

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Онтолошке импликације догмата

КОНСТАНТИН СКУТЕРИС, Народ Божји: Његово јединство и слава

ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, Старозаветни и новозаветни симболи

ZLATKO MATIĆ, L'indole escatologica dell'eucaristia

СВИЛЕН ТУТЕКОВ, Предпоставките на западната социална етика

АЛЕКСАНДАР МИХАИЛОВИЋ, Ка новој инкултурацији

ΝΕΜΠΟΙΣΑ ΡΑΚΙΤΣ, Η Ευχαριστιακή Θεολογία και η ιεραποστολή

ЗЛАТКО МАТИЋ, Употреба олтарског звонца у Евхаристији

ДЕЈАН МАЧКОВИЋ, Народно коло као икона Цркве

STOYAN CHILIKOV, Saint John Cassian

JULIJA VIDOVIĆ, La christologie de Nersès Šnořhali

VLADAN KOSTADINOVIĆ, Bischof Nikolaj Velimirović – das Leben im Exil

ДАРКО ИВАНОВИЋ, Пречански учитељи у Србији

ЗВЕЗДАН ЖИВАНОВИЋ, Литургијски оквир *Слова љубве*

СЛАВИЦА ЈОВАНОВИЋ, Библијски подтекст у делу М. Павловића



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2007

САБОРНОСТ – ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148

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)

ОПЕРАТИВНИ УРЕДНИК

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 Радован Биговић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

проф др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

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

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

доц др Давор Џалто (Факултет уметности, Универзитет у Нишу)

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

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

др Стојан Чиликов (Богословски факултет, Универзитет у Пловдиву, Крцали)

мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

САРАДНИЦИ

мр Александар Ђаковац (Хришћански културни центар, Београд)

мр Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Чланови наставничког већа **Богословије „Св. Јован Златоуст“**, Крагујевац

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Горан Илић

ЛЕКТОР

Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије – Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА

Колор Прес – Лапово

ТИРАЖ

1.000

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381 12 540635

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



Садржај – Contents

Садржај

Уводна реч	9
------------------	---

Догматика

Игнатије Мидић

Онтолошке импликације догмата као средство мисионарења у савременом свету	13
--	----

Константин Скутерис

Народ Божји: његово јединство и слава	25
---	----

Предраг Петровић

Старозаветни и новозаветни симболи у светлу богослужбеног богословља	47
---	----

Zlatko Matić

L'indole escatologica dell'eucaristia (problemi e prospettive nel dialogo ecumenico)	67
---	----

Црква и друштво

Свилен Тутеков

Предпоставките на западната социална етика в светлината на православног богословие	85
---	----

Александар Михаиловић

Ка новој инкултурацији (православни приступ проблему)	105
---	-----

Литургика

Νεμποιόσα Ρακίτς

Η Ευχαριστιακή θεολογία και οι συνέπειές της στη Χριστιανική ιεραποστολή	119
---	-----

Златко Матић

Употреба олтарског звонца у Евхаристији	133
---	-----

Дејан Мачковић

Народно коло као икона Цркве	157
------------------------------------	-----

Патрологија

Stoyan Chilikov

St. John Cassian and the orthodox theaching of the divine grace ... 165

Julija Vidović

La christologie de Nersès Šnorhali (Gracieux)
à partir de son *Exposé de la foi de l'Eglise d'Arménie* 177

Историја

Vladan Kostadinović

Bischof Nikolaj Velimirović – das Leben im Exil 201

Дарко Ивановић

Пречански учитељи у Србији
рукоположени у чин свештеника (1804–1858) 225

Уметност

Звездан Живановић

Литургијски оквир библијског надахнућа *Слова љубве* 233

Славица Јовановић

Библијски подтекст у збирци
Свејли и шамни ѝразници М. Павловића 259

Contents

Editorial Note	9
----------------------	---

Dogmatic Theology

Ignatije Midić

Ontological implications of the doctrines as a device for missionary in the modern world	13
---	----

Constantine Scouteris

The People Of God: Its Unity And Its Glory	25
--	----

Predrag Petrović

Old and New Testament's symbols in the light of the Liturgical theology	47
--	----

Zlatko Matić

Eschatological Character of the Eucharist (the Problems and Perspectives of the Ecumenism)	67
---	----

Church and Society

Svilen Tutekov

Presumptions of the Western Social Ethics in the Light of the Orthodox Theology	85
--	----

Aleksandar Mihailović

Towards the new Enculturation (the orthodox vision)	105
---	-----

Liturgical Theology

Nebojša Rakić

Eucharistic Theology and its Implications on the Christian Mission	119
---	-----

Zlatko Matić

The Use of the Altar Bell in the Eucharist	133
--	-----

Dejan Mačković

Folk Dance as an Icon of the Church	157
---	-----

Patrology

Stoyan Chilikov

- St. John Cassian
and the orthodox theaching of the divine grace 165

Julija Vidović

- The Christology of Nersès Šnořhali according to his work
Interpratation of the faith of the Armenian Church 177

History

Vladan Kostadinović

- Bishop Nikolaj Velimirovic – his Life in Exile 201

Darko Ivanović

- The Ordination of the Teachers from Austria-Hungary
in Serbia into the Priesthood (1804–1858) 225

Art

Zvezdan Živanović

- Liturgical frame of the biblical inspiration
for *The Letters of Love* 233

Slavica Jovanović

- Biblical background in the Miodrag Pavlović's book
Light and Dark Holidays 259

2007 © 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.



Уводна реч

уз први број нове серије
часописа *Саборносѣ – теолошки годишњак*

Након двадесет свезака часописа *Саборносѣ*, колико смо у периоду Од 1995. до 2007. године, успели да понудимо љубави и интересовању читалаца, од прошле године промењени су изглед и садржина гласила Епархије браничевске.

Осим издавања весника, који је формом и стилем директно намењено верном народу Цркве Божије у Браничеву (епархијска *Саборносѣ*), наставили смо са креирањем препознатљиве визије једног часописа богословског карактера, упућеног свима који знају да је богословствовање вид служења Цркви, одговоран задатак, служба која се „са напором“ извршава. У ту сврху настао је часопис који држите у рукама, *Саборносѣ – теолошки годишњак*. Циљ нам је, дакле, да се оглашавамо једном годишње, у виду зборника богословског карактера, који би пратио традицију старе *Саборносѣи*, пројављене идејом да провокативно делује на свест богослова, али и историчара, филозофа, других научника, отварајући питања која никога не остављају равнодушним. Они наши читаоци који су пратили тематске свеске нашег часописа, посвећене проблематикама као што су, на пример, *Символизам и реализам, Евхаристија и Царство Божије, Ајосѣолско ѡрејемство и службе у Цркви, Онѣолоѣија и еѣика* и, свакако, *Ф. М. Досѣојевски, Црква и свети*, разумеће наше намере да истраживаче широких научних сфера не само из Србије, позовемо на изазовни дијалог и заједнички вход у „истинску мистагогију теологије“ (синтагма Светог Максима Исповедника).

Саборност је истинска једино ако превазилази све баријере природних датости: биолошке, националне, историјске, социо-политичке, конфесионалне... И наша *Саборносѣ – теолошки годишњак*, креће са сличних позиција. Овај број, али и свеске које су већ у припреми, желе да покрену толико потребан унутарцрквени разговор, као и конструктивни дијалог богослова са посленицима науке са наших простора и из других средина, ван Србије и ван сфере духовне јурисдикције Православне српске Цркве. Сарадници у часопису и чланови редакције (научни радници из

Србије и других земаља нашег региона), као и садржина самих студија које објављујемо на различитим језицима, треба, дакле, да пројаве основну идеју часописа, идеју сабирања у труду и подвигу, ради превазилажења дељења, деобе, парцијалности знања и живота, опет у циљу потврђивања *саборности* као есхатолошког квалитета Цркве и истинских личности.

Надамо се да ћемо овим приступом заинтересовати различите слојеве читалаца и представника науке и подстаћи их да допринесу развоју културе научне комуникације код нас. Евентуалне разлике у ставовима наших сарадника треба сагледати у контексту даљег подстицаја свагда корисног научног дијалога, који мора изаћи из сфера сумњиве и стерилне апологетске полемике и уздићи се на ниво одговорног аналитичког разматрања и процењивања ставова других и другачијих.

На крају, сведочећи у име читаве редакције да је примарни циљ *Саборности* потврда наше вере у то да се богословски и, уопште, напори свих сфера науке, осмишљавају и потврђују Литургијом, заједничарењем, позивамо све читаоце и боготражитеље на заједничарење у *Саборности*, ради будуће обећане саборности твари, возглављене у човеку, са Оцем, кроз Сина у заједници Светога Духа.

Њакон Злаћко Маџић
оперативни уредник



Догматика



Игнатије Мидић

Епископ пожаревачко-браничевски;
Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Онтолошке импликације догмата као средство мисионарења у савременом свету¹

Abstract. Савремени свет гледа на човека из перспективе етике. Човек је човек уколико је моралан, тј. уколико живи у складу са законом. Етика је постала мерило човека и међу хришћанима. Рана Црква, међутим, гледала је на човека из онтолошке перспективе. Онтологија је реч о вечном бићу. Хришћанска онтологија подразумева сједињење човека и свих створених бића са Христом, ради њиховог вечног постојања. Остварење бића кроз заједницу са Христом, које ствара Цркву као заједницу многих у Христу, чини подлогу за један нови начин живота, који није етика, већ љубав, тј. евхаристијска заједница. Исти приступ представља основу мисије, која нема за циљ да људе учини моралним, и да на тај начин искорени зло из света, већ да створи претпоставке за стварање евхаристијске заједнице – Цркве, као вечног јединства људи и природе, Духом Светим са Христом. У тој заједници људи превазилазе смрт и постају конкретне и непоновљиве личности.

Key words: онтологија, догмати, љубав, етика, евхаристијска заједница, Црква, бесмртност

Шта би данашњи хришћанин, мисионар, требало да каже о хришћанству, када се обраћа савременом човеку? На шта би требало да укаже као суштинско у хришћанству, да би заинтересовао савременог човека за њега?

Оно што чини суштину хришћанства јесте да је оно Црква, једна конкретна заједница људи са посебним начином живота. Хришћанство је евхаристијска заједница. Хришћанство, дакле, није идеологија, нити скуп закона, које оно кроз своје институције чува, а чега се хришћани придржавају у своме животу. Хришћанство је Црква, тј. Евхаристија.

¹ Студија представља редиговани текст предавања, које је аутор одржао на међународном симпозиону, на тему *Доімайско боіословље и хришћанска мисија у свейу данас*, одржаном у Араду (Румунија) од 6–8. јуна 2007. године.

Евхаристија је посебан начин живота људи, који извире из њихове вере у будуће Царство Божије. Будуће Царство Божије подразумева сабрање, тј. заједницу слободе свих људи и целе творевине, с Богом у Христу. Када то Царство дође, доласком Исуса Христа, њиме и у њему ће бити подељена смрт, кроз васкрсење мртвих. Зато је Евхаристија заједница слободе, љубави Бога према човеку и човека према другом човеку и Богу, у Христу. Тачније, Евхаристија је израз љубави Божије према људима и целокупној творевини у Христу. Јер, будуће Царство не остварује човек, него Бог. Оно је почело да се остварује и наставља да се остварује у историји, делатношћу Божијом: најпре кроз стварање бића из небића кроз Христа, а затим кроз силазак Бога у историју и оваплоћење Божије, тј. кроз сједињење Сина Божијег са човеком и створеном природом. То сједињење Сина Божијег са људима се пројављује као Евхаристија, тј. као Црква. Завршиће се другим доласком Христовим и васкрсењем мртвих.

Дакле, суштинско у хришћанству јесте то да је оно евхаристијска заједница, која ослобађа човека од смрти. Ослобођење створене природе од смрти, остварује се у Евхаристији и кроз Евхаристију, кроз један нови начин живота људи и творевине. По речима св. Игнатија Богоносца, „Евхаристија је лек против смрти“. На овоме се заснива хришћанска онтологија и сва догматика, тј. догматско богословље хришћанске Цркве. Јер, догматика није ништа друго него тумачење и објашњење евхаристијског догађаја у коме се творевина ослобађа смрти. Како ово треба разумети?

1. Догмати и онтологија: Онтологија је реч о бићу – о истинитом бићу, тј. о вечном бићу. Онтолошко питање у старој јелинској философији увек је у себи садржало проблем настајања и нестајања, живота и смрти. Ако је све што постоји пролазно, тј. смртно (ако све тече, како каже философ), шта је то што је истинито у једном бићу? На ово питање имамо различите одговоре: предсократовци су се сложили да је безлична природа вечна по себи и она је истина свега, тј. сваког бића. Све се рађа из једне почетне, вечне природе и поново се у њу враћа. Конкретна бића, па и људи, настају и пролазе, умиру, али природа из које се рађају и у коју се враћају, остаје вечно. Платон би рекао да је идеја истина једног бића. Дрво настаје и нестаје, трули, али идеја дрвета остаје вечно. То су јелинске догме о онтологији.

Хришћанска онтологија се разликује од старојелинске. Ту онтологију је Црква саопштавала свету кроз догмате, тј. кроз учење Цркве и кроз њено литургијско постојање. Хришћански догмати се, дакле, такође баве онтологијом. Почевши од догмата о Светој Тројици, Христу, па све до догмата о стварању и спасењу света и човека. Крајњи циљ свих догмата

је да укажу на то шта је истина једног бића у контексту његовог вечног постојања. О каквој онтологији се конкретно ради?

Црква је своју онтологију дефинисала најпре учењем о Богу. У односу на догмат о Богу, Црква је изразила свој став да Бог у кога верује јесте један Бог Отац, конкретна личност, а не безлична божанска суштина. Истовремено, Бог Отац као један није сам, Он има Сина и Светог Духа, дакле, Бог је Света Тројица: Отац, Син и Свети Дух. Изван личности Оца, Сина и Духа не постоји никаква божанска суштина, слично људској суштини, која не постоји изван конкретних људских личности.

Свака личност Свете Тројице је пуно и конкретно биће, потпуни Бог. Три личности, међутим, нису три бога, чиме би се негирало једнобоштво, већ један Бог, зато што се личности Свете Тројице не могу међусобно делити, нити временски, нити природно, јер Бог живи изван времена и простора. Та недељивост личности, тј. њихова повезаност, управо их и чини конкретним личностима. Бог је Отац зато што је у јединству са Сином и Духом, и Син и Дух су ти који јесу зато што су у јединству са Оцем. Ако не би постојао овај однос међу божанским личностима, онда не бисмо могли да говоримо о постојању Свете Тројице, нити о постојању једног Бога као личности.

Онтолошке импликације догмата о Богу садржане су у томе да је један Бог Отац истинито биће зато што је једна вечна и конкретна Личност. То значи да је личност Оца носилац постојања божанске суштине. Суштина не постоји безлично, него као конкретна личност. Истовремено, постојање Бога Оца као личности, указује на тројични начин постојања Божијег, на основу кога је свака личност Свете Тројице вечно и конкретно биће у заједници са другом вечном личношћу. Отац је вечни Отац зато што је у вечној заједници са вечним Сином и Духом, и обрнуто. То значи да је постојање израз заједнице. Заједница слободе, љубави, је потребна ради постојања конкретне личности.

2. Евхаристија као лек против смрти. За хришћанске оце сва бића су створена ни из чега. Створио их је Бог из љубави, слободно. Једино је Бог нестворен. Све што је створено ни из чега, смртно је по себи. Природа створених бића је, по речима Светог Атанасија Великог, некадашње небиће. Природа, међутим, никад не постоји гола, мимо личности. Да би створена природа постојала, потребно је да буде возглављена у једној вечној личности. Бог је, стварајући бића, предзамислио да сва бића буду возглављена, уипостазирана, у личности Сина и да тако постоје вечно, иако су створена. То возглављење творевине у личности Сина Божијег,

би се остварило кроз силазак Сина у историју и његово оваплоћење, тј. сједињење са творевином. Зато је, према речима апостола Павла, Бог све створио кроз Христа, за Христа и у Христу, имајући у виду оваплоћење Сина Божијег и возглављење свих створених бића у његовој личности.

Онтолошке импликације догмата о створености света ни из чега и оваплоћења Сина Божијег садрже се у томе да ниједно од створених бића не може имати истине у себи, тј. не може постојати вечно, ако није возглављено у Сину Божијем. То возглављење се постиже кроз оваплоћење Сина Божијег као човека и сједињење створених бића с њим. Дакле, хришћанска онтологија подразумева вечно постојање створених бића кроз сједињење створене природе са Христом.

Међутим, Бог није хтео да то учини мимо слободног пристанка творевине. Јер, створити некога и држати га у постојању мимо његове воље, није радост постојања, већ мука. Зато је Бог на крају свега створио човека слободним, како би човек, у име целе творевине, слободно пристао на остварење наведеног плана Божијег о њему и о творевини. Када је дошла пуноћа времена, Син Божији је сишао у свет и оваплотио се слободним пристанком човека, тј. Пресвете Богородице Марије Дјеве, и постао је човек.

Син Божији, Исус Христос, је у своју вечну личност узео створену људску природу, која од тог момента постоји у личности Сина Божијег и као Син Божији, Исус Христос. Слично као што приликом нашег рађања, људска природа постоји у нама као конкретним личностима. Наша личност постаје носилац постојања људске природе. Наш идентитет као личности, међутим, извире из заједнице са нашим родитељима, односно из заједнице са другим људима.

Син Божији, Исус Христос, је као личност у вечној заједници слободе, љубави, с Богом Оцем и Духом. Он је Син Божији, зато што је у заједници слободе са Богом Оцем, од кога се слободно рађа. Ту заједницу Исус Христос није прекинуо ни приликом рођења као човек, нити се она променила. Зато је Господ Исус Христос Син Божији, јер је у вечној, непрекинутој, заједници с Богом Оцем.

Приликом рођења, Син Божији као човек ступа у заједницу с Богородицом, која га рађа, затим са осталим људима из своје ближе и даље околине, као и са природом. Тачније, Христос се јавља, тј. остварује се као догађај заједништва многих личности и природе: Бога Оца, Св. Духа, посредством кога се рађа, Пресвете Богородице, апостола и других. Христос се остварује и пројављује у историји, дакле, као евхаристијска заједница. Евха-

ристијска заједница нам открива Христа и у њему нам открива Бога као Св. Тројицу.

Природа и људи који су уипостазирани у Христа постоје на начин Христов. Њихова личност је личност Сина Божијег. Људи и природа сједињени у Христу постају у његовој личности синови Божији. Ово нам показује Евхаристија, каја је заједница многих људи и природе, али будући да су сви окренути, пре свега, ка Богу Оцу, са којим остварују заједницу, они су синови Божији. Отуда је личност Евхаристије, њено Ја, сам Син Божији, тј. Евхаристија се поистовећује са Христом.

Евхаристијски начин постојања човека је његово друго рођење, рођење Духом Светим. У природном рођењу, човек се рађа смртним бићем, јер је плод двеју смртних личности и његово рођење није плод његове слободе, него му је наметнуто. Ни заједница у коју улази није плод његове слободе, него му је наметнута. Отуда, главни захтев човека јесте да његово биће буде израз његове слободе, као и да бића која га окружују, са којим је он у заједници, такође буду израз његове слободе. Овај захтев човек остварује једино у Евхаристији. Постајући члан Евхаристије, својом слободном вољом, човек се Духом Светим рађа за нови живот. Тачније, Крштењем људи се конституише Евхаристија као заједница слободе. У Евхаристији, човек сједињен с Богом и другим људима у личности Христа, не само да превазилази смрт, већ се јавља као личност, син Божији. Створена природа, а самим тим и човек, не може да постоји мимо личности Сина Божијег у коме остварује заједницу с Богом и у коме постаје непоновљива личност: син Божији по слободи, тј. по благодати, не престајући да буде човек по природи.

Евхаристијском сједињењу људи са Христом са којим се поистовећују чини да је људска природа уипостазирана у личност Христову. Будући да је личност носилац постојања природе, људска природа у Евхаристији превазилази смрт. У Евхаристији се остварује васкрсење мртвих. Ово ће се остварити на крају века, када Христос поново дође, тј. када се Евхаристија преобрази у Царство Божије, када достигне „пуноћу раста Христовог“. Зато је Евхаристија лек против смрти за човека и створену природу.

Ово је, укратко, хришћанско богословље које би хришћани требало да пренесу савременом свету и човеку. Оно, дакле, што су чинили и хришћански мисионари пре нас, стварајући својом мисијом евхаристијске заједнице.

3. Неколико речи о етици: Етика се бави проблемом људског понашања, заснованог на људској логици, које се јавља као последица одређених кодекса

или закона. Ти закони се могу назвати принципи или божански закони, природни или социјални закони, које је установило или прихватило једно друштво. Етичко понашање људи се у крајњој инстанци поистовећује са логичким одређењем живота и из тог разлога што сви закони, па и такозвани „божански“, захтевају тумачење, а људска логика је једини тумач свих закона. Зато се етика поистовећује са логичким одређењем живота, тј. понашања.

Истина човека, виђена из етичке перспективе, подразумева да се човек придржава етичких норми. Уколико то не чини, он као да престаје да буде човек, или тачније није истинит човек. Прави човек је онај који испуњава етичке норме. Овако посматрано, све оно што није у складу са етиком јесте зло. Другачије речено, човек греши или се јавља као лош човек, уколико крши моралне норме. Њега нити прихвата друштво, нити Бог. Такав човек је осуђен и од Бога и од људи.

Чињеница је, међутим, да се у хришћанској проповеди у новије време искључиво указује на етички аспект хришћанске вере. Догме су скоро заборављене. Као последица тога, етика је постала мерило хришћанства и хришћанског живота. Кршење етичких кодекса у Цркви је неопростиво, док за кршење догме нико и не хаје. Ако се о догматима и говори, то бива у форми понављања дефиниција, без њиховог тумачења и изношења онтолошких импликација, важних за живот сваког човека и света уопште. Ако се подсетимо да догматско учење Цркве има за своју суштину онтологију, а не етику, можемо закључити да је онтологија жртвована ради етике. Узрок овоме свакако треба тражити и у свету у коме живимо. Новија онтологија се темељи на схватању бића, тј. на схватању истинског постојања човека као индивидуе, а не на личности. Индивидуа не потребује заједницу с другим да би постојала. Напротив, други је мој пакао. Индивидуа нема захтев за вечним постојањем, јер жеља за вечним постојањем извире из заједнице љубави с другим. Отуда савремени човек као индивидуа нема потребе ни за Богом као конкретном личношћу и јединим извором живота. Свет се искључиво брине за поштовање етичких норми, како би се сузбило или ограничило зло у свету и осигурала јединка. Да би се то избегло, етика прописује санкције за оне који преступају њене норме. Руковођена истим принципима, Црква данас жели да покаже себе присутном у животу људи на тај начин што и она инсистира на поштовању етичких норми. Но, све ово даје врло слабе, скоро никакве резултате.

Шта треба учинити да би глас Цркве био прихватљив за савременог човека, а да при том Црква не изгуби свој идентитет? Како Црква треба да гледа на човека, тј. шта је за Цркву истинити човек?

4. Разлике између етичког и онтолошког приступа човеку: Етика види истину постојања човека у испуњењу етичких норми и закона. Етику не интересује човек по себи и његов вечни живот, већ опстанак етичких принципа. То је истина која не ослобађа човека смрти, јер бића су смртна по себи, по својој створеној природи, и ниједна њихова етичка активност их не може ослободити смрти. Зато етика и не претендује да реши проблем смрти човека, већ претендује да реши само појаву зла као последицу престопа закона који регулишу односе међу људима. Ако бића, међутим, и поред све своје доброте и етичке исправности умиру и нестају, шта им онда вреди та њихова доброта и етичка исправност? И управо на овој констатацији да етика не може да нас ослободи смрти, почива и појава сваког зла. Другим речима, ако се не укине смрт, не може бити укинута ни зло. Зло у свету настаје управо отуда што постоји смрт. Докле год постоји смрт, постојаће и зло у свету.

Онтологија види истину човека у његовом вечном постојању као конкретне личности. То постојање се може остварити, по учењу Цркве, једино у заједници с Христом. Зато што је Христос вечна Божанска личност. На основу учења св. отаца о Богу, Личност Оца је та која чини божанску природу постојећом. Створена природа, тј. створена бића ако се возглаве у вечној личности Сина постају Тело Христово, и постоје на начин на који постоји и Син Божији, иако су по себи смртна. На овај начин створена бића се обожују, не престајући да буду створена.

Овакво схватање истине има за последицу стварање Цркве као литургијске заједнице. Јер, литургијска заједница је јединство људи и природе Духом Светим са Христом. У тој заједници људи постају конкретне и непоновљиве личности, јер превазилазе смрт. У овом контексту се истина поистовећује са бићем, са вечним постојањем, а не са моралним начином живота.

Господ, што значи Црква, гледа на човека из перспективе онтологије. Црква жели да човек вечно живи. Господ воли човека. Љубав Божија према човеку не зависи ни од каквог закона, јер ако зависи од закона, није љубав према човеку као личности, него према закону. Спаситељ нас је заволео и дошао је да страда за нас, не зато што смо ми исправни у односу на закон, него из превелике љубави према нама. Шта друго Јеванђеље потенцира него љубав Спаситељеву и према грешницима? Узмимо као пример јеванђелске приче: о блудном Сину, о жени блудници, о дужницима, о митару и фарисеју и многе друге. Све оне говоре о љубави Господа према људима, независно од њихових моралних квалитета. Ово, наравно, треба да чини и његова Црква, која је исти Он. И поред тога што Црква нема

ништа против поштовања етичких норми и заповести Божијих, она у својој икономији не посматра човека из ове перспективе. Човек је за Цркву истинито биће уколико остварује заједницу с Богом и другим човеком у Христу. Тиме Црква показује шта је оно што је суштинско за спасење, а шта је другостепено. Суштинско је љубав према човеку као личности, што укључује и љубав према грешнику, а не само према добром човеку, односно не љубав према закону, према идејама добра, не, дакле, љубав коју одређују закони, него љубав према човеку као личности, која се темељи на слободи. На који начин Господ, тј. Црква, пројављује ову љубав према човеку? На тај начин што Црква прима човека у своју заједницу, без обзира на то колико је грешан. Наравно, уколико то и сам човек жели. Ово указује на то да наше спасење не зависи од испуњење закона, него од Исуса Христа, једне живе личности која нас воли, упркос томе што смо грешници и који остварује с нама заједницу, уколико и ми то слободно желимо. Љубав Божија према нама и наша према њему, пројављује се у Цркви и као Црква, као слободна заједница личности.

Ово примање грешника у заједницу с Господом, истовремено је и опроштење грехова и живот вечни за човека. Тако читамо у евхаристијским молитвама и тако исповедамо приликом причешћа, сједињења с Господом: причешћујемо се за опроштење грехова и за живот вечни.

Наравно, Господ прима оне грешнике који се кају. Покајање, међутим, не значи да променимо живот и да не чинимо више оно што смо чинили, тј. да не грешимо тиме што ћемо испуњавати етички и божански закон. Покајање у Цркви се не исцрпљује у испуњавању заповести и етичких норми, већ представља, пре свега, остварење заједнице човека с Богом у Христу. Отуда је покајање пре свега поистовећено са Крштењем. А шта Крштење значи, ако не сједињење са Христом, које нам дарује Дух Свети, тј. улазак у евхаристијску заједницу – у Цркву? Црква је апсолутно свесна да људи, шта год чинили, па и у складу са законом, увек ће бити грешни, јер нема човека да и један дан поживи на земљи а да не греши, и да нас неће спасти испуњење закона, него Господ и заједница с њим, љубав према њему, тачније, Његова превелика љубав према нама. Ово данас не могу да прихвате ни многи хришћани, а камоли други људи, јер таква љубав крши закон. То, наравно, нису могли да прихвате ни многи сународници Христови, као ни многи исправни и „савршени хришћани“ у каснијем периоду, али је то, ипак, суштина Цркве која је разликује од свих других заједница. То је суштинско стање које чини Цркву Црквом и различитом од свих заједница на земљи.

Данас, међутим, и Црква све више гледа и оцењује човека на основу морала и закона. Зато морално неподобни људи постају неприхватљиви, не само за државу и разне друге институције, већ и за Цркву. Рекао бих да Црква предњачи у осуди људи који не живе у складу са законом. Ово, наравно, има за последицу да савремени човек не разуме више како то Господ воли човека и страда за њега. Пре му се чини да га Бог вреба да погреша да би га казнио. У Цркви као да нема више места за љубав према другом човеку као личности, понајмање за љубав према грешнику који је управо то зато што крши моралне норме. Нема љубави ни према Богу као личности, ако се и он не понаша у складу са етичким нормама, тј. у складу са нашом логиком.

На основу онтолошког, а не етичког приступа човеку, хришћани су и грех и зло схватали другачије него остали. За хришћане је грех поистовећен са смрћу. Сви смо грешни, зато што смо сви смртни. Једини је Господ без греха јер је он једини бесмртан. Зло ће бити уништено кад смрт буде уништена. Опраштање грехова људима од стране Бога, као и опраштање грехова од стране људи другим људима се постиже васкрсењем и вечним животом људи. У контексту васкрсења из мртвих као превазилажења смрти и вечног живота за људе не постоје ни убица ни убијени. То се, међутим, не може постићи испуњењем етичких закона, већ силаском Сина Божијег у свет и сједињењем с Њим. Да ли, међутим, ово наше излагање треба схватити тако да Црква негира сваку врсту етике?

Само остварење бића кроз заједницу са Христом које ствара Цркву као заједницу многих у Христу ствара подлогу за један нови начин живота, за једну другачију етику, етику евхаристијске заједнице. Заједница човека са другим човеком, са ближњим, јесте онтолошка категорија. Зато што је Син Божији постао човек и нераздељиво је повезан са њим и зато што наше биће зависи од заједнице са Христом. То значи да наше биће зависи од заједнице с другим, не као са добрим и моралним, него као постојећим. Јер ако не постоји други, не постојим ни ја. Брига за постојање другог јесте борба за сопствено постојање.

5. Етичке и онтолошке импликације у мисији Цркве: Ако људе посматрамо из етичке перспективе, наша проповед ће се усредсредити на то да људи буду добри, морални, да поштују божанске и природне законе, који се на крају свode на људске законе, јер их људи једино и тумаче и одређују. Људи тумаче својом логиком не само божанске законе, и на тај начин их чине људским, већ и природне законе. Зато, све оно што је природно јесте и логично – са циљем да се на тај начин искорени зло из света. Но, ово чине и друге заједнице, а не само Црква. Моралних људи

има и изван Цркве, штавише, понекад их је више него у Цркви. Да би неко био моралан, није неопходно да буде и члан Цркве. Из ове перспективе посматрано, Црква, каквом је ми видимо у православљу, као евхаристијску и јерархијску заједницу, није ни неопходно да постоји. Ако пак постоји, она на овај начин губи свој идентитет. Постаје као и друге заједнице које служе истом циљу. Ово је случај са многим протестантским Црквама, и не само са њима, зато што је циљ мисије Западне Цркве био стварање етички исправног друштва.

Онтолошко виђење људи претпоставља да смо сви смртни. Смрт је једини проблем створених бића из кога извиру сви остали проблеми. Без њеног укидања живот се своди на бесмисао. Избављење од ње се може остварити у заједници са Христом, зато што је Христос Син Божији, вечна личност. У овом контексту је Црква у раним вековима тумачила и догађај оваплоћења Сина Божијег. Син Божији се оваплотио и постао човек не због тога што је човек прекршио Божије заповести па је то требало исправити, већ због тога што створена бића не могу постојати без возглављења у Сину Божијем, управо зато што су створена ни из чега. (О овоме је посебно говорио Свети Максим Исповедник.) Сједињење створених бића са Христом ради вечног постојања подразумева стварање и постојање евхаристијске заједнице као заједнице многих са Христом као са једном конкретном личношћу, Духом Светим. (У раној историји Цркве, све до покрштавања Словена, она је имала за циљ своје мисије стварање литургијске заједнице, тј. стварање Цркве, а не морално васпитање.)

Закључак. У овом кратком реферату желели смо да се осврнемо на проблем етике и онтологије у контексту мисионарске делатности Цркве у савременом свету.

Етика се бави проблемом људског понашања, заснованог на људској логици, које се јавља као последица одређених кодекса или закона, ма како их ми звали: принципи, божански, природни или социјални закони. Етичко понашање људи се поистовећује са логичким одређењем живота, јер је људска логика једини тумач свих закона. Циљ етике је искорењивање зла из света и осигурање срећног живота за човека као индивиду.

У савременој цивилизацији, међутим, етичке норме се брзо мењају и постају другачије у односу на прошла времена, зато што се мења људска логика. Принцип је, међутим, остао исти: етику одређује људска логика. Отуда, данас све оно што је логично јесте и морално. Ако је све оно што је логично истовремено и корисно, тј. ако доноси уживање (као што је то случај са западним друштвом данас), онда је морално све оно што води

овом циљу. Етичке норме које су некад важиле, данас се брзо мењају управо због тога што су постављене на темељима људске логике и корисности, тј. уживања. Свака институција која жели да заустави ову промену или да постави етику на другим основама, а ту убрајам и Цркву, унапред је осуђена на неуспех.

Црква није у стању да прати етичке норме које друштво стално мења, посебно не Православна Црква, која због тога бива све чешће прозивана као конзервативна Црква. Последица тога јесте чињеница да Црква све више губи своје вернике, а самим тим и своју улогу у друштву. Да би ово спречила, Црква на Западу све чешће усваја нове етичке норме, мењајући старе, те тако опстаје у друштву, али тиме истовремено доводи у сумњу своју истинитост.

Савремено друштво је у потпуности утемељено на етици. Онтолошки проблеми смрти и вечног живота, мало кога данас интересују. Као да се зло може искоренити из света ако се не искорени смрт. Због тога опада интересовање савременог човека за Цркву. То се догађа и зато што хришћани о Цркви говоре као о етичкој институцији, а не као леку против смрти.

Ignatije Midić

Bishop of Požarevac and Braničevo;
University of Belgrade – Faculty of Orthodox Theology

Ontological implications of the doctrines as a device for missionary in the modern world

In this article the author shows that the Christian doctrine of God is intimately linked to the Church's mission. The paper is aimed at understanding how Christian doctrine integrates issues of communion, Church, Kingdom of God and person's *praxis*. Human being is raised to participate in the life of Father, Son and Holy Spirit, and the Church is the form in which he participates in this communion.



Константин Скутерис

Универзитет у Атини – Богословски факултет

Народ Божји: његово јединство и слава¹

Меморијално предавање у част о. Георгија Флоровског

Анализа Јн 17, 17–24 у светлу патристичке мисли

Abstract. Тема рада је приказ богословља о народу Божјем. Аутор тумачи конкретан одломак из Светог писма, Христову првосвештеничку молитву, и представља је кроз призму светоотачких тумачења. Док читамо ову молитву у Јеванђељу по Јовану, суочавамо се лицем у лице са речима које су истовремено упућене и Богу и народу Божјем. Тајна хришћанског постојања и заједнице се заснива и везује за лично и динамичко присуство у телу Цркве „Цара Небеског“.

Key words: Народ Божији, Црква, јединство, Првосвештеничка молитва, св. оци

Увод

На самом почетку овог обраћања волео бих да истакнем како ми је велика част и посебна привилегија то што ми је затражено да одржим ове године предавање поводом помена вере и сведочанства оца Георгија Флоровског.

Протопрезвитер Г. Флоровски је био човек великог богословског прегнућа, истинског духовног виђења и преданог свештеничког служења. У сећању оних који су имали прилике да га упознају, остаће упамћен као „образац вернима у речи, у живљењу, у љубави, у духу, у вери, у чистоти“ (1Тим 4, 12). У срцима оних који га познају захваљујући његовим текстовима остаће упамћен као теолог посвећен сведочењу онога што називамо „православни етос“ или „православни пут“. И као теолог и као свештеник преминули о. Георгије Флоровски био је живо сведочанство патристичке теологије. Сав његов богословски приступ био је *ad mentem patrum*. Његово

1 Преведено са енглеског изворника: Constantine Scouteris, „The People of God: Its Unity and Glory“, преузето са: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/scouteris_people.html. Превод: Андријана Крстић, Оксфорд, Енглеска.

непрекидно залагање састојало се у томе да покаже како неисцрпна снага православне теологије почива у њеном патристичком наслеђу.

Са истом намером Православно теолошко удружење Америке, у част сећања на њега, приказује дух и ревност, живот и дело наших св. отаца. И заиста, преносити дух и поруку патристичког наслеђа је, верујем, најбоља служба коју неко може да понуди савременом човеку заробљеном у сопствену самодовољност и ништавност.

Status Questionis

Истицање патристичког пута, главно залагање оца Георгија Флоровског, наводи ме да обратим пажњу на тему о којој су често расправљали грчки оци, а која је ипак неретко превиђана у нашем савременом црквеном животу, упркос чињеници да је често укључивана у програм наших богословских разматрања. Ми данас живимо у друштву у коме је нагласак стављен на програме и структуре, те стога често схватамо Цркву као један организам у ужем смислу речи. Не придајемо довољно значаја чињеници да је она нова стварност, нови род, нарочито сабрање људи, у коме се свима нуде неизмерне могућности. Свет у коме живимо пружа нам секуларно и, рекао бих, световно поимање Цркве. Тако чињеница да Црква, иако је у свету, није од овога света често измиче нашој пажњи. У ствари, ми не схватамо увек то да је Црква трансцендентна у односу на свет. Када много пажљивије и потпуније проучавамо новозаветне списе затичемо се у присуству једног новог, блиставог живота. Не постоји ништа у свету што може пружити било какву паралелу овом изванредном и јединственом животу. Нови завет нам нуди могућност да схватимо да је црквена заједница укидање, на најрадикалнији начин, било какве овосветско-људске заједнице, и да је она (Црква) творевина новог односа. По мом мишљењу, ово је сажето у самим Христовим речима: „Дођох да бацим огањ на земљу;... Мислите ли да сам дошао да мир дам на земљи? Не, кажем вам, него раздељење. Јер од сада ће петоро у једној кући бити раздељени: троје против двоје, и двоје против троје. Одделиће се отац од сина и син од оца; матери од кћери и кћи од матери; биће свекрва против снахе своје и снаха против свекрве своје“ (Лк 12, 49–53)². Пре него што вам потпуно изложим свој рад, сматрам да је неопходно да кажем и неколико речи о самој теми и о свом приступу. Мој задатак на овом предавању јесте да говорим на тему „Народ Божји: његово јединство и слава“. Добро је познато да се у савременој православној теологији константно јављају теме које се баве народом уопште или лаи-

2 Погледај, такође, Мт 10, 34–35.

цима (λαος-ом) појединачно. Веома често говоримо о народу Божјем, о његовом значају и ауторитету³. Питање гласи шта подразумевамо под народом и у чему се налази његово јединство и непоновљивост. Мој циљ овде јесте да се дотакнем дате теме и пружим богословско виђење, или ако хоћете, приказ богословља о народу Божјем. Прецизније, желим да протумачим конкретан одломак из Светог писма, који се односи на тему и да га представим кроз призму патристичког тумачења. Моја намера је да вашој пажњи предочим одређене аспекте патристичке мисли. Међутим, треба одмах рећи да не намеравам да вас упознам са детаљном анализом сваке тачке одломка из Библије који ћу наводити. Радије ћу то узети као почетну основу или оквир свог истраживања, покушавајући да усредсредим своју мисао само на главне моменте. Одломак о коме говорим преузет је из Христове првосвештеничке молитве. Док читамо ову молитву у Јеванђељу по Јовану суочавамо се лицем у лице са речима које су истовремено упућене и Богу и народу Божјем. Христос се моли за своје ученике али, као што Он додаје, не „само за њих, него и за оне који због речи њихове поверују у мене“ (Јн 17, 20). Његова брига тиче се њиховог јединства и освећења у истини. „Посвети их истином твојом: реч твоја јесте истина... Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свет верује да си ме ти послао. И славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно, и да позна свет да си ме ти послао и да љубиш њих као што мене љубиш. Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света“ (Јн 17, 17–24).

Божје јединство и јединство народа

Очигледно се ова молитва не односи на будуће јединство Цркава, већ на очување тог јединства у слави која је предата апостолима и вернима у и *кроз* Христа⁴. Заправо ова молитва има две главне теме: 1) јединство ученика и свих оних који ће поверовати у Христа кроз апостолску проповед и 2) њихово учествовање у Божанској слави. Ове две ствари су очигледно међусобно повезане, а верујем да оне сачињавају и чврсто тло за теологију

3 Отуда често дајемо изјаве попут ове: „Апостолска проповед је заштићена унутар целокупног еклисијалног тела“, или „народ Божји је у својој целости носилац Предања“, и тако даље.

4 Види коментаре св. Григорија Ниског у: *In Illud, tunc ipse Filius Subjicietur...*, PG 44, 1321aff.

народа. Главна карактеристика ове Христове молитве јесте Његова молба за јединством. Реч „један“ се понавља више пута у само неколико редова. Јавља се шест пута у четири стиха и то наглашава парадоксалну повезаност између Божјег јединства и јединства оних људи који су поверовали у Христа. Заправо, Христос истиче реалност заједничарења са Богом као *sine qua non* услов човековог битија и јединства свих верних. Заједница са „Једним“ је једина спона која повезује све људе у непоновљиво јединство⁵. Другим речима, јединство народа Божјег се не схвата као аутономна и затворена реалност, већ као непрекидно и динамично учествовање у Божанској пуноћи и јединству. Или, казавши то другим речима, Божје јединство преображава људску мноштвеност у хармонично сагласје. Божје јединство покрива сваки вид еклисијалног живота, јер „у једном телу имамо многе уде“, „тако смо многи једно тело у Христу“ (Рим 12, 4–8). Не могу наћи ни једно друго карактеристичније и јасније објашњење овог места од речи св. Игнатија Богоносца које он упућује Филадельфијцима: „Зато, старајте се да (сви) учествујете у једној Евхаристији (Литургији), јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша за сједињење крви Његове, један (је) жртвеник, као што је и један епископ заједно са свештенством и ђаконима, мојим саслужитељима – да бисте све што чините чинили по Богу“⁶.

Стари и Нови Израил

У својој једноставности аргумент св. Игнатија разјашњава да је јединство народа могуће једино кроз Божје јединство. Окупљање народа Божјег у једну синагогу јесте отуда заједница – *κοινωνία* – према слици Божанске заједнице. Народ Новог Израиља сачињава нову, нераскидиву целину, јер Бог слободно и вољно, превазилазећи своју трансцендентност, твори нову личносну заједницу са човеком. У Старом завету однос између Бога и народа био је једна врста односа који се своди на судјекат–одјекат. Бог је деловао скривајући се иза вела људске историје. Он је говорио извана; Његова реч била је један спољашњи позив: „Слушајте ово сви народи, чујте сви који живите у васељени; земнородни и синови људски, богати и

5 „Μίαν οὖν τινὰ καὶ ἀπλὴν τῆς εἰρηνικῆς ἐνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν, ἐνούσαν ἅπαντα ἑαυτὴ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις, καὶ διασώζουσιν πάντα ἐν ἀσυχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμυγῇ καὶ συγκεκραμένῃ“. Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 949c. Ово јединство се често назива *ἐνοείδεια* у списима Ареопагита, нпр. јединство једног облика, једна и иста врста и карактер.

6 Поглавље 4. Превод преузет из *Дела айосѿолских ученика*, Врњачка Бања–Требиње, 2002, 255. Превео са грчког изворника еп. Атанасије Јевтић.

сиромашни“ (Пс 48, 1–2). Тако је заједница у Старом завету била резултат послушности гласу Божјем који се јављао као један спољашњи закон, заповест или пророчко сведочење. У Новом завету јединство народа је резултат *symbiosis* и *enoikisis* (симбиозе и усељења) Бога који живи међу људима (Јн 1, 14). Суштинска разлика између Старог и Новог Израиља лежи у радикалном прелазу са односа ‘субјекат–објекат’ на однос учествовања или заједничарења. Ово значи да Бог у Новом завету више не дела у оквиру људске историје као један спољашњи фактор, већ Он Сам ступа на сцену људске историје и постаје централна личност (у њој). Ово је значење речи „ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“. На тај начин, својом јединственом кенозом Сам божански Логос се уипостазирао у историју. Кроз Своје самоиспражњење и унижење, Он је укључен у људску историју на личан и непосредан начин. Зизиулас говори о „егзистенцијалној умешаности“⁷ Бога у људску историју. Ова „егзистенцијална умешаност“ Бога омогућава превазилажење закона истином. У овом смислу ап. Павле говори о искупљењу (ἐξαγορά) оних који су били под законом (Гал 4, 5). Од тада се Нови Израиљ нашао у потпуно новој ситуацији, насталој захваљујући Божјем кенотичком излажењу и Његовом искупитељском усељењу у човека. Очигледно да ово значи да јединство новог народа Божјег произлази из личносне заједнице коју је створио оваплоћени Логос. Божански Логос је постао спона која уједињује, која окупља људе „са четири ветра“ или „краја света“.

Божанска и људска екстаза

У свом покушају да нагласе везу између Божјег јединства и јединства новог народа, Ареопagit и св. Максим Исповедник говоре о Божјем екстатичком делу. Ова божанска екстаза је схваћена као Божја делатност и као Његово обитаване у срцу људске реалности. Тако оваплоћење указује на излазак Бога из самог Себе, као и на Његово истовремено остајање унутар Себе, како би превазишао постојећи јаз између Бога и човека. Ова екстаза или Божји покрет се схвата у значењу Божанске љубави. „Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединородног дао“ (Јн 3, 16).

Божја екстатична љубав се не може ни са чим упоредити, јер је то љубав која надилази људско искуство. То је љубав која уједињује и спаја, дијаметрално је супротна људској љубави која је „делимична, физичка и разједињеног квалитета“. Док је Божја љубав „беспочетна“ и „бескрајна“, она која се креће „у непрестаном кругу: за Добро, из Доброг, у Добром и

7 Ј. Д. Зизиулас, „Ауторитет Библије“, у *Екуменска ревија* [Ecumenical Review], XXI 1969, 162.

према Добром“, људска љубав је „лажни лик“ или једно „одрицање“ праве љубави⁸. И аутор Ареопагитских списа и св. Максим Исповедник радије користе израз *έρως* када говоре о Божјој љубави. Сматра се да је израз „чежња“ „божанскији“ и да боље осликава чињеницу да је Бог, иако непокретан у Себи, начинио покрет да ослободи човека из његове раздвојености и усамљености. Тако је Бог у својој чежњи изашао из Себе Самог, и пошто се ипостасно сјединио са људском природом, без мешања, Он преноси Божанско јединство на људски ниво. Екстатички „излазак“, такође, оваплоћеног Логоса чини онтолошку основу онога што називамо „једно тело“. Тиме човек у и *кроз* Христа има могућност да учествује у савршеном Божјем јединству и јединственој заједници љубави. Ово је, верујем, и значење Христових речи: „Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“. Божји излазак установљује могућност и почетак људског излажења из себе како бисмо се сусрели са Божјим Ти и остварили личну заједницу са Њим. Тако, у и *кроз* Христа, оваплоћену Реч, имамо узајамну екстазу. Бог се покреће *кроз* чежњиви излазак ван како би покренуо (усмерио) човека према Себи. Истовремено Он је и Онај који чини јединствену и екстатичну чежњу и објекат љубави. Он је и љубав – *έρως* и онај који је љубљени – *εραστόν*. Као *έρως* он излази из Себе, а као *εραστόν* је покретачка снага која води ка Њему; они који су способни да ово чине примају Његову љубав⁹. У овом богословском контексту могу се разумети речи св. Игнатија: „Онај кога љубих се разапел“ (ο *εμὸς έρώς εσταύρωται*)¹⁰. Из ове перспективе треба да читамо речи апостола Павла: „А живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2, 20)¹¹. Божји екстатички покрет према човеку и човеков слободни одговор као покрет љубави према Господу, који је такође екстатички, управо твори заједницу која је Нови Израил. Заједница новог народа у Христу јесте на тај начин сусрет који произлази из двоструког покрета, и Бога и човека. Кеноза Логоса јесте обухватање и уједињење људске природе, која је због греха постала подељена и распарчана. Као таква она (кеноза Логоса) конституише простор (*locus*) у коме сваки људски его (ја) може да гради свој сопствени лични и јединствени однос са Богом. Али, требало би још једном подвући на овом месту да нова заједница не претпоставља само „излажење“ Бога, него, такође, и „излажење“

8 *De Divinis Nominibus*, PG 3, 709bc. 712d.

9 „Ὡς μεν έρώς υπάρχον το θείον και αγάπη κινείται, ως δε εραστόν και αγαπητόν κινεί προς εαυτό πάντα τα έρωτος και αγάπης δεκτικά“. Св. Максим Исповедник, *Ambiguum Liber*, PG 91, 1260c.

10 *Ad Rom* 6. Види такође Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 709b.

11 Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 712a.

човека. Човек мора да одговори на Божју понуду нудећи слободно себе (своју сопствену егзистенцију) Њему који је постао „проклетство“ (Гал 3, 13), како би поново успоставио изгубљену заједницу човека са Творцем. Мислим да је у вези са овим важно истаћи да човек, на одређени начин, предаје своје ближње заједно са самим собом кроз своје слободно посвећење Богу. Слободно приношење једног проузрокује и изазива и приношење других. То је изазов који подстиче друге да чине исто. Другим речима, приношење једног доприноси развоју и расту целокупног Тела Цркве и њеног сазревања. У овом смислу приношење једног постаје еклизисјални чин од католичанског значаја. Тачније, ово приношење од стране једног јесте оно што одводи приношењу осталих, а које имамо на уму када певамо на Св. Литургији: „Сами себе и један другог и сав живот свој Христу Богу предајмо“.

Личност Оца као узрок божанског јединства

Разматрајући питање о јединству народа, треба ставити још неколико примедби које могу додатно расветлити ову тему. Прва тачка која заслужује да јој се прида подробније тумачење јесте веза између Божјег јединства и јединства народа Божјег. Питање је јасно постављено, као што је већ Христос истакао: „да буду једно, као што смо ми једно“. Божје јединство је модел (образац) јединства народа. Заправо, народ може бити један само зато што је Тројични Бог пуноћа јединства¹². Допустите ми да овде начиним догматску анализу. У предању грчких отаца обично стоји да је извор, почетак и возглављење унутартројичног јединства – Личност Бога Оца. На тај начин јединство Божје се схвата као „лична“ димензија. Један Бог није недостижна божанска природа, већ је то Отац, који је узрок постојања

12 У животу надсуштаствене и животворне Тројице, јединство се јавља не као нека додатна или сложена категорија, већ као потпуно радикална реалност која је изнад свих спајања и подела. Број „Један“ као аритметичка категорија је недовољан да прикаже Божанско јединство. Јединство као математички концепт претпоставља мешање. Али ми знамо, објашњава св. Јован Дамаскин, да само они који су „састављени из несавршених делова морају да се мешају“. Такође знамо да „је мешање почетак дељења“. Међутим, не постоји ништа унутар Тројичног живота што није савршено, или што је сложено, или што води одељивању. Три Божанске Ипостаси су апсолутно савршене и стога се не може јавити никаква подела међу Њима. Три божанске Личности су уједињене на такав начин „не да би се мешале, већ да би се предавале једна другој и да имају своје биће једна у другој несливено и неразлучно“. Док је свака божанска Личност савршена у Себи и има свој сопствени начин постојања, истовремено „свака од Њих се односи према другима онолико блиско колико и према самој Себи“. *De Fide Orthodoxa*, Lib. I, PG 94, 824a–828c.

другим двома божанским Личностима. Отац, као први међу Личностима, (пре)даје Себе другим двома божанским Личностима, рађајући Сина и исходећи Духа Светог, на тај начин остварујући јединствену заједницу која почива на Његовој власти. Ово „предаје себе“ морамо схватити као заједничарење божанске суштине Оца са Сином и Духом Светим. Екстаза Оца јесте дело слободе и љубави. То је лична кеноза, такорећи, једно „неиспражњиво испражњење“ (*akenotos kenosis*) Оца за добро друге две божанске Личности. Син и Дух Свети слободно одговарају на „изливање“ Очево љубави. Они нити узимају Очево љубав за сопствену корист, нити је отимају (Фил 2, 6), већ у љубави предају своје постојање и живот Оцу, као што је и Он предаје Њима. Ово предавање (*antidosis*) у љубави и слободи се пројављује као потпуна послушност Очевој вољи¹³. Мислим да је из овог што смо истакли јасно да узрок Бога и божанског јединства није божанска природа, већ Личност Оца. Божје јединство и унутартројични живот нису последице једне природе, већ постојања Оца кроз кога и Син и Дух Свети добијају своје постојање. „Све што Син и Дух Свети поседују“, каже св. Јован Дамаскин, „јесте од Оца, чак и само њихово биће; иако Отац није ни Син ни Дух Свети. И ако Отац не поседује одређену особину, не поседују је ни Син ни Дух: и кроз Оца, односно због Очевог постојања, постоје и Син и Дух, и кроз Оца који поседује квалитете и Син и Дух поседују исте“¹⁴.

Личност Сина као узрок еклисијалног (црквеног) јединства

Тако је у животу Свете Тројице Личност Бога Оца та која је једини узрок постојања друге две божанске Личности и према томе јединствени принцип бића Божјег. Личност Оца је онтолошка основа бића Божјег, заједнице Трију Личности. На исти начин је у Цркви Личност Оваплоћеног Логоса та која чини свако људско биће непоновљивом личношћу, тако што установљује заједницу личности по слици заједнице три божанске Личности. Оваплоћени Логос је пренео божанско јединство на људски ниво у виду личносне заједнице. Оваплоћени Логос постаје онтолошко начело нових људи. Ово значи да је могуће да постоји јединство људи јер постоји Христос. Личност Оваплоћеног Логоса је та која открива аутентичну личност човека и чини да је свако људско биће непоновљива личност у заједници са другим личностима. Шта ово значи? Шта подразумевамо када кажемо да Оваплоћени Логос открива аутентичну личност човека и оснива заједницу личности? На

13 Види мој чланак „Парадосис: Православно схватање предања“, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 4:1, 1983, 31.

14 *De Fide Orthodoxa*, Lib.I, PG 94, 824ab.

први поглед ми просто сматрамо да Бог Логос поново успоставља у својој Личности лик Божји који је био нарушен грехом, овим отварајући пут човеку да превазиђе своју отуђеност, изолованост и индивидуалност. Ово, такође, значи да успостављање јединства нових људи не може да постоји изван заједнице личности. Јединство људи (народа) није последица неког појединачног спољашњег учења. Уједињујућа снага људи није неко теоретско учење. Слично томе, ова јединственост није заснована ни на новом заједничком закону (поретку), са новим заповестима и правилима. Хајде да поново размотримо ову тему: јединственост људи Новог завета лежи у чињеници да $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ постоји само као заједница личности. Његово јединство се не сме схватити у смислу људског слагања (усаглашености, сложености), нити чак метафизичког веровања, већ као возглављење у јединственој Личности оваплоћеног Логоса. У крајњој анализи ово значи да ако постоји јединство, то је зато јер је обнављање људске личности извршено у Христу. Апостол Павле је ово добро истакао у Посланици Ефесцима: „А сад у Христу Исусу, ви који сте некад били далеко, постадосте близу крвљу Христовом. Јер Он је мир наш, који и једне и друге састави у једно и разруши преграду која је растављала, то јест непријатељство, укинувши телом својим закон са његовим заповестима и прописима, да оба сазда у самоме себи у једнога новог човека, стварајући мир; и да помири са Богом и једне и друге у једном телу крстом, убивши непријатељство на њему... Тако, дакле, нисте више странци ни дошљаци, него сте суграђани светих и домаћи Божји“ (Еф 2, 13–19).

Овај одељак ап. Павла се, пре свега, односи на незнабошце који су „сунаследници и сутелесници и судеоници“ обећања Божјег у Христу према Јеванђељу (Еф 3, 6). Ово је, такође, значајно и за боље разумевање јединства личности у једном телу Цркве. Ствар је у томе да су у Личности Христовој све разлике и подељености укинуте. А ми знамо да је трулежност људске природе последица опадања од првобитног, Богом установљеног, јединства. Хајде да још мало разрадимемо ово.

Уједињујућа енергија Створитеља

Свесни смо да када говоримо о стварању подразумевамо да Бог, слободно и из љубави, употребљава своју Личносну способност да ствара потпуно нова бића. Стварање *ex nihilo* указује на то да је Бог створио реалности које су (потпуно) изван Његовог сопственог Бића. Али иако је Он створио реалности изван Себе и упркос чињеници да постоји „бесконачна“ дистанца, или пре онтолошки јаз ($\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$), између природе Божје и створених бића,

Божја намера није била да створи бића која неће учествовати у Његовој слави. „Јер Бог“, објашњава Дамаскин, „Који је добар и изнад сваког добра, није налазио задовољење у самосагледавању, већ је Његова неизмерна доброта пожелела да одређене ствари настану и уживају у Његовим даровима и деле Његову доброту, Он је све привео у биће, створио је све видљиво и невидљиво. Тако чак и човека који је спој видљивог и невидљивог“¹⁵. Овај онтолошки јаз између нествореног Бога и Његових створења бива превазиђен Божјом љубављу и Његовим непрестаним одржавањем (у постојању) свега створеног. Ово значи да упркос чињеници да Бог ствара бића изван Себе још увек постоји снажна веза између Њега (самог) и твари. Бог укида бескрајну удаљеност између нествореног и створеног Својом уједињујућом и савршеном енергијом која све испуњава (прожима). Поново морам да цитирам св. Јована Дамаскина који говори о: „Божанском утицају и деловању“, који је у себи „један и прост и невидљив... јесте и многобројан без дељења међу разделенима, и окупља и преображава разделене у своју сопствену једноставност. Јер све створено жуди за тим и у томе има своје постојање. Он такође даје свим стварима биће према неколико њихових природа, и сам је биће ствари које постоје, живот живих, разум разумних, мисао мислећих. Али је сам по себи изнад разума и ума и живота и суштине“¹⁶. Првобитни призив створеним бићима имао је за циљ јединство створеног са Творцем. И иако се створено, према својој природи, налази изван Бога, његов призив и крајња судбина јесу постојање у заједници са Богом и учествовање у Његовој доброти. Овде треба истаћи да се веза између створеног и нествореног мора схватити не само у смислу зависности, већ и Божјег проницања универзума и Његовог држања и садржавања. Божја сила ствара, држи у јединству и уједињује сва бића. Св. Григорије Ниски је врло експлицитан по овом питању: „Божја моћ“, говори он, „искусно и мудро, пројављује се у створењима, и прожимајући све, присаједињује делове целини, и употпуњује целину деловима, и једном силом држи заједно читав свемир“¹⁷. Бог Творац држи сва створена бића заједно у постојању и у јединству и заједници са Самим собом. Бог „извор лепоте и свега доброг“, додаје Ареопагит, „јесте узрок свега (ποιητικόν αἰτίου), и покретач свега, и држи све заједно у љубави Своје лепоте... и међу ство-

15 Исто, Lib. II, PG 94, 864c–865a.

16 Исто, Lib. I, 860c.

17 *О души и васкрсењу*, PG 46, 28a. За детаљнију расправу погледај D.L.Balas, *Μετνοσία Θεού. Човеково учествовање у Божјем савршенству према св. Григорију Ниском*, Рим 1966, 115–120.

реним бићима не постоји ништа што не учествује у Богу и у лепоти¹⁸. Једна од карактеристичних особина нестворене силе јесте „да прожима и шири се у сваки део природе створених бића“¹⁹. Мада тема Божјег испуњавања и прожимања Његових створених бића има једну философску позадину, наиме стоичку и неоплатонистичку²⁰, светоотачко разумевање ове теме иде даље од философских достигнућа. Јединство је од стране отаца схваћено у потпуно библијском и богословском смислу. Они нису о томе говорили у духу спекулације, већ увек и непрестано у оквирима сотириолошког значења (контекста). Заправо божанско „излагање“ и Божје деловање, Тројична љубав, јесте та која позива створена бића да учествују у божанском јединству и слави.

Деструктивни карактер греха

Првобитно јединство и повезаност (συνάφεια) читавог створеног света са Богом, симфонија (σύμφοια) свих бића једних са другима нарушена је грехом. Како бисмо боље схватили јединство народа Божјег, неопходно је рећи неколико речи о деструктивном карактеру греха. Грех уводи несклад и пометњу у створени свет. Чак и материјални свет подлеже дејству греха. Грех се у светоотачкој антропологији схвата као катастрофа изазвана слободном вољом мислећих бића. Одступање је то које је проузроковало да цео свет отпадне од свог Творца. Првобитни призив односио се на јединство, али грех је увео поделу.

Чињеница је да је грех стално раздвајање, распадање и укидање јединства које је Бог створио. Грех је одвајање и разарање хармоније створеног. Аутор Ареопагитских списа говори о греху као о „нехармоничном мешању супротних елемената“²¹. На тај начин, у условима греха, човек бива одвојен од Бога као и од свог ближњег. Ово у крајњој анализи значи да су сада сопство и мржња уведени уместо љубави према „другим“ људима. У том смислу Жан Пол Сартр је говорио о другоме као о „паклу“ и „греху“. „Мој првородни грех је постојање другог“²². Стање греха (палости) упућује на то да човек не схвата себе више као личност која је у односу са Богом и другим

18 *De divinis Nominibus*, PG 3, 701c–704b.

19 *Catech. Or.* (Православне катихезе), издао J. H. Srawley, 118, 10–119, 3. PG 45, 80d.

20 Погледај J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St. Paul*, Louvain 1960, 461–468, 463–466. Види, такође, D. L. Balas, *op.cit.*, 117.

21 *De Divinis Nominibus*, PG 3, 809bc.

22 *Биће и ништавило. Феноменолошки есеј о православљу*, превео Х. Е. Барнс, Њујорк, 1956, 352.

људима, већ као индивидуу. Под тешким бременом простора и времена, човек као индивидуа следи свој сопствени пут који не одводи никуд. Идеал „моје постојање за друге и постојање других за мене се схвата као илузија или пре као услов за вежбање у лажи²³. Из ове перспективе човек је диће „које је оно што није и које није оно што јесте“²⁴. У стању греха први човек, уместо да буде „диће за“ друге (Хајдегерово „mit sein“), затиче себе у стању потпуне изолованости – „источно од Едема“ (Пост 3, 24). Речи Господње које су му упућене: „у зноју лица свога јешћеш хлеб“ (Пост 3, 19), описују трагедију супротстављања и одвајања од Бога. На овај начин је слободним пристанком на грех првобитна веза између човека и Бога уништена. И тако је човек, уместо да љуби Бога и буде Његов слуга, у свету за који је био назначен као пророк, свештеник и цар²⁵, постао странац.

Другим речима, грех се састоји од ограничавања човека на његову индивидуалност. То је свођење људске личности у оквиру њеног сопственог постојања. Тако кроз грех човек постаје странац у односу са Богом, странац у свом односу са „другим“ људима, странац чак и према самом себи. Грех, као растављање и одвајање, проузрокује растројење и разарање саме људске личности. Грешан човек је другим речима подељена личност. Првобитна и природна целовитост људске личности је нарушена и разорена грехом. Не могу наћи ни једно јасније објашњење поделе људске личности од оног које је изложио ап. Павле: „Јер добро, што хоћу, не чиним, него зло, што нећу, оно чиним. А кад чиним оно што нећу, већ не чиним то ја, него грех који живи у мени... Али видим други закон у удима својим који се бори против закона ума мојега, и поробљава ме законом греха који је у удима мојим. Ја јадни човек! Ко ће ме издати од тела смрти ове?“ (Рим 7, 19–24).

Обнављање људске личности

Растројење људске личности утиче и на саму структуру човековог бића. То је, како би рекао св. Григорије Ниски, истинска „анализа“ човека²⁶. Првобитно јединство душе и тела постало је кроз грех коледљиво и непостојано. Укратко, грех поништава човека као личност. Ово раздвајање самог његовог бића омогућава му да води подвојен и нецеловит живот само за себе и на тај начин одузима му могућност живљена у заједници

23 Исто, 88.

24 Исто, 100.

25 Види Г. Флоровски, „Тама ноћи“, у *Сїварање и сїасење*, Белмонт, Масс., 1976, 85.

26 „Εἰς γὴν διὰ τῆς ἀμαρτίας ἀναλυθέντος“. *In Illud...*, PG 44, 1312a.

са другима и са Богом. Једино кенозом Личности Логоса Божјег остварује се нова твар и обновља људска личност. св. Григорије Ниски користи израз ἀναστοιχείωσις (пресастављење, пресаздање) да истакне радикалну промену која се догодила у самој структури људског постојања. Обнова или, боље речено, поновно успостављање људске личности долази од Личности оваплоћеног Логоса, чиме је уследило и обнављање изворне κοινωμία-е. Као што је и зло „ушло у мноштво личности кроз једног човека на наредне генерације“, слично томе се „добро урођено људској природи дарује сваком човеку као једној целини“²⁷. Св. Максим Исповедник воли да то објасни тиме „да оно што је било апсолутно непокретно по природи се покренуло и да се Бог оваплотио како би спасао изгудбљеног човека“. Спасење се схвата у смислу сједињења раздвојене људске природе. Тако је дожански Логос, својом кенозом успоставио пређашњу складност у природи. Узимањем људске природе на Себе Христос повезује раздвојене делове наше природе не би ли поново успоставио једну савршену целину²⁸. Заиста, Христос је тај који окупља све заједно у једно (Еф 1, 10).

На овом месту волео бих да подвучем чињеницу да је уједињење раздвојене људске природе Божји акт који је „личан“: дозволите ми да ово укратко разјасним. Претходно сам у овом чланку покушао да објасним, следећи отачко учење, да је узрок Божјег јединства Личност Оца, а не непричасна Божанска суштина. Такође сам, аналогно овоме, покушао да објасним да јединство народа Божјег почива на Личности оваплоћеног Логоса. Ово значи да јединство, и као унутартројична заједница и као заједница људи у Христу, није једна „онтолошка неопходност“; она није условљена ни Божјом природом као оном која се тиче јединства у Богу, нити људском природом као оном која се тиче јединства у Цркви. Народ није један зато што сви припадају и деле исту природу, већ зато што кроз лично унижење друге дожанске Личности, они (народ, људи) сами постају личности, тако што на личан начин учествују у Христовом животу. Личност Христова, а не безлична суштина, јесте та која обнавља људске личности. Појам „личности“ јесте основно хришћанско учење које почива на истини

27 Исто, 1312ab.

28 „...Κινείται το πάντη κατά φύσιν ακίνητον, και Θεός άνθρωπος γίνεται, ίνα σώση τον απολόμενον άνθρωπον, και της κατά το παν καθόλου φύσεως δι' εαυτού τα κατά φύσιν ενώσας ρήγματα, και τους καθόλου των επί μέρους προσφερομένους λόγους, οis η των διηρημένων γίνεσθαι πέφυκεν ένωσις, δείξας την μεγάλην βουλήν πληρώση του Θεού και Πατρός, εις εαυτόν ανακεφαλαιώσας τα. πάντα τα εν τω ουρανώ και τα επί της γης, εν ω και εκτίσθησαν. Αμέλει τοι της καθόλου των πάντων προς εαυτόν ενώσεως, εκ της ημών αρξάμενος διαίρέσεως γίνεται τέλειος άνθρωπος, εξ ημών δι' ημάς καθ' ημάς...“. *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1308d–1309a.

да је Бог личност и на чињеници да је човек створен по лику Божјем не да би остао затворен у самога себе, већ да би учествовао у божанском животу заједно са другима. Мада је израз *prosopon* добро познат у класичној Грчкој, он једино у хришћанској мисли, тачније у грчком светоотачком предању, налази свој богословски садржај. Ни у Аристотеловом систему, нити у Платоновој философији, нити код стоика, чак ни у обнови платонске традиције у средњем веку и у неоплатонизму, појам „личности“ није стекао задовољавајуће и право значење. Немогућност грчке философије да пружи позитиван одговор на питање личности лежи у чињеници да се личност схвата искључиво као људска и створена реалност. Према грчким философима, личност је ограничена унутар времена и простора. Увек је под тешким јармом времена и простора које тегле људи свих генерација. Чак су и сами богови представљени као заточеници овог двоструког јарма. Тако људска личност, вукући време и простор, постаје један трагични феномен. Античка трагедија живо описује драму људског бића које терано неком невидљивом силом, следи пут патње, жалости и бола. Коришћење маски у грчким трагедијама не изражава ништа друго до човекову јаку жељу да се ослободи и превазиђе своју судбину. Антички свет нам приказује обезличеног човека, безнадежног и умирућег, који је под јармом времена и простора непрестано у самртничким мукама, а ипак не умире. Ово је људско биће које је поробљено грехом и смрћу. Можемо говорити о греху као о сили која обесправљује човека као аутентичну личност. Св. Григорије Ниски говори да је човек грехом заменио лик Божји, тј. своју истинску личност, маском (*προσωπεῖον*)²⁹. Хришћанско Јеванђеље је оно које објављује истинску вредност људске личности. У и кроз Јеванђеље људска трагедија је преображена у нову реалност. Ово преображење се схвата у смислу обнове оног што је скривено и помрачено у људској личности. Св. Григорије Ниски помиње „поново осликану и обновљену икону Божју“³⁰. Тако значај и јединственост Јеванђеља леже у чињеници да је човеков безизлазни положај, приказан у грчким трагедијама, превазиђен. Кроз све животне патње и страдања човек може сада да чује охрабрујући глас Божји показан у телу: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити. Узмите јарам мој на себе и научите се од мене; јер

29 *De Hominis Opificio*, PG 44, 193с. За даљу дискусију на тему „личности“, види: Х. Јанарас, *Το Οντολογικόν Περιεχόμενον της Θεολογικής Εννοίας του Προσώπου*, Атина, 1970. Ј. Зизиулас, „Од маске до личности“. *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977.

30 Види моју књигу: *Последице њада и дања новога рођења (Према антиројологији Св. Григорија Ниског)*, Атина 1973. (на грчком), 165–169.

сам ја кротак и смирен срцем, и наћи ћете покој душама својим. Јер јарам је мој благ, и бремене је моје лако“ (Мт 11, 28–30).

Јединство народа, јединство личности

Закључак који покушавам да изведем јесте тај да је јединство народа Божјег јединство личности. Ово прецизније значи да јединство тела Цркве није резултат сапостојања одређених индивидуа које прихватају исте теоријске или моралне принципе, већ је оно заиста заједница свих оних који слободно учествују, сходно томе колико им је даровано, у животу божанских Личности. Заправо свети оци појам личности схватају првенствено као богословски појам. У крајњој анализи ово значи да је изван Бога идеја личности само једна илузија. Другим речима, аутентична (истинска) личност јесте нестворена реалност.

Зато што је личност нестворена реалност, она је апсолутно слободна од сваке нужности, чак и од „нужности“ (ако се можемо тако изразити) сопствене природе. У овом богословском контексту можемо разумети преданост грчких отаца да непрекидно инсистирају на томе да је узрок божанском јединству Личност Бога Оца, а не заједничка божанска суштина. Личност Оца је гарант светотројичног јединства, јер Он слободно даје сопствену природу Сину и Светом Духу, на тај начин установљујући личносно и непоновљиво божанско јединство и заједницу.

И поново се, у овом богословском контексту, може боље разумети чињеница да је у свом самоиспражњењу вечни Бог Логос живео међу нама слободно како би у својој богочовечанској Личности остварио васпостављење (αποκατάστασις) људске личности. Ово другим речима значи да је јединство и заједница личности у Цркви могућа захваљујући томе што је друго лице Свете Тројице постао један од нас узевши на Себе једну, конкретну и посебну људску природу. Тако је Бог Логос који је исте суштине са Оцем кроз своје божанство, постао исте суштине и са нама кроз своје човештво, пресаздао је људску личност и пренео божанско јединство на људски ниво. Зато је јединство људи, како смо већ закључили, одраз и лик божанске заједнице; или, да то много прецизније искажемо, јединство народа Божјег је богочовечанско (теандрично). Сматрам да на одређени начин можемо видети богочовечански карактер народа Божјег у самим Христовим речима, које су сачуване код јеванђелиста Јована: „Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн 17, 23).

У светлу онога што је до сада речено, мислим да је јасно да је истински домет људске личности откривен у и *кроз* Христа. Такође верујем да је

јасно да јединство народа Божјег, ова посебна заједница личности, јесте могућа једино „*εν Χριστώ*“. Једино нам се у Христу пружа могућност да видимо ко је Бог, како у Његовој личности тако и кроз Његов однос према нама. Стога је ово „*εν Χριστώ*“ неопходна претпоставка јединству људских личности у једном Телу Цркве. Тако „*εν Χριστώ*“ не значи да је заједница народа Божјег само једна хуманитарна организација нити чак друштво верника, већ је она заиста тело оваплоћеног Бога; тело које је присутно у својој целости кроз непрекидно присуство Христа и Духа Светог у људској историји.

Јединство у Духу Светом (вера и свете тајне)

Чињеница да је Христос присутан усред свог стада у сваком историјском „сада“ очигледно указује на то да се јединство народа не заснива на неком апстрактном слагању (договору), већ на непосредном и личном односу. Овај однос изграђује Дух Свети, кроз веру и свете тајне. „Јер се једним Духом сви ми крτισмо у једно тело“ (1 Кор 12, 13). „Јер један је хлеб, једно смо тело многи: пошто се сви од једног хлеба причешћујемо“ (1 Кор 10, 17). „Једно тело, један Дух... један Господ, једна вера, једно крштење“ (Еф 4, 4–5). На тај начин, вером и светим тајнама, Христос у Духу Светом преузима наше личне егзистенције и допушта нам да будемо у заједници са Њим, тј. да егзистенцијално учествујемо у Његовом сопственом животу. У овом смислу јединство тела Цркве није једнострано јединство, нити је безусловно дато, већ изискује личну човекову афирмацију на исто тако лични позив упућен од стране Бога. Христово личносно укључивање у људску судбину позива наше сопствене судбине да буду утеловљене у Његово тело. Обнављање људске егзистенције и јединство „новог човека“ остварују се на личном нивоу чином прихватања Христовог живота и посебно његових кључних момената, тј. смрти и васкрсења. Зато човек, да би пренео на свој живот јединство остварено у Личности оваплоћеног Логоса, мора егзистенцијално да прихвати једном за свагда догађај Христове смрти и васкрсења. „...Сви који се кртиме у Христа Исуса, у смрт његову се крτισмо. Тако се с њим погребосмо кроз крштење у смрт, да би, као што Христос устаде из мртвих славом Очевом, тако и ми ходили у нови живот“ (Рим 6, 3–4). На тај начин се кроз крштење живот и васкрсење – који су постигнути Христовом добровољном смрћу, остварују у самој човековој егзистенцији. Пролажењем кроз тајну Христове смрти и васкрсења, сваки верник се облачи у Христа. Очито да је смрт верника у крштењу символ и подражавање праве смрти. И мада смрт није реална

већ само њена слика, последице које следе јесу реално превазилажење смрти. У овоме лежи тајна васкрсења човека и његово прослављање у Цркви. Кроз ово подражавање и симболизам човек прима дарове васкрсења. Интересантно је подсетити се у вези са овим на оно што нам је оставио записано св. Симеон Нови Богослов. Иако св. Симеон следи предањско учење отаца о св. тајни крштења и препознаје је као чин терапије (излечења), препорода и обновљења човека, он такође говори о другом крштењу које назива „крштење у Духу Светом“. Ово друго крштење јесте стање (период) хришћанског живота које обезбеђује и остварује дејство св. тајне крштења. Друго крштење потврђује јединственост и значај првог. То је такорећи сведочење или непрекидно присуство дарова добијених крштењем. Заправо ово друго крштење није ништа друго до покајање које пружа сваком хришћанину дубоко поимање његове хришћанске савести и већу свест о Христу као Господу и Спаситељу³¹. Ово крштење у Духу Светом претпоставља личну кенозу верника кроз покајање и заиста оно је средство за достизање у Духу Светом крајњег циља, тј. обожења.

„Покажи истинско покајање“, објашњава св. Симеон, „у свим својим делима и речима, како би могао да задобијеш благодат Светог Духа. Јер овај Дух, када сиђе на тебе, постаје као сноп светлости на теби, који те потпуно испуњава на један неисказив начин. Пошто те обнавља, мења те од пропадљивог у непропадљивог, од смртног у бесмртног, од сина човечијег у сина Божјег и бога по усыновљењу и благодати“³². Од велике је важности за наше изучавање да овде сагледамо на који начин св. Симеон повезује крштење у Духу са јединством народа Божјег. Његово објашњење је у основи синтеза новозаветног материјала, а јединство о коме говоримо је приказано као Светотројични (начин) живот(а). Како би објаснио свој став, св. Симеон користи пример куће, врата и кључ(ев)а. Кључ од врата, објашњава он, јесте Дух Свети, „јер кроз Њега и у Њему ми смо прво просветљени умом. Очишћени смо и просветљени светлошћу познања; крштени смо одозго и поново рођени (уп. Јн 3, 3–5) и постали смо деца Божја“³³. Врата куће јесте сам Син, „јер Он каза, Ја сам врата; ако ко уђе кроза ме спашће се, и ући ће и изићи ће, и пашу ће наћи“ (Јн 10 7, 9)³⁴. Нај-

31 *Discourses*, XXXII, 77–84. Sources Chretiennes, 113, ed. В. Кривошеин, 244.

32 *Discourses*, XXXII, 78–85. Op.cit., стр. 244. Енглески превод је преузет из књиге *Свети Симеон Нови Богослов. Класична дела Западне духовности*, превео С. Ј. de Catanzaro, Њујорк 1980, 337.

33 *Discourses*, XXXIII, 153–157, 260. Превео К. Ј. Де Катанзаро, 343. Види такође, исто, 97–99, 256. Превод 341.

34 Исто, 95–96, 256. Превод 341.

зад, сама кућа је Отац. Христос је о овоме говорио када је рекао: „у кући мога Оца многи су станови“ (Јн 14, 2)³⁵. Св. Симеон је овде јасно истакао да се учествовање у божанској слави постиже у и *кроз* Духа Светог. Он користи ову слику како би увео човека у дубљи смисао важности крштења у Духу. Према њему, кључна ствар коју треба урадити јесте схватити да једино у и *кроз* Духа Светог ми познајемо Бога, постајемо Његова деца и сапричасници Његове незалазне светлости. Управо ово присуство Духа Светог у људској личности конституише њено божанско усиновљење и унутрашње преумљење. У овом контексту можемо схватити речи ап. Павла: „него сâм Дух се моли за нас уздисајима неизрецивим“ (Рим 8, 26) и поново, „посла Бог Духа Сина својега у срца ваша, који виче: Ава, Оче!“ (Гал 4, 6). Имајући на уму оно што смо овде истакли, доћи ћемо до закључка да је Дух Свети послат свету, у име Сина, да сведочи (Јн 5, 23) и да приводи људе к Њему и кроз Њега Оцу светлости. „У богословском речнику“, говори св. Симеон, „користимо појам куће за Сина, као што користимо и за Оца, јер је Он (Христос) рекао: *као ти, Оче, штио си у мени и ја у њима, и они у мени и ја у теби, Оче, да можемо бити једно* (уп. Јн 17 21. 23), заједно са Духом Светим. Такође, Господ говори: „Уселићу се у њих, и живећу у њима“ (2Кор 6, 16). *И њему ћемо доћи и у њему ћемо се насити*“ (Јн 14, 23) Духом Светим“³⁶.

Мада не само у тројичном богословљу св. Симеона Новог Богослова, већ такође и у целокупном светоотачком предању постоји чврсто сведочење да Дух Свети омогућава целовитост раздвојених људи и обнову разједињене људске природе. Утешитељ улази у свет како би био уједињујућа сила новог Царства, једна сила која води све вернике једној вери и једном Господу. У ствари сâм Дух Свети је уипостазирано (оприсутњење) царство(-а)³⁷, и Он (Дух Свети) чини од људи „царско свештенство“ и „народ свети“ (1Пт 2, 9). Тако, да цитирамо св. Максима Исповедника: „велики је и скоро безграничан број људи, жена и деце међусобно раздвојених и веома различитих родом и изгледом, националношћу и језиком, животом и узрастом (старошћу), умонастројењем и уметношћу, начином живота, обичајима и занимањима; научним знањем и положајем (чиновима), судбинама, карактерима и расположењима, који налазећи се у Цркви, од ње бивају наново рођени и пресаздани Духом. Она даје и дарује свима подједнако исти божански лик и звање, тј. да буду и да се називају Хри-

35 Исто, 100–101, 256. Превод 341–342.

36 Исто, 160–176, 260–262. Превод 343. (Овај део је погрешно преведен на енглески).

37 „Βασιλεία ζωῆς καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον“ св. Григорије Ниски, *Adversus Macedonianos*, ed. Ф. Милер, 102, 27–30. PG 45, 1321a.

стови. И још им Она дарује једну просту, недељиву и неразориву везу вере, која не дозвољава да се пројаве (чак ако и постоје) многе и безбројне разлике свакога, узводећи их све у свеопшност и сједињујући их у њој. Следствено томе, нико ништа не издваја од општега ради себе. Сви срastaју и сједињују се један с другим једном простом и неподељивом благодаћу и силом вере³⁸. Живот у Духу Светом претпоставља веру („који верује и крсти се биће спасен“, Мк 16, 16), сапостоји са вером („Овај Дух сведочи нашем духу да смо деца Божја“, Рим 8, 16) и истиче веру („И нико не може рећи Исус је Господ, осим Духом Светим“, 1 Кор 12, 3)³⁹. Ово значи да вера народа није прихватање одређених метафизичких аксиома, нити скупа правила датих људима на њихово морално усавршавање од стране Бога који ауторитативно дела изван људске историје. Вера укључује једно егзистенцијално слагање у Духу Светом. Она је „плод Духа“ (Гал 5, 23), харизма, на коју човек одговара на потпуно лични начин. „Наша вера, браћо“, узвикују православни патријарси Истока у својој чувеној Енциклици из 1848. године, „није од човека нити човеком“⁴⁰. И управо из овог разлога народ Божји, као целина поседује духовност која га чини „браниоцем (заштитником) вере“⁴¹. Веома је важно истаћи у вези са овим да се вера „у Духу Светом“ не схвата искључиво као поседовање њено на једном индивидуалном нивоу: она пре налази своју важност у контексту црквене заједнице. Другим речима, лична вера је у потпуној хармонији са вером католичанске Цркве. Ово значи да вера сваког од нас појединачно у телу Цркве постаје заиста православна онда када се поистовети са саборном свешћу Цркве и изрази као „јединство у вери“. Живот у Духу Светом, тј. живот личности које су повезане међусобно једним крштењем, једном вером и истоветношћу искуства, остварује се на евхаристијском

38 *Μιστήριότης*, I, PG 91, 665–8. Цитирано према В. Лоски, *Μυστική θεολογία Источне Цркве*, Плимут, 1957, 164–165. Превод преузет из *Μιστήριότης* св. Макасија Исповедника, IntRes verujem.org. Превео са грчког изворника еп. Артемије Радосављевић.

39 „...Η ομολογία της του Υιού Κυριότητος, εν Πνεύματι Αγίω τοις καταλαμβάνουσι γίνεται, πάντοθεν τοις διά πίστεως προσευγίζουσι προαπαντῶντος του Πνεύματος... αλλά την εις τον Κύριον προῦποκείσθαι πίστιν, δι’ ης η ζωτική χάρις τοις πιστεύουσι παραγίνεται... Αλλ’ επειδή και η διά του Υιού διακονουμένη χάρις ἡρτῆται της αγεννήτου πηγῆς, διά τούτο προηγείσθαι την εις το ὄνομα του Πατρός πίστιν ο λόγος διδάσκει, του ζωογονούντος τα πάντα“. Св. Грогорије Ниски, *Adversus Macedonianos*, ed. Ф. Милер, 103, 8–106, S. PG 45, 1321b–1325a.

40 J. H. Кармирис, *Доимайски и символички сјоменици саборне православне Цркве*, II, Грац 1968, 1002.

41 Исто, 1000.

сабрању. Евхаристијско сабрање јесте конкретна пројава заједнице са Богом у Христу и Духу Светом. То је остварење, кроз призив Духа Светог од стране Цркве, једног Тела. „Када се хранимо“, говори св. Никола Кавасила, „најсветијим Хлебом и пијемо дожанску Чашу, ми учествујемо у истом телу и истој крви коју је Господ наш узео и тако смо уједињени са Њим који се ради нас оваплотио, умро и васкрсао“⁴². Евхаристија је превладавање сваке раздвојености; она поново успоставља исконску симфонију између Бога и човека. У њој сваки учесник (причасник) постоји као личност у заједници и са Богом и са другим људима. Заједничарећи у хлебу и вину, човек истовремено постаје и причасник целог Христа, који „се ломи а не раздвојује“ и причасник читаве Цркве. Или боље речено, у Евхаристији сваки човек постаје *totus Christus* (потпуни Христос) и цела Црква. Тако Евхаристијски хлеб представља главну спону црквеног јединства. Заиста, Евхаристија је историјско остварење Христових речи: „Ја у њима и Ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн 17, 23). Човек, једући хлеб у условима пада „у зноју лица свог“ (Пост 3, 19), показује и заправо се држи своје изолованости и индивидуалности. Насупрот томе евхаристијски хлеб, силом Светога Духа, очувава јединство људских личности у Христу.

„И славу коју си ми дао ја сам дао њима“. Када наглашавамо чињеницу да Дух Свети твори јединство у Христу и када покушавамо да схватимо ово јединство у смислу заједнице, поново долазимо до кључног места уласка и пребивања Духа Светог у људској реалности. Испуњујући тело Цркве, Дух Свети конституише славу и величанство народа, јер је сам Дух Свети слава и величанство. У својој молитви за јединство Христос истиче своју повезаност са Духом и чињеницу да Његов однос са Оцем може бити Духом Светим, на један аналогни начин, пренет и на животе оних који Га следе. „Славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно“. „Сама Христова слава“, указује св. Григорије Ниски, „јесте Дух Свети који се даје Христовим ученицима изливајући се на њих, јер оно што је разасуто не може бити другачије уједињено осим у заједници Духа Светог“. Тако Христос Духом Светим дарује свој сопствени живот животима свих који желе и спремни су да Га приме. Једино Духом Светим приступамо Христу. „Ако пак неко нема Духа Христова, он није његов“ (Рим 8, 9). Дух је слава, као што је сам Христос истакао приликом обраћања Оцу: „Прослави мене славом коју сам имао са тобом пре стварања света“ (Јн 17, 5). Када св. Григорије Ниски тумачи овај део из Јовановог Јеванђеља, он даје следећа објашњења: „Логос је Бог који има славу Очево. Али зато што је у ове последње дане Он постао тело, јер је било неопходно телу да

постане оно што је Логос одувек (то јест да се обожи) сједињујући себе са Њим. А ово је заиста постигнуто када је тело примило то што је Логос имао још пре стварања света. А ово је ништа друго до Дух Свети, тај исти Дух Свети који постоји пре векова заједно са Оцем и Сином⁴³. Ако читамо Христове речи, „славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно“, у овом ерминевтичком контексту, можемо лако да увидимо у чему лежи кључни критеријум јединства народа. Тајна хришћанског постојања и заједнице се заснива и везује за лично и динамичко присуство у телу Цркве „Цара Небеског“, „Господа, Животодавца“. „А Дух (Свети) је Господ; а где је Дух Господњи онде је слобода. Сви ми пак који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“ (2Кор 3, 17–18)⁴⁴.

43 *In Illud...*, PG44, 1320d. Види такође *Adversus Macedonianos*, 108, 30–109, 1 5. PG 45, 1329ab. *De Oratione Dominica*, PG 44, 1157cd. *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, 466, 14–467, 17. PG 44, 1116d–1117b.

44 Св. Јован Златоусти, тумачећи ово место пружа следећа запажања: „...и не само да ми видимо славу Божју, већ се њоме и прослављамо. Као кад се чисто средро окре- не према сунчевим зрацима, оно онда такође исијава зраке, не на основу своје соп- ствене природе већ захваљујући сунчевој светлости; тако се и наша душа очишћује и дива сјајнија од средра, када прими зрак славе Духа Светог и просијава њиме. Стога, он такође, говори: „видевши као у огледалу светлост славе Божје, мењамо се у исту икону из славе у славу“, од Духа „долази и слава наша, она која је створена у нама; и такву можемо очекивати од Духа Светог“, *Омилија на 2Кор*, PG 61, 44b.

Constantine Scouteris

University of Athens – Department of Theology

The People Of God: Its Unity And Its Glory

The Father George Florovsky Memorial Lecture.

A discussion of John 17:17–24 in the light of patristic thought

In recent Orthodox Theology issues related to the people in general, or to the laity in particular, recur constantly. We speak very frequently about the people of God, about its importance and its authority. The question is, what do we mean when we speak of the people, and where do its unity and uniqueness lie? Author's aim here is to touch on this issue and to present a theological outline a very brief Theology of the people of God, reading a concrete scriptural passage, relevant to the theme proposed, and to examine it in the light of the patristic interpretation. His intention is to draw our attention to certain aspects of the patristic understanding.



Предраг Петровић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Старозаветни и новозаветни симболи у светлу богослужбеног богословља

Abstract. Богоустановљење симболичног начина постојања по есхатолошким узорима, потребује свеобухватну пажњу свих чланова Цркве. Највећа опасност која у садашњем времену прети јединству Православне Цркве лежи у чињеници да се због неозбиљног приступа богоустановљеним стварностима богослужбеног симболизма као јединог критеријума Истине, отвара простор онима који, заведени управо овосветским „харизмама и харизматичима“, без икаквог проблема индивидуалистички сагледавају и стања у којима ће се људи наћи у Царству Небеском.

Key words: Литургија, Црква, есхатологија, симболизам, хришћански етос, Тело Христово

Светотајинска природа православног богословља представља богоустановљену симболичну стварност која је претпоставка спасења човека и света. Богоустановљење симболичног начина постојања по есхатолошким узорима постојања, потребује свеобухватну пажњу свих чланова Цркве, јер савремена претрпаност света неиздроживим информацијама под видом свеобухватне обавештености заправо прети да сваког човека више него икада до сада извуче из крајње озбиљног приступа Тајни постојања, премештајући га у површни и неозбиљни свет индивидуализма.

Претња индивидуализовања и објективизовања стварности у којој јесмо, не мимоилази ни Цркву, и уместо да се истински смисао Господњих речи: „У дому Оца мога станови су многи“ (Јн 14, 2) богослужбено усмери тако да човек жуди вечној покоју *дома Оца* Господа Исуса Христа, површна научна, али неретко и богословски површна решења, изврћу човеков циљ у правцу индивидуализације мноштва. Највећа опасност која у садашњем времену прети јединству Православне Цркве лежи у чињеници да се због неозбиљног приступа богоустановљеним стварностима богослужбеног симболизма као јединог критеријума Истине, отвара простор онима који, заведени

управо оовосветским „харизмама и харизматичима“, без икаквог проблема индивидуалистички сагледавају и стања у којима ће се људи наћи у Царству Небеском. У том смислу индивидуализам крајње олако одређује и структуру будућег века. Порекло овакве мисли налазимо у окриљу Римокатоличке Цркве која је својим христомонизмом, односно постављањем личности Господа Исуса Христа мимо светодуховског богослужбено-символичног начина постојања, заправо смешала магијски изобјективизовано виђење светотајинске природе Цркве и индивидуалистичке имитације Христових речи и дела. Сведоци смо да и у окриљу наше помесне Цркве постоји исти проблем, само што је потпуни парадокс чињеница да протагонисти оваквог (у суштини римокатоличког) виђења Тајне постојања, себе виде као апсолутни бедем пред ширењем утицаја Римокатоличке Цркве.

На наредним страницама овог рада покушаћемо да прикажемо неке од богоустановљених симболичних основа постојања човека и света и прикажемо макар делић богослужбених елемената као одјеке божанских воља на којима заједнички и ослањамо и градимо услове вечног постојања.

Антрополошки и космолошки аспекти символизма Тела Христовог

Објашњавајући човекову насушну потребу за симболима, Дионисије Ареопагит говори да је „двојак начин свештене пројаве; један дива кроз сличне свештенотипове, а други кроз сасвим неслична обликотворења...¹ Слични свештенотипови користе се да би се свеколико постојање творевине одредило као божанско дело, Божија творевина, док се неслична обликотворења користе како би се показало да божанска природа није слична ни са једним делом створеног света. Тако нпр. за Григорија Ниског божанска природа превазилази сваку моћ схватања, али је смисао (значење) који јој се приписује заправо покушај да се она покаже сличним са архетипом, јер смисао не показује саму божанску природу, већ „као у огледалу и кроз енигму обликује њено значење које се ствара у души“².

У Дионисијевој антропологији симболи су пријемчиви и страстном и бестрастном делу душе³. Бестрасни део душе предодређен је од Бога како би

1 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 140с.

2 Γρηγόριος Νύσσης, *Εξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν ἁσμάτων*, PG 44 821а.

3 Бестрасни део душе који спомиње Дионисије сједињен је са умом и због њега је душа умна твар. Тај део душе је недељив и њиме се тајне сагледавају једноставно и на неки начин непосредно или директно, дакле без симбола.

Други део душе страстан је и повезан је са чулима. Будући да је место душе у коме се налази ум пријемчиво за страсти, а у немогућности да се због пријемчивости за грех

се постизала „једноставна и најунутарњија виђења богоподобних ликова“⁴, док страсни део душе треба да, уз помоћ представа симболичких типова и облика, и телесно узводи човека по лествици дожанствених тајни, због тога што су страсном делу душе „сродне такве завесе“⁵. Гносеолошка одређења духовно-телесне конституције човековог бића претпостављају спознају сваког новог смисла његовим заодевањем у неки конкретан облик који се човеку појављује на основу његовог ранијег искуства. Уколико таквог искуства није било, утолико је за човека нова идеја апстрактнија, несхватљивија. Одавде следи да привидна нејасност и бајковитост пророчких визија долази управо из покушаја да се откривени смисао постојања света, који је по својој скривеној природи невидљив телесним очима, у пророчком символу објасни комбиновањем често неспојивих елемената творевине (јер комбиновање нпр. људског и животињског облика јесте спој разнородних категорија несместивих у створени свет). Спајањем разнородних елемената творевине унутар старозаветног симболизма указује на стварности које нису део свакодневног човековог искуства.

У сваком случају, и наш скривени унутрашњи човек вере о коме говори апостол Павле (Јев 11) и потенције личности као дара Божијег, никада се не виде, али их видљиви, спољашњи човек, открива као постојеће и делатне у односу на свет. Истину откривења скривеног и невидљивог у видљивом и чулном свету налазимо у речима апостола Јована који ближњег пореди са Богом рекавши: „Ако ко рече: љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којег види, како може љубити Бога, којег није видео? И ову заповест имамо од њега: Који љуби Бога, да љуби и брата својега“ (1Јов 4, 20–21), и опет: „Бога нико никада није видео; ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива, и љубав је његова савршена у нама“ (1Јов 4, 12). Јован тако откривење Божије везује за посебну заједницу конкретних личности, с обзиром на то да се кроз човека као икону Божију душевни

ум једноставно одвоји од страсти које га вређају, потребно је да постоји посредник који ће спојити небеско и земаљско и учинити га видљивим очима душе, како би се ум могао уздићи од појавног света, созерцавајући тајну што је могуће једноставније, узвишеније (саборније). Тај посредник је заправо символ без чијег посредништва није могуће никакво богојављење. Тако је уосталом свет и створен симболичним а, како већ рекосмо, за Дионисија „Творац симбола“ је сам Бог. Види Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας*, PG 3, 428b. Види и Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια εἰς τὰς τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ἐπιστολάς*, PG 4, 557c.

4 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Ἐπιστολή θ'*, PG 3, 1108a.

5 Исто, 1108ab.

(скривени) свет открива преко чулног света другоме бићу, као што се Христос, Логос Божији, открио свету у Сину Човечијем.

Христос своје учење приказује кроз откривање онтолошко-символичког смисла творевине, користећи исте оне слике и типове који су од почетка постојали као гносеолошко-анагошка свеза, створена ради вечног човековог постојања. По Василију Великом, „још и сада поредак свега јестественост сведочи прво уређење“⁶. *Прво уређење* Василије повезује са циљем стварања света, речима: „наћи ћеш тако одакле времену први покрет; надаље (наћи ћеш) да су као темељи и основе прво начињени небо и земља; затим, да постоји уметнички логос који води уређење свега видљивог, као што ти и показује глас Почетка“⁷.

Бог ствара бића тако да преко њих човеку по његовој разумској моћи открива Своју свуда присутну промисао која свему што постоји даје непрекидност дивствовања. Апостол Павле нпр. творевини придаје словесност, приписујући творевини моћ да *жарко ишчекује* (Рим 8, 19). Пророк Језекил пак, и у неживој материји види „дух живота“ (Јез 1, 20). Сам Господ говори: „зар ја не испуњавам небо и земљу“ (Јер 23, 24), итд. Због тога Христос у својим проповедима не тумачи само старозаветне пророчке приче (символе, слике), већ и симболе творевине који говоре управо о Његовом присуству у свету, показујући како сваки елеменат творевине дивствује у тесној заједници са својим Творцем. Анафора Апостолских Устанаова изразиће однос Бога и света речима: „творца људи благоизволео да постане човек, законодавац (да буде) под законом... Бог Логос беше у телу... и би у утроби Дјеве Онај који све чини рођеним и узео тело бестелесни, безвремени се роди у времену...“⁸; једна стихира говори о томе да је рукама држан онај који силом својом као руком држи свеколико постојање⁹. На тај начин Бог Отац људима оприсутњује себе у Христу кроз видљиво тело због чега Максим Исповедник види Господа као Оног који је постао тип и символ самога себе, како би кроз свој видљиви део, ка реалности која се не види, сабрао читав свет¹⁰.

6 Βασίλειος Μέγας, *Η ἑξαήμερος*, ΒΕΠΕΣ 51, 224–31.

7 Исто, види ΒΕΠΕΣ 51, 189, 38–190, 10.

8 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 341, 342.

9 Предпразднство Рождества Христова, Стихира на Господи возвах, Минеј децембар 24. глас 5.

10 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, PG 91, 1165d.

Рана хришћанска мисао наслања се управо на откривене симболичне типове Старог завета који као у сенци наговештавају долазећу Истину, коју у телу нико до тада није видео. Исидор Пелусиот писаће не само о унутрашњој симфонији два Завета већ и о истоветности њихових догмата¹¹. Стога и изрази којима се Христос служи не представљају наслеђе оновремене научне јелинске мисли, већ управо језик симбола, како појединачних симбола Старог завета, тако и симбола творевине уопште. Христос симболима творевине као Творац света обнавља рајски образ, дајући у својим причама, разним елементима света животни смисао. И у Старом завету Исаија пророкује установљење Цркве¹², оживљујући речи¹³. Христос, дакле, користи језик прича и слика, односно језик порука утканих у саму структуру творевине. Због тога у Светом писму сусрећемо поруке: „а од смокве научите поуку...“ (Мт 24, 32), или: „са чиме ћу упоредити Царство Божије или у каквој ћу га причи исказати?“ (Лк 13, 20), као и: „Царство Небеско је као зрно горушично... као благо... као мрежа“ (Мт 7, 33–47), итд.

На тај начин семе, жито, кукољ, квасац, биљке, птице небеске, или, опет, старозаветни догађаји везани за Јону, Илију, Авраама, Мојсија итд., бивају чудесно оживљени Господњим речима и на неки начин представљени као животворни и спасоносни, а све због немогућности човека да без симбола, а самим тим и без материје, представи себи циљ живота, Тајну Христову, и учествује у њој.

У богословљу Григорија Ниског непосредно налазимо елементе који указују на живи однос животворних дожанских енергија и творевине која чини видљиви део симбола. По њему, читава творевина је добра, јер се причешћује суштинским добром Духа Светога. Твар се не креће сама, већ јој своје вођство дарује Дух Свети; Дух је властан над творевином, Он је њен Утешитељ; творевина робује, а Он је ослобађа; Дух Свети по својој власти дарује творевини сваку благодат¹⁴. Творевина у пророчким визијама Старог завета јесте жива и управо онаква каквом је приказује Христос у њеној онтолошкој зависности од свога Творца.

11 Ιωίδωρος Πηλουσιώτης, *Αί Ἐπιστολαί*, PG 78, 256a.

12 За Игнатија Богоносца „и дожанствени пророци живели су по Исусу Христу... Они су били надахњивани Његовом благодаћу да уверавају непокорне да је Један Бог“ (види *Маїн.* 8, 2).

13 Γρηγόριος Νύσσης, *Εξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν ἀσμάτων*, PG 44 793c.

14 Исти, *Πρὸς Συμπλίκιον περὶ πίστεως*, PG 45, 141c–144a.

Суштинску потребу за коришћењем елемената творевине у симболима изражава и сам Господ рекавши: „Када вам казах ово што је земаљско па не верујете, како ћете веровати ако вам кажем оно што је небеско?“ (Јн 3, 12). Дакле, користећи у својим симболичним причама материју, Христос открива кроз своје Тело невидљиви смисао постојања света. У сваком Христовом изразу налазимо, наслућујемо свезу библијског симболизма и личности Христове. Гледано из те перспективе, библијска мисао онтологију створеног света поставља у контекст бојанског откривења као стварности везане за личност Христову која се никада не посматра ван конкретне богослужбене заједнице. Имајући стога у виду најприснију свезу богослужбеног и библијског симболизма, можемо рећи да се премоштени понор тварног и нетварног у Христу, а после догађаја Његовог васкрсења и вазнесења, остварује унутар богослужбеног живота Цркве.

Богослужбене основе православног хришћанског етоса

Старозаветни богослужбени текстови сведоче углавном о приношењу крвних жртви. За старозаветног човека животиње су биле симболи чулног света, односно страсног живота¹⁵. У обреду жртвоприношења обавезно се пуштала крв жртава, јер је Бог заповедио: „пази добро да не једеш крви (животињске), јер је крв душа; да се не једе душа са телом“ (Понз 12, 23). За старозаветни Израил ова бојанска забрана била је мистагошки символ по којем се живот заједнице, кроз покајање, одваја од чулног света¹⁶, то јест од живота по нагонима пале природе. Грех је изображавало животињско сало, због чега је Бог заповедио „да се извади сво сало из телета... сало што покрива црева... и нека га запали свештеник на олтару на ком се жртва пали“ (Лев 4, 8–10). Заповест везана за животињску крв била је да „замочи свештеник прст свој у крв и крвљу седам пута покропи пред Господом, пред завесом од светиње и да помаже том крвљу рокове олтару... а осталу крв од телета сву нека излије на подножје олтару“ (Лев 4, 6–7), будући да је животињска крв символ чулног живота¹⁷, чиме се симболизам изливања крви на подножје олтару показује као признање власти Господње над чулним животом људи.

Индикативна је појава старозаветних типова жртвоприношења као саставних делова литургијских текстова. У Литургији Јакова брата Господњег наилазимо на молитву: „...погледај на нас и види ову нашу

15 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Πρὸς τὸν Θεολόγον*, PG 90, 356c.

16 Види исто, PG 90, 356b.

17 Види исто, PG 90, 356c.

словесну службу, и прихвати је као што си прихватио Авељеве дарове, Нојеве жртве, Авраамове паљенице, Мојсијево и Ароново свештенство... Давидово покајање, Захаријев тамјан; као што си примио из руку светих твојих апостола ову истинску службу, тако прими и из руку нас грешних предложене ове дарове..."¹⁸. Овакви литургијски моменти продубљују симфонију Старог и Новог завета као и истоветност њихових догмата у богословљу Исидора Пелусиота¹⁹. Смисао симболичног жртвоприношења и у старозаветној и у новозаветној литургијској пракси остао је исти. И у једном и у другом смислу жртвоприношењем сведочимо божанску власт над творевином, али и прихватање Његове воље као своје, с том разликом што је старозаветна жртва тип, сенка и предобразац новозаветне.

Жртвоприношење и у Старом и у Новом завету чини богослужбени израз приношења и повратка света Богу кроз одређен богоустановљени символ, јер се у чину жртвоприношења налазе трагови најстарије човекове спознаје на основу које творевина не поседује силе којима би могла сама по себи постојати вечно. Ову стварност новозаветни богослужбени симболи чувају у речима: "...јер је Твоје царство и сила и слава..."

Исидор Пелусиот у старозаветној заповести „месо печено на ватри нека се исте ноћи поједе... да ништа сирово или на води скувано од њега нисте јели него на ватри печено“ (Изл 12, 9), види христолошки карактер старозаветне жртве, јер су месо и ватра по њему праслика сједињења божанске и човечанске природе у догађају Христовог отелотворења, а једење од жртве праслика отпуштења грехова²⁰.

Мистагошку димензију старозаветне жртве налазимо испуњеном у Христовом себжртвовању, везивањем смисла сваке старозаветне жртве управо за литургијску жртву сопствене човечанске природе. На тај начин старозаветни симболизам налази свој циљ у узвишенијем (саборнијем) – новозаветном симболизму. Христос стога укида жртве у крви и открива истински циљ старозаветног богослужења, узимајући Мелхиседеков литургијски облик. На тај начин показује да у обредни живот Израиља не уводи ништа ново, него да испуњава онај обред који је постојао и у време Израилевог родоначалника Авраама.

Литургијски симболизам крије једну посебну димензију жртвоприношења: Бог прихвата свете дарове Тела и Крви Христове жртву *самој* Исуса

18 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 115.

19 Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης, *Αἱ Ἐπιστολαί*, PG 78, 256a.

20 Исто, PG 78, 320d.

Христа, што је тема безмало свих Литургија. Тако у Анафори Апостолских Установа срећемо речи: „...дао си нам Сина Твога јединородног... јагње и небески хлеб, архијереја и жртву; он је тај који приноси и који се кроз нас вазда приноси“²¹, или: „...и ми Господе по заповести Твојој, приносећи тајну спасења *ѣла и крви јединородноі Сина Твоі*, чинимо помен његових спасоносних мука... и страшни и славни други долазак Његов исповедамо и благосиљамо“²², или опет: „праведно Те хвалимо Господе Боже наш... и усуђујемо се приступити литургији *ѣла и крви јединородноі Твоі Сина Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа...*“²³, као и на другим местима исте Анафоре²⁴. Код Василија и Златоустог Христос се као принос помиње у сећању на ноћ у којој је предан, јер тада заправо „*самоіа седе* предаде за живот света“²⁵, и Он тек у тој ноћи, као у замену за Себе, „узевши хлеб... даде својим светим ученицима... А тако исто и чашу...“²⁶. Свештеник на тај начин као жртву литургијске заједнице приноси Богу Оцу *уіправо самоіа Хрисіа*.

Наведене молитве појављују се у тексту ове Анафоре пре молитве за освећење дарова, што отвара питање делатности Духа Светога у односу на предложене дарове.

Молитвени призив Светог Духа се у готово свим Анафорама односи „на нас и на предложене дарове“. Јаковљев литургијски символ показује другачију димензију призива молитвом: „...пошаљи на нас и на предложене *свейіе* дарове ове Духа Твога Свесветога“²⁷. У овом делу молитвеног призива уочавају се два момента: Дух Свети призива се прво *на нас*, дакле на заједницу, али и на *свейіе дарове*, односно на дарове који се сматрају светим и пре призива. У истој Литургији се такође пре призива налази и молитва у којој се свештенослужитељ моли за „предложене, часне, небеске, неизрециве, славне, страшне, дожанске дарове“²⁸. Очигледно је да се у тексту ове литургије предложени дарови сматрају светим и дожанственим и пре тренутка призива Светог Духа. И у Литургији Василија Великог, односно

21 Ιωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς, Θεσσαλονίκη* 1994, 399.

22 Исто, 400.

23 Исто, 401.

24 Исто, 402, 403.

25 Исто, 264.

26 Исто.

27 Исто, 123.

28 Исто, 111.

Јована Златоустог налазимо светост дарова и пре призива Духа у речима: „стојмо смерно, стојмо са страхом, пазимо да свети принос у миру узнесемо“. Ова молитва се налази опет пре призива Светог Духа на дарове.

Дух Свети призива се прво на нас, односно на читаво литургијско сабрање, али се предложени дарови сматрају светима и пре призивања Светог Духа. Оваква молитвена структура изражава нарочиту симболичку димензију Литургије која има важна одређења за свеколику хришћанску гносеологију. На тај начин се проблем сазнања света, човека и Бога везује за богослужбену заједницу, а не за нешто или неког ко је изван ње. Тиме се не оставља простор за објективизирање постојања, то јест за одвајање Истине од заједнице²⁹. У исто време открива се и делатност Светога Духа, Који уноси Царство Небеско у историју, али не на *сиолашњи начин*, већ је Његова делатност *унујрашња*, то јест, међу људима (уп. Лк 17, 20–21).

Закључујемо да се хлеб и вино претварају у Тело и Крв Христову у односу на окупљену заједницу, а не због тога што су сами по себи накнадно освећени, и као такви, објективна стварност одвојена од заједнице. Ово потврђују и речи Христове: „где су двоје или троје сабрани у име моје и ја сам међу њима“ (Мт 18, 20). Василијева Анафора чува управо ту димензију у молитви: „...и, предложивши предобрасце светог Тела и Крви Христа Твога, Теби се молимо... да дође Дух Твој Свети *на нас и на њпредложене дарове ове* и да их благослови и освети...“³⁰.

Литургијски символ заправо укида проблем везан за начин претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову, а који је свакако настао као последица гносеологије која не израста из богослужбеног симболизма. Схватајући, наиме, карактер речи Христових „ово је тело моје...“, искључиво историјски, Тома Аквински ће бранити идеју „трансплантације“ и, свесно или несвесно, одвојити Тело и Крв Христову од заједнице верних, управо због тога што заједница са отелотвореним Христом у хлебу и вину за њега постоји тек после „трансплантације“. Овакав свој став правдаће Господњим речима: „тамо где је тело, тамо ће се и орлови скупити“ (Мт 24, 28)³¹. Овакво схватање највероватније у незнању деле и поједини „духовници“ на православним просторима, што нас уводи у опасност атомистичког односа човека са Богом, што за православни Исток представља највеће искушење модерног доба. Поистовећење хлеба и вина са Телом и

29 О истини и заједници види код John Zizioulas, *Being as communion*, New York 1985.

30 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 270, 271.

31 Toma Akvinski, „О pretvaranju kruha i vina u tijelo i krv Krista“, *Izabrano djelo*, Zagreb 1981, 313, 151–172.

Крвљу Христовом по себи, представља заправо одвајање Христовог Тела од литургијске заједнице, што, најшире узевши, за последицу има крајње индивидуални приступ Тајни Христовој.

Умерени текстократски приступ литургијском симболизму усмерава нас и на друге гносеолошке хоризонте. Тако нпр. анафора која је дошла до нас под именом Григорија Богослова показује важан гносеолошки моменат при претварању хлеба и вина у Тело и Крв Христову. Наиме, у анафори налазимо молитву: „Духа Твога Свесветог пошаљи, да у његовом доласку... славноме присуству, освети и претвори предложене часне и свете дарове ове, у Тело и Крв нашега искупљења“³². Сличан моменат види се и у тексту Анафоре Апостолских Устанаова у речима: „...причешћујући се часним Телом и часном Крвљу Христовом, благодаримо и молимо Ти се да нам буду не на суд већ на спасење... на отпуштење грехова, на живот Будућег Века“³³. И у Серапионовој анафори освећење дарова спојено је са задобијањем „лека живота“³⁴. Исидор Пелусиот заједницом назива причасништво (μετάληψις) светим тајнама којим нам се дарује сједињење са Христом и заједничарење у Његовом Царству³⁵. Одговарајућа молитва анафоре Епифанија Кипарског гласи: „...да хлеб овај претворивши се постане дожанско Тело, Тело спасења душа и тела (наших) и помешано у чаши самом крвљу Христовом, (која је) крв Новог завета, крв спасења, да би били нама који се причешћујемо на обновљење Духа...“³⁶. И анафора која се приписује Атанасију Великом, после молитвеног призива Светог Духа на дарове, садржи још један призив Светог Духа повезан са будућим веком и то у молитви: „Душе Свети, изворе живота и изворе милости, помилуј народ овај... сачувај га читавим... за наследство и наслађивање будућим добрима“³⁷. У Златоустовој Литургији овом моменту одговарала би молитва: „Да ове свете Тајне буду онима који се причешћују на тре-

32 Γρηγόριος Θεολόγος, *Η Λειτουργία*, PG 36, 712.

33 Ιωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 351.

34 Maxwell E. Johnson, „The prayers of Sarapion of Thmuis“, *Orientalia shristiana analecta* 249, Roma 1995. 48.

35 Ισιδωρος Πηλουσιώτης, *Αί Επιστολαί*, PG 78, 325a.

36 Ιωάννης Φουντούλης, *Η εὐχή τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου*, Θεσσαλονίκη 1967, 221.

37 Исти, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 411, 412. Молитва је као што видимо упућена трећем лицу Свете Тројице, иако је у другим литургијским симболима уобичајено да се призив Светог Духа упућује Богу Оцу.

звеност душе, на отпуштење грехова, на заједницу Духа Твога Светога, на испуњење Царства Небескога...“³⁸.

Из наведених примера јасно се види да литургијски симболи улогу Светога Духа повезују са нашим спасењем, са будућим Царством које Дух уноси у историју, а не са истином као објектом овога живота³⁹. То значи да Тело и Крв Христова не постоје сами по себи, као објекти, односно *по својој њприроди*, већ само у заједници верних.

Следећи симболични изрази претварања дарова који откривају нову гносеолошку димензију литургијског символизма, задељежени су у тексту Литургије која је дошла до нас под именом Дионисија Ареопагита. Описујући установљење молитве Евхаристије писац бележи речи: „...и пре његовог крста, узме хлеб у своје чисте и свете руке, погледа у тебе Боже Оче, и благодаривши, благослови, освети, преломи и даде својим светим апостолима и ученицима рекавши ‘узмите једите и *верујте* да је ово тело моје...’ Исто учини и над путиром, и напунивши га водом и вином, благодари, благослови, освети и даде га светим апостолима рекавши ‘узмите и пијте од ње сви и *верујте* да је ово крв моја’“⁴⁰. Више је него индикативно то да ова Анафора показује нашу веру као потврду истинитости претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. „...Овај јерарх“, бележи Дионисије на другом месту, „уздиже се ка оним прототиповима тела и крви (Христове), *верујући* да се предложено у светом и сведелатном Духу претворило у тело и крв Христову“⁴¹. Исти моменат израста из теологије апостола Павла у којој је вера ипостас вечних богослужбених стварности (Јев 11, 1).

Александријска верзија Литургије Василија Великог садржи идентичан гносеолошки став, али овог пута исказан после возгласа *свѣѣиѣе свѣѣиѣма*, речима: „Тело свето и Крв света и истинита Исуса Христа Сина Божјег. Амин... свето часно Тело и Крв Емануила Бога нашег и они су истинити... *Верујем, верујем, верујем* и исповедам до последњег даха да је ово Тело животворног и Јединородног Сина, Господа и Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа“⁴². Василијев и Златоустов литургијски символ, какав је

38 Исто, 271, 272.

39 У *Учењу дванаесторице апостола (Дигахи)* наводе се два молитвена призива везана за будући век, и то: „...као што је овај хлеб био раширен по брдима и сабран постао један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земаљских у Твоје царству“ (IX, 4), и: „...сабери је (Цркву) од четири ветра, освећену, у царство Твоје које си јој припремио“ (X, 5).

40 Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Η ἀναφορά*, Θεσσαλονίκη 1987, 347.

41 Исти, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, PG 3, 453b.

42 Види, *Λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου*, PG 31, 1652ab.

данас у еухаристијској употреби, чува исту димензију у речима „Верујем Господе и исповедам...“.

Да освећење дарова није схватано чином одвојеним од потребе спасења читаве творевине, показује молитва Анафоре Атанасија Великог упућена Богу Оцу: „Утисни нам благодат Духа Светога као што си учинио светим апостолима, јер они окусише Њега и осветише читав свет“⁴³.

За Игнатија Богоносца једно је Тело и једна је Крв Христова, један је хлеб који све храни и једна је чаша која се свима раздељује, један је жртвеник и један је Епископ заједно са презвитерима и ђаконима (Фил 4, 1).

Максим Исповедник даје симболизму Тела и Крви Христове још једну есхатолошку димензију, говорећи да је „тело Логоса уздизање и успостављање савршене природе кроз врлину и спознају, а крв је, ка вечном добродитију, благодат будућег обожења“⁴⁴; вино је, пак, „символ екстазе чежњиве душе за Богом“⁴⁵. И на овом месту очигледна је чињеница да Максим Исповедник у своје време рекапитулира литургијско-есхатолошко наслеђе древне Цркве, што ће касније, у критичним историјским изазовима времена, бити стожер обнове литургијских виђења света, што, на крају крајева, потврђује и ово наше доба.

Литургијски текстови откривају симболично деловање Светог Духа и у есхатолошкој димензији присуства, односно предстојања Црквеног сабрања жртвенику. Готово сви литургијски текстови садрже овакве моменте. Тако, на пример, у тексту Јаковљеве Анафоре налазимо: „Господ да благослови све нас и да саслужује са нама и да нас учини достојнима предстојања жртвенику и силаска светог његовог Духа, сада и увек и у векове векова, амин“⁴⁶ и опет, на другом месту: „Владико, помилуј нас јер смо престашени, будући да предстојимо светом Твом жртвенику“⁴⁷. У истом тексту говори се и о „страшном овом и ужасном предстојању“⁴⁸. У Марковој Анафори видимо сличан моменат у речима: „молимо Твоју доброту јер смо престашени и ужаснути, будући да предстојимо страшном и славном жртвенику Твоме“⁴⁹.

43 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 415, 416.

44 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Πρὸς τὸν Θαλάσσιον*, PG 90, 380a.

45 Види исто, PG 90, 528d.

46 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 107.

47 Види исто, 116.

48 Исто, 117.

49 Исто, 41.

Да предстојање жртвенику не представља догађај који је одвојен од стварног присуства Светог Духа, већ да се управо ради о делатности Духа који у историју уноси предокус будућег века попут блистања иконе Божије међу људима, говори чињеница да категорије времена и места, унутар литургијског симбола, јесу време и место Божије на земљи. Иако есхатолошко предстојање жртвенику признаје историјски след симбола (што се види у молитви „опет и много пута...“), ипак су многа времена и многи простори са својим одредницама *йре и йосле, овде и онде*, у свим литургијским догађајима у историји Цркве, везани искључиво за Царство будућег века, што и представља чин освећења временског постојања твари. У том смислу литургијски символ будући догађај нашег спасења приказује и као догађај прошлости, што видимо у речима Златоустове Анафоре: „...и ниси престао да све чиниш *док нас ниси узвео на небо и даровао нам царсйво ййвоје дугуће*“⁵⁰. Код Германа Цариградског сусрећемо сличан симболични моменат који доводи у везу прошлост са будућношћу, наводећи да „Син Божији ношаше тело и овцу коју узе на рамена – што се означава омофором – као природу Адамову, коју подиже изнад свих начала и власти и господстава вишњих сила...“⁵¹. Исти смисао налазимо и у есхатолошкој перспективи Христових речи: „Царство Божије не долази на видљив начин. Нити ће се рећи: ево га овде, или: ено га онде, јер гле, Царство Божије унутра је у вама“ (Лк 17, 20–21).

Текст горе поменуте Дионисијеве Анафоре садржи и молитву: „...начини и нас... да предстојимо Теби јединствени а не раздвојени у часу у коме свршавамо ову тајну“⁵². У истом тексту јасније се изражава делатност Светог Духа у символу предстојања жртвенику кроз молитву: „...Ти који... си нас позвао и довео до светих Твојих тајни и удостојио да предстојимо најузвишенијем трону величанства Твога...“⁵³ или опет: „Украси и нас побожношћу и правдом, као што си украсио Њега одеждом славе, да би огрнути тобом као застором и бивши као храм овенчани Твојом славом, гледали Тебе као без застора, умом осветљеним дожанском светлошћу, и седели са Тобом на трону у царству Твоме, као што се наслађујемо овом жртвом испред нас, управљајући Теби славу и песму“⁵⁴.

50 Исто, 261.

51 Герман Цариградски, „Излагање о Цркви и мистичко сагледање“, *Саборносй*, 3–4/VI, Пожаревац 2000, 124.

52 Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Η ἀναφορά*, Θεσσαλονίκη 1987, 339.

53 Види исто, 341.

54 Види исто, 346.

Сваки литургијски символ садржи у себи и димензију предстојања *Христове* заједнице на Велики четвртак, односно само Господње богослужбено присуство. На тај начин се делатност Духа Светог види и кроз остварење Његовог присуства у сабрању верних, тако да је литургијски символизам прожет Христовим речима: „без мене не можете чинити ништа“ (Јн 15, 5).

Чин предстојања жртвенику открива и смисао стварања човека, јер спаја старозаветни израз: „хајде да начинимо човека по нашој слици и сличности...“ (Пост 1, 26) са новозаветним: „...да сви једно буду, као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ (Јн 17, 21). У молитви Јаковљеве Литургије присуство Господа у символу вечне заједнице Бога и људи, односно у символу предстојања жртвенику, јасно је исказано речима: „Господ да нас благослови и да саслужује са нама, и достојнима нас учини предстојања светом његовом жртвенику“⁵⁵.

У Анафори Атанасија Великог предстојање жртвенику повезује се са будућим веком тако да у молитви налазимо изразе: „...и још са вером и светошћу станимо са страхом у молитвама пред светом трапезом Божјом, да би нашли благодат милости Његове у дан откривења и доласка Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа“⁵⁶. Иста Анафора показује предстојање жртвенику једном од делатности Светога Духа у молитви свештенослужитеља: „Погледај на мене грешног и понизног слугу Твог и очисти ми душу и ум од сваке духовне нечистоте и удостоји ме да *силом Свејѿоја Духа Твоја... ѿредсијојим* за светом овом трпезом и свештенодејствујем пречисто Тело Твоје и часну Крв Твоју“⁵⁷.

Символични текстови Литургија не пренебрегавају ни конкретне историјске догађаје. Отуда и молитвено сећање на стварање света, промишљање о њему, али и на догађаје везане за оваплоћење Христово, Његово страдање и, с тим у вези, искупљење људског рода.

Хришћански оци древне Цркве, Светим даровима приписују и димензију сећања на догађаје из Христовог живота на земљи. Тако на пример, Јустин Мученик бележи: „Ради оних који верују у Њега, због којих је и пострадао, оставио нам је да благодаримо за искупљење у светој крви, која је сећање на Његова страдања“⁵⁸. Због тога литургијски символизам пред сваког верника поставља и, за овај свет најтеже питање, а то је: „можете

55 Исто, 107.

56 Исто, 395.

57 Исто, 392.

58 Ιουστίνος Φιλόσοφος, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα*, PG 6, 641a.

ли пити чашу коју ја пијем?“ (Мк 10, 38). Помињање Христове крсне жртве у анафорама увек је везано за Христово васкрсење, вазнесење, узлазак на небеса, седење с десне стране Оца и Други и славни Христов долазак. Сагледавање појединачне смрти, које произлази из литургијских текстова, нема другу димензију осим свести о томе да се на крају пута (Пасхе) кроз овај свет, пролази смртоносна замка, иза које нас чека бесмртни Христос. Историја се дакле, и по питању најстрашнијег догађаја творевине, односно смрти, у црквеном симболизму суштински везује за есхатологију, јер се везује за Христа који је победио смрт.

Једну од симболичких димензија Духа Светог налазимо код Климента Римског: „А још и књиге пророка“, наводи он, „и апостоли говоре да Црква није од сада него је од почетка. Јер је била духовна као и Исус наш а јави нам се у последње дане да нас спасе. Црква пак иако је била духовна, јави се у телу Христовом показујући нама да, ако ко од нас њу сачува у своме телу и не поквари је, добиће је у Духу Светом. Јер је ово наше тело слика Духа, те зато нико ко поквари слику неће имати удела у оригиналу. А ако говоримо да је тело Црква а Дух Христос, онда онај ко увреди тело увредио је Цркву; такав дакле неће имати удела у Духу, Који је Христос“ (2Кор 14, 2–4).

Симболизам призива Светог Духа прожет је и вером Цркве да се унутар ње, у конкретним историјским сабрањима, остварује Тело Христово, јер и сам Христос говори: „Ово је хлеб који силази с неба... ја сам хлеб живи који сиђе с неба; ко једе од овога хлеба живеће вавек; и хлеб који ћу ја дати тело је моје, које ћу ја дати за живот света“ (Јн 6, 50–51). Јерархијски симболизам Цркве у контексту присуства Царства Небеског у историји прожет је још једном димензијом. Господ Исус Христос шаље апостоле који успостављају широм света јерархијске црквене структуре, односно конкретне заједнице. Јерархија је зато носилац Христовог учења као објаве присуства Царства Небеског. То значи, да јерархија носи и преноси благодатне енергије раја, Царства Небеског, на читав свет. Енергије раја носи њена христолошка природа, јер јерархија попут удова Тела Христовог, преноси творевини поруке Царства Небеског. Ту истину симболично исказују и јеванђелске речи: „Господе, коме ћемо отићи? Ти имаш речи живота вечного“ (Јн 6, 68).

Јустин Мученик у своме учењу о епиклези сведочи да је у његово време, у вези са предложеним даровима, постојала молитва: „...ми не примамо ово као обичан хлеб или обично пиће; него као што Христос Спаситељ наш, оваплотивши се Словом Божијим имађаше тело и крв ради нашег спасења,

тако исто ова храна, над којом је извршено благодарење *молићвом Слова Њејова*... јесте као што смо научени, Тело и Крв оваплоћеног Исуса⁵⁹.

Игнатије Богоносац о Телу и Крви Христовој говори: „хлеб Божији желим, хлеб небески, хлеб живота, који је тело Исуса Христа, Сина Божијег, који поста из семена Давидовог и Аврамовог; пиће Божије хоћу, крв Његову, Који је љубав нетрулежна и живот непресушни“⁶⁰, или опет: „...ломећи један хлеб, који је лек бесмртности“⁶¹ итд.

За многе генерације хришћана учествовање у Тајни Тела Христовог кроз различите димензије симболичних делатности Светог Духа, било је и остало истински хоризонт у коме су видели једини истински пут кроз овај свет. Због тога не смемо ниподаштавати ни једну литургијску димензију зарад наизглед супротстављених литургијских гледишта светих Отаца⁶². Сви списи који су нам од њих остали као превасходно богослужбена надахнућа Светога Духа, исказивали су сваки у своме историјском контексту, чудесне хоризонте живота у Христу. Неке од тих димензија су се због различитих богословских тенденција током историје свеле на минимум или пак нестале из литургијског живота; не треба их, међутим, због тога ниподаштавати, јер и у најновије време свет просто вапи за ранохришћанском литургијском визијом постојања. Мишљења смо да насилно супротстављање различитих симболичних димензија светоотачких списа и самим тим одсуство многодимензионалног склада литургијских симбола, обликованог у различитим временима и просторима од светих Отаца, јесте основ за многе расколе којима је данас бременит сав хришћански свет.

Свештени симболи као саборне стварности⁶³, у чијим оквирима су велики литургичари Цркве трагали за смислом постојања, богомудро су постављени складно једни у другима и једни покрај других, попут

59 *Ἰουστίνος Φιλόσοφος, Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν*, PG 6, 428c. Јустин Мученик поистовећује изразе „дух“ и „Слово“. Јустинов израз „...молитвом Слова Његова...“ сматрамо неком врстом тадашње епиклезе. У Серапионовој анафори врши се призив Логоса, речима: „Да дође Боже истине свети твој Логос на хлеб овај... и на чашу ову...“. Види Maxwell E. Johnson, *The prayers of Sarapion of Thmuis, orientalia christiana analecta* 249, Roma 1995, 46.

60 *Ἰγνάτιος Θεοφόρος, Πρὸς Ρωμαίους*, PG 5, 693b.

61 Исти, *Πρὸς Ἐφεσίους*, PG 5, 661a.

62 Пол Мајендорф, „Св. Герман Константинопољски“, *Саборносѝ*, 3–4/VI, Пожаревац 2000, 108–109, 111.

63 О симболима и стварностима види *Ἀθανάσιος Μέγας, Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, PG 28, 1080c.

сврсисходно сазданих удова људског тела. И за Григорија Богослова, као и за апостола Павла, сви смо „једно тело у Христу, сви смо удови Христови и једни другима“⁶⁴. Као што читаво тело врхуни у глави, тако се сви појединачни црквени симболи садирају у литургијски архисимвол делујући јединствено⁶⁵. Одатле и сав бесмисао одвајања појединачних симбола од њиховог литургијског изворишта. Ово одвајање већ сада за човека представља одвајање од будућих стварности, то јест од циља за који он и свет постоје. За Дионисија Ареопагита сваки обред који се не везује за Литургију не треба ни да носи име – обред, него се има лишити свога имена⁶⁶.

Због занемаривања дожанског установљења Евхаристије као основе сваког богослужења, те занемаривања истоветности свештеног и симболичног, источни традиционализам ће појединачне симболе (нпр. симболичну природу поста или симболизам личне молитве или слављење славе код Срба) свесно или несвесно претпостављати литургијском символу. Оваква гледишта у крајњој инстанци доводе до извесног пијетистичког индивидуализма, који се некад посредно а некад непосредно, свесно или несвесно, изврће и против самог симболичног дића Цркве, односно против њене јерархијске природе.

Символи су чувари Тајне Христове у којима Он, Творац симбола, бива сакривен и даље, зато што је у њима оставио своје богочовечанске трагове установивши их и прошавши први кроз њих говорећи Јовану Крститељу: „јер тако нам треба испунити сваку правду“ (Мт 3, 15). Символ је и улазак у Христове трагове јер нам рече: „Ако хоће ко за мном ићи, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мном иде“ (Мт 16, 24), или „хајдете за мном“ (Мт 4, 19), итд. За Максима Исповедника онај који подражава Господа следи Његове трагове, који су у ствари Његове заповести⁶⁷, због чега се улазак и присуство у богослужбеном символу може изразити и као улазак у видокруг Божији (Тело Христово), у коме нас Отац препознаје Духом Светим. Због тога је природа литургијског симбола спасоносна.

Животворна сила свештених симбола осењена је Господњим речима: „ко поверује и крсти се диће спасен“ (Мк 16, 16), и опет: „ко једе тело моје и пије крв моју има живот вечни и ја ћу га васкрснути у последњи дан“

64 Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος ΑΒ', Περὶ ἐνταξίας κατὰ τὰς συζητήσεις*, ЕПЕ 2, 44, 10.

65 Види Μάξιμος Ὁμολογητής, *Ἡ μυσταγωγία*, PG 91, 669c.

66 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, PG 3, 452b.

67 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Λόγος ἀσκητικός*, PG 90, 913b.

(Јн 6, 54). На тај начин онај који учествује у богочовечанским симболима учествује и у богочовечанским животоносним траговима, јер је сам Богочовек, у ноћи када је предан, основао евхаристијски архисимвол у коме је Он сам тајанствено сакривен до пуноће времена свога Другог доласка.

Човекова природа се у литургијском символу поистовећује са богочовечанским Телом Христовим, тако да границе символа хришћанске присутности у свету заправо јесу границе Тела Христовог, а што апостол Павле на Ареопагу изражава речима: „у њему живимо, и крећемо се, и јесмо... јер и његов род јесмо“ (Дап 17, 28). Тако Христос тајанствено присуствује у својим симболима сакривен до пуноће свога Другог доласка када ће се показати као једини смисао постојања творевине, како у том чудесном дану, тако и у свеколикој историји творевине.

Обећана вечна добра Максим Исповедник дефинише као прелазак „са благодати у вери на благодат у облику“. „Преобразиће нас према себи“, бележи Максим, „то јест према Богу и Спаситељу нашем Исусу Христу, одузимајући од нас спознања трулежности и дарујући нам првобитне тајне које су нам се овде показале *кроз чулне симболе*“⁶⁸.

Свакодневна човекова искуства такође припадају свету символа, који као свој примарни узрок, али и исходиште, имају литургијски Архисимвол. Леонтије Цариградски показује управо ову димензију символа када говори да су „сви симболи владичанског васкрсења у телесној гозби и душевном спасењу, јер преста лукавство, изагна се завист, одступи борба, погази се непријатељство, прекиде се рат, поштује се мир, распростире се целив, познаје се љубав... испуни се предречено ‘како је дивно и красно да браћа живе заједно (ἐπὶ τὸ αὐτό)’... Заиста, садашње стварности су симболи владичанског васкрсења, јер више не жалимо за Адамом, него Христа славимо, Еву не коримо, него Дјеву Марију блаженом зовемо, више се за дрветом не осврћемо, већ крст подносимо, више се змије не дојимо...“⁶⁹.

Сви симболи творевине заправо извиру и теже Телу Христовом, и Бог симболима „премешта људски живот од сенки фантазми ка истини дића“⁷⁰.

Из наведених литургијских текстова симболична делатност Духа Светога показује се не само кроз догађај освећења хлеба и вина, већ и кроз мно-

68 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Η μυσταγωγία*, PG 91, 705a.

69 Λεόντιος Κωνσταντινουπόλεως, *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, Sources chretiennes, Paris 1979, 187, 368.

70 Γρηγόριος Νύσσης, *Εξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν ἀσμάτων*, ΕΠΕ 7 200, 14.

штво других димензија које једна другој не сметају и својим животворним делањем складно и католичански повезују све са Христом.

На основу свега реченог, закључујемо да богослужбена симболичност света има божанско порекло и установљење. Сваки део творевине неодвојив је од богоустановљене природе богослужбених симбола. Осим поменутих симболичних димензија делатности Светог Духа, по преимућству се исказује и неодвојивост Светог писма од богослужбеног симболизма Цркве, јер једино кроз богослужбени симболизам Цркве сам Господ нас позива да начинимо богослужбени двиг и изиђемо из овог смртног света, рекавши симболично: „Хајдете, идемо одавде!“ (Јн 14, 31).

Predrag Petrović

University of Belgrade – Faculty of Orthodox Theology

Old and New Testament's symbols in the light of the Liturgical theology

Sacramental nature of Orthodox Theology represents the godmade symbolic reality which is the presumption of salvation of man and world. The largest threat to sacramental theology comes from individualisation or objectification (separation) of any part of created reality whereby certain matters are in one way or another set as self-efficient cause of existence. Liturgical symbolism represents the foundation of ethos of Orthodoxy Christianity although it is, under the influence of thought from other confessions, liturgical symbolism represented as very questionable heritage of some “charismatics” which is, not rarely, turned against the very hierarchy of the Church. All-encompassing anthropologic and cosmic aspects of symbolism of Body of Christ make the Church the godestablished place of salvation where the man meets the God thus becoming the part of blessed Body of Christ.

**Zlatko Matic**

Università di Belgrado – Facoltà di Teologia ortodossa

L'indole escatologica dell'eucaristia (problemi e prospettive nel dialogo ecumenico)

Abstract. Il lavoro offre un quadro analitico dei molteplici tentativi che sono stati compiuti dai teologi del ventesimo secolo al fine di stabilire meglio il rapporto escatologia – eucaristia e trarne delle conseguenze ecclesiologiche (Tillard, Zizioulas) ed ecumeniche (Wainwright, la Conferenza di S. Sergio, Nitrola). Gli stessi autori appena citati condividono, però l'opinione che il rapporto di cui noi stiamo parlando non sia ancora stato abbastanza approfondito.

Key words: escatologia, liturgia, svolta escatologica, *historia salutis*

Introduzione

Riflettere sul rapporto che intercorre tra eucaristia ed escatologia significa concentrarsi su uno dei temi teologici attuali più interessanti che aiutano a comprendere la natura della celebrazione eucaristica della chiesa e ad interpretare il ruolo che essa svolge all'interno di tutta la teologia (e specialmente all'interno dell'ecclesiologia) e di tutta la vita ecclesiale. Proprio la convinzione di questo significato fondamentale del nostro tema invita in primo luogo a prestare attenzione alle linee di studio con cui, nel più recente dibattito, esso è stato e viene ancora oggi spiegato. La rilettura di alcuni degli studi più importanti, che hanno criticamente messo in esame il problema teologico del rapporto tra escatologia ed eucaristia, consente di rilevare alcuni indicativi sviluppi. Prima di tutto, però, nell'ambito della stessa introduzione, dovremo descrivere, seppure a grandi tratti, l'ambiente teologico di riferimento, cioè gli orientamenti della riflessione teologica recente, riguardanti la nostra ricerca. Più precisamente, il problema sarà collocato all'interno delle grandi svolte teologiche del ventesimo secolo, descritte a partire da quella escatologica (par. 1), per proseguire con il rinnovamento liturgico (par. 2), per finire con l'analisi del rapporto escatologia – eucaristia, alla luce dei contributi recenti (par. 3).

1. La riscoperta dell'escatologia nella teologia contemporanea

L'escatologia è, senza dubbio, la questione che ha assunto la preminenza nella teologia del ventesimo secolo, diventando così “il segno dei tempi della teologia contemporanea”¹. Fu soprattutto J. Weiss che iniziò la svolta di 180 gradi. La sua opera *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*² è un punto cruciale della storia della teologia. Scrive un teologo ortodosso: “Non è esagerato affermare che la storia dell'escatologia si divide in due periodi: uno pre-Weiss e uno post-Weiss”³. Il punto di partenza di Weiss era la critica della posizione della teologia liberale protestante. Questa si preoccupava di mostrare il regno di Dio come una realtà puramente morale, come il regno invisibile nelle anime umane. Weiss da parte sua affermava invece l'elemento escatologico della predicazione di Gesù, nella quale vedeva la sottolineatura dell'irruzione improvvisa dell'intervento finale di Dio nella storia. I problemi sorti dalla tesi di Weiss furono approfonditi da A. Schweitzer⁴. D'allora in poi la loro tesi fondamentale, vale a dire che l'essenza del Vangelo e del cristianesimo consiste nell'attesa del regno di Dio, cioè nella escatologia, si è istituita in modo definitivo. La svolta escatologica, iniziata da J. Weiss ed A. Schweitzer, ha decisamente e irrevocabilmente segnato la teologia del secolo scorso. Il tema del “logos sulle ultime realtà”, dopo decenni di attenta riflessione biblica, passa dall'appendice dei trattati tradizionali *De novissimis*⁵ a prospettiva di tutta la teologia, diventando il suo autentico centro⁶, il modo di pensare⁷ cristiano. Le dogmatiche non possono mai più trattare l'escatologia come uno dei molti temi, come il loro ultimo ed autonomo capitolo, ma come l'anima della teologia, come il suo approccio metodologico⁸. Ecco perché J.

1 H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, 31.

2 Il titolo originale *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892. La traduzione italiana è pubblicata a Napoli nel 1993.

3 G. ZIZIOULAS, *Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica*, in *CrSt* 5 (1984) 119.

4 Con la sua opera *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. La traduzione italiana: *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986.

5 Cf A. NITROLA, *L'eucarestia forza dell'unità. La dimensione escatologica dell'eucarestia nel dialogo tra cattolici e protestanti*, Casale Monferrato 1992, 44-47.

6 Cf G. MOIOLI, *Dal 'De novissimis' all'escatologia*, in *ScCatt* 101 (1973) 553-576, ripreso in ID., *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994, 199-216.

7 “La teologia ha così iniziato a pensare in termini escatologici”. G. ZIZIOULAS, a.c., 121.

8 “La trattazione dell'escatologia del XX secolo fino ad oggi difficilmente può essere meglio caratterizzata dal punto di vista fenomenologico che dai seguenti dati: il *Kirchenlexikon* di Wetzer e Welte in 12 volumi, nel quarto volume, che vide la luce nel 1866, malgrado

Moltmann poteva scrivere che la svolta “ha avuto un effetto sconvolgente e ha scosso come un terremoto non soltanto le fondamenta della scienza teologica, ma anche quelle della Chiesa, della pietà e della fede”⁹.

La riscoperta dell'escatologia operata da Weiss e Schweitzer ebbe molte conseguenze sia per la teologia biblica che per la dogmatica. Si è aperta, infatti, la gran questione del rapporto tra escatologia e storia della salvezza nel Nuovo Testamento¹⁰ e insieme la domanda sulla escatologia presente, e quella futura¹¹, realizzata (attuata) o in via di realizzazione. Tutte e due le domande sono strettamente legate con la ricerca del nucleo essenziale della Bibbia, dell'elemento centrale del messaggio cristiano. A differenza di A. Schweitzer e della sua “escatologia conseguente”, o di C.H. Dodd e della sua “escatologia attuata”¹², e anzitutto a differenza di R. Bultmann (“l'escatologia esistenziale”)¹³, i quali tutti rifiutano la possibilità di storicità della salvezza¹⁴, O. Cullmann s'impegna a dimostrare come tutto il Nuovo Testamento parla di un evento storico – salvifico che include in sé passato, presente e futuro¹⁵, centrato, però,

abbia ben 2148 colonne, riserva alla voce “escatologia” solo quattro righe; il *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) del 1931 presenta già, alla medesima voce, 49 righe; e nella sua nuova edizione del 1959 questa voce torna due volte di seguito – una rarità per il LThK – con un totale di 1095 righe”. T. RAST, *Escatologia*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, 314. Cf anche M. MICHEL, *Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine*, in *RSR* 58 (1984) 180–195, spec. 181–183.

- 9 J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana*, Brescia 1976 (5. ed.), 33. Nello stesso libro, leggiamo anche: “Il cristianesimo è escatologia dall'inizio alla fine, e non soltanto in appendice [...] L'elemento escatologico non è una delle componenti del cristianesimo, ma è in senso assoluto il tramite della fede cristiana, è la nota su cui si accorda tutto il resto [...] La teologia cristiana ha dunque un unico vero problema, che le viene imposto dal suo stesso oggetto, e che attraverso di lei è posto all'umanità e al pensiero umano: il problema del futuro”. Ibidem, 10.
- 10 Cf O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1965, 31–78.
- 11 Cf A. NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato 1991, 15–33.
- 12 Cf C.H. DODD, *Le parabole del Regno*, Brescia 1970. L'originale del libro è del 1935.
- 13 Basta vedere il suo libro *Storia ed escatologia*, Brescia 1989.
- 14 L'idea della storia della salvezza per A. Schweitzer è “surrogato tardivo”, per il Dodd non esiste nessuna tensione tra “già” e “non ancora”, e per R. Bultmann è un falso problema, nato come un elemento tardivo di spiegazione del mancato ritorno di Cristo. Si tratta di noto problema del “Parusieverzögerung”, posto dall'A. Schweitzer. Cf le opere citate nelle note 10–13.
- 15 Cf O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965.

in Gesù Cristo, morto e risorto¹⁶. Veramente, “si deve ad Oscar Cullmann la formulazione organica e sistematica del concetto di ‘salvezza come storia’ ”¹⁷.

In seguito, anche gli autori cattolici hanno contribuito ad approfondire questa nuova prospettiva escatologica del mistero salvifico. Il primo tra loro è, sicuramente, J. Daniélou¹⁸, che sottolinea la specificità della storia della salvezza riguardo alla storia “profana”, ciò che Cullmann difficilmente riesce a fare. Ritroviamo l’interesse analogo in Y. Congar¹⁹, H.U. von Balthasar²⁰, E. Schillebeeckx²¹, J. Ratzinger²², ma anche negli autori ortodossi, come G. Florovsky²³, O. Clément²⁴ e G. Zizioulas²⁵. Notiamo anche la preoccupazione dei teologi cattolici ed ortodossi di salvaguardare l’esistenza della metafisica nell’escatologia, contro la quale invece, nel nome di una deellenizzazione, sono unanimemente schierati tutti i teologi protestanti.

Per quanto riguarda le conseguenze della “svolta escatologica” per la teologia sistematica, possiamo focalizzarle in quattro punti²⁶:

-
- 16 Nel suo libro *Cristologia del Nuovo Testamento*, Cullmann rileva di nuovo la centralità della salvezza in Cristo. Lo dimostra prendendo in considerazione i titoli cristologici neotestamentari i quali rappresentano i tre momenti (terrestre, futuro e preesistente) dell’opera di Gesù, Figlio di Dio.
 - 17 A. PISTOIA, *Storia della salvezza*, in *NDL*, Roma 1993, (5. ed.), 1381. “Cristo è personalmente il ‘già’ della salvezza e del regno, mentre il tempo della Chiesa è caratterizzato dalla tensione tra ‘già’ e ‘il non ancora’ cioè dal progressivo realizzarsi del compimento ultimo”, *Ibidem*.
 - 18 J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957.
 - 19 Y. CONGAR, *Le Purgatore*, in ID., *Le mystere de la mort et sa celebration*, Paris 1956, 279–336.
 - 20 H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Brescia 1964.
 - 21 E. SCHILLEBEECKX, *La storia della salvezza, base della teologia*, in ID., *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, 401–431.
 - 22 J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979. L’originale è in tedesco *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977.
 - 23 G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, in AA.VV. *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, 235–250. L’autore sostiene una escatologia ‘inaugurata’. Cf anche ID., *Creation and Redemption*, in *The Collected Works*, III, Belmont, Massachusetts 1976.
 - 24 O. CLEMENT, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1959.
 - 25 Cf più avanti le note 84–93.
 - 26 Cf i vari modi di riassumere le suddette conseguenze: E. RUFFINI, *Editoriale*, in H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, o.c., 7–25; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1981; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Roma 1983; A. NITROLA, *Escatologia*, o.c. ID, *L'eucarestia forza dell'unità*,

- 1) Il dato fermo del primato dell'escatologia nella teologia e la sua relazione ontologica con gli altri trattati dogmatici. Tutte le escatologie del XX secolo, sia quelle temporali che atemporali, accettano questo fatto.
- 2) Il legame fondamentale tra l'escatologia e l'evento Cristo (la cosiddetta cristologizzazione degli avvenimenti ultimi) come la conseguenza naturale del recupero dell'*historia salutis*²⁷. Qui finalmente si dà il valore necessario alla risurrezione di Cristo (lo fanno per esempio, J. Moltmann²⁸ e W. Pannenberg²⁹ con la loro teologia della speranza), vista come l'evento escatologico per eccellenza. Ne deriva l'accentuazione dell'aspetto antropologico³⁰ ed ecclesiologico³¹ delle ultime realtà e l'armonizzazione della dialettica individuo – comunità nella chiave personale e relazionale.
- 3) La decosmologizzazione dei dati escatologici, la ricerca di una nuova impostazione del problema delle categorie fondamentali (lo spazio e il tempo) e della loro sorte metastorica. Per questo dice von Balthasar: "È Dio 'il fine ultimo' della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'infero per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da lui, il purgatorio per chi è purificato da lui [...] Ma egli lo è [...] nel Figlio suo Gesù Cristo"³².
- 4) La riapertura dei problemi dentro lo stesso trattato escatologico con la severa e sincera autorevisione e la ristrutturazione del rapporto tra l'escatologia e la triadologia, e specialmente, tra l'escatologia e la pneumatologia.

Dopo aver dipinto il clima in cui i trattati teologici devono trovare il loro ambiente vitale, possiamo adesso vedere come stanno le cose nell'ambito di un'altra svolta, cioè quella liturgica.

o.c., 45–75; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio dell'escatologia cristiana*, Torino 1993, 221–325.

27 Secondo la ricerca di G. GOZZELINO, anche l'escatologia cattolica "si qualifica non più filosoficamente, bensì cristologicamente". Cf il suo libro *Nell'attesa della beata speranza*, o.c., 274.

28 Cf J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, o.c. L'autore scrive: "La fede cristiana vive della risurrezione del Cristo crocifisso e si protende verso le promesse del futuro universale di Cristo", in *Ibidem*, 10. Cf anche ID., *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia 1971, spec. il capitolo IX: *Teologia come escatologia*, 186–207.

29 W. PANNENBERG, *La teologia e il Regno di Dio*, Roma–Brescia 1971.

30 Certamente nell'opera di K. Rahner, il teologo della svolta antropologica.

31 Basta vedere il posto che occupa l'escatologia nei due documenti più importanti del Concilio Vaticano II, la LG (spec. nn. 48–51) e la GS (nn. 1, 38, 42, 45).

32 H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, o.c., 44–45.

2. La nuova teologia eucaristica

Un semplice sguardo alla letteratura degli ultimi decenni costringe a riconoscere nell'attenzione prestata ad una nuova collocazione della scienza liturgica un fatto di proporzioni molto vaste. La riforma liturgica del ventesimo secolo³³, preparata da anni di intensificata ricerca nei campi degli studi storici, archeologici, esegetici ed ecclesiologici, culminata nella Costituzione conciliare sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* (del 3 dicembre 1963) e ulteriormente approfondita dopo il Concilio, aveva permesso di trovare “una visione rinnovata della liturgia e dei suoi rapporti con il mistero della salvezza, con la chiesa e con il mondo”³⁴. Questa nuova collocazione della liturgia è stata segnata in modo decisivo, appunto dalla svolta escatologica ora tratteggiata, la quale “non ha risparmiato” la teologia eucaristica che, grazie alle intuizioni di alcuni ‘pionieri’, si è andata gradatamente arricchendo della prospettiva escatologica, fino ad arrivare a dei trattati intesi proprio sotto questa luce³⁵.

Prima della comparsa della teologia eucaristica in una nuova forma, il suo contenuto si limitava ai tre aspetti principali. I temi dominanti furono: 1) la presenza reale di Cristo negli elementi eucaristici consacrati e la loro transustanziazione, 2) la relazione fra il sacrificio di Cristo sulla Croce e l'eucaristia, con la separazione dei temi del ‘sacrificium’ e del ‘sacramentum’, 3) la partecipazione dei fedeli ai frutti del sacrificio. Tutto questo, però, era analizzato nella dimensione molto individualistica³⁶. Troviamo un ottimo esempio di quest'approccio nel monumentale libro del D. Stone *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*³⁷. L'autore imposta le realtà di “teaching as to presence and gift, and teaching as to sacrifice”³⁸ come se fossero le questioni centrali durante tutta la storia della dottrina e della prassi eucaristica³⁹.

33 Cf L. BOUYER, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame, Indiana 1968, 446–450; A. BIGNINI, *La riforma liturgica (1945–1975)*, Roma 1983.

34 G. PASQUALETTI, *Riforma liturgica*, in *NDL*, 1118.

35 A. NITROLA, *L'eucarestia forza dell'unita*, o.c., 69.

36 Cf la critica in L. BOUYER, *Eucharist*, o.c., 1–14; simile in G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981, 2–15, ed in E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Roma 1996, 14.

37 Londra 1909, 2 voll.

38 Cf *Ibidem*, vol. I, 23–56.

39 Ha ragione G. Wainwright quando conclude che l'opera di Darwell Stone lascia l'impressione che “that eucharistic theology has throughout the whole history of the church been concerned exclusively with the question of the presence and the elements, the eucharistic sacrifice, and the benefits to the communicant – with perhaps the added

Il principio secondo il quale la riscoperta escatologica dipendeva dagli impulsi della scienza biblica, si deve applicare anche qui, nella svolta eucaristica. Si è cercato, infatti, di ritornare al testo sacro, attenti alla centralità dell'escatologia nel messaggio biblico. Ne risultano le riconquiste delle categorie diventate essenziali per ogni successivo sviluppo della teologia eucaristica. Così, iniziando da J. Jeremias⁴⁰, l'ultima cena non può più collocarsi fuori della sua prospettiva escatologica. Gesù Cristo è agnello pasquale, Servo di Dio di Is. 53, la cui morte è una morte salvifica, con delle conseguenze escatologiche. La nostra eucaristia di oggi è annuncio dell'inizio del tempo nuovo, la proclamazione del punto centrale della storia della salvezza, e in questo modo "anticipazione liturgica della parusia".

P. Benoit in uno studio del 1956⁴¹, spiegava il mistero dell'eucaristia usando il concetto della presenza reale, collegandolo felicemente con la dimensione escatologica, perché l'autore parlava della presenza di Colui che si aspetta da parte del suo corpo ecclesiale. L'ultima cena, la cena pasquale, e la nostra celebrazione eucaristica pongono la tensione dinamica tra passato e futuro: "Partecipiamo al banchetto messianico già realmente incominciato, perché il regno di Dio, dove si celebra, è anch'esso già incominciato: la Chiesa radunata attorno al maestro risuscitato"⁴². Non stupisce, certamente, l'entrata del tema del rapporto tra la risurrezione di Gesù, l'escatologia e l'eucaristia. La stessa "riscoperta teologica" della risurrezione di Cristo, cominciata con l'opera *Le Mystère Pascal* di L. Bouyer⁴³, è essenzialmente dipendente dalla svolta escatologica, perché la vittoria sulla morte rappresenta il centro dell'attesa – compimento eucaristico. Soltanto in quest'ottica si capisce l'insistenza dei teologi di quel tempo sul fatto che il corpo eucaristico di Gesù è il suo corpo glorioso e *non* quello sofferente⁴⁴. L'eucaristia come presenza reale del Signore risuscitato è

spice of the adoration of the consecrated elements", in G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, o.c., 2.

40 Cf J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973. L'originale è dal 1935, la seconda edizione è riveduta nel 1949.

41 P. BENOIT, *I racconti dell'istituzione dell'eucaristia e il loro valore*, in ID., *Esegesi e teologia*, Roma 1964, 165–204.

42 Ibidem, 187.

43 L. BOUYER, *Le Mystère Pascal. Paschale Sacramentum. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Paris 1945, la quinta edizione dell'anno 1960.

44 Cf J.-M.R. TILLARD, *L'eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1965, 93–94. L'autore confuta la tesi di A. Vornier, secondo la quale "il corpo ed il sangue eucaristico di Cristo rappresentano pienamente e con una convenienza perfetta quella fase della sua esistenza in cui era morto sulla croce; non rappresentano in nessun modo quell'altra fase della sua esistenza in cui vive gloriosamente in cielo", presentata in A. VORNIER, *La clé de*

stata rilevata anche da G. Martelet⁴⁵. L'autore collega il memoriale della croce, il cui frutto è la gloria, già presente nelle realtà sacramentali, con la nostra gloria futura. La celebrazione eucaristica così rivela la benedizione del presente come un dono salvifico escatologico nell'attesa gioiosa del compimento finale, restando un pasto di speranza nella tensione dei tempi.

Gli altri contributi rimangono in questa duplice chiave della lettura: le parole dell'ultima cena lette nella prospettiva escatologica e la celebrazione eucaristica vista nella prospettiva della pasqua escatologica, della risurrezione finale⁴⁶. In ogni caso, l'escatologia si è impadronita dei trattati eucaristici come la loro parte integrante, come la loro dimensione fondamentale.

3. Le sistematizzazioni

I due libri "precursori" dei primi trattati sistematici riguardanti direttamente il rapporto tra regno di Dio ed eucaristia, sono sicuramente le opere *L'eucaristia pasqua della Chiesa* (Parigi, 1964) di J.-M.R. Tillard ed *Il vino nuovo del Regno* (1966)⁴⁷ di P. Lebau.

Il padre Tillard con il suo libro mette in risalto il fondamento dell'ecclesiologia e della teologia sacramentale, definito con lo slogan: l'eucaristia fa la Chiesa. Secondo lui, dire "l'eucaristia – sacramento della salvezza e l'eucaristia – sacramento della Chiesa è la stessa cosa"⁴⁸. Dopo aver fatto un attento studio della Scrittura e della Tradizione, il padre domenicano poté concludere che "l'eucaristia è il luogo sacramentale [...] della marcia in avanti del Corpo ecclesiale del Signore"⁴⁹, della marcia "verso la parusia"⁵⁰. Il fatto che l'eucaristia costituisca la Chiesa pellegrinante dipende totalmente dalla verità salvifica

la doctrine eucharistique, Lione 1942, 118 (trad. italiana *La chiave della dottrina eucaristica*, Milano 1963).

45 Cf G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972.

46 Cf J. DUPONT, 'Ceci est mon corps', 'Ceci est mon sang', in *NRTh* 90 (1958) 1025–1041. Y. CONGAR, *Eucaristia e compimento del mondo di Dio*, in ID., *Le vie del Dio vivo*, Brescia 1965, 184–191 (l'originale del 1958); M. THURIAN, *L'eucaristia. Memoriale del Signore. Sacrificio di grazia e d'intercessione*, Roma 1979 (la terza edizione). L'originale è del 1963.

47 P. LEBAU, *Le vin nouveau du Royaume. Etude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique du Jésus à la Cène*, Paris – Bruges 1966.

48 Cf J.-M.R. TILLARD, *L'eucaristia pasqua della Chiesa*, o.c., 53.

49 Ibidem, 403.

50 Ibidem, 289.

che il corpo eucaristico di Gesù Signore è il suo corpo glorioso⁵¹. Tutta la sua ricerca, infatti, si concentra attorno alla realtà della risurrezione di Cristo. “La nostra epoca, dice Tillard, ha rimesso fortemente in risalto l’avvenimento risurrezione ed è forse questa una delle più felici conquiste teologiche del secolo”⁵². Lo stesso Corpo del Cristo Veniente è pietra fondamentale sia della Chiesa sia dell’eucaristia. L’ecclesiologia e la teologia eucaristica trovano, in questa maniera, la sua essenza nell’escatologia.

Anche P. Lebeau interroga la Sacra Scrittura circa la relazione eucaristia – eschaton. Per lui è Gesù che proclama chiaramente l’imminenza dell’era messianica durante l’ultima cena con i suoi apostoli. Il giovedì Santo è il giorno della nuova alleanza fra Dio e il suo popolo, sancita con il pasto sacro ed escatologico, in altre parole con il banchetto messianico dei tempi finali. Il vino nuovo, “l’un des motifs privilégiés de la symbolique eschatologique d’Israël”⁵³, è il frutto e il segno della benedizione di Dio che sarà realizzata nel momento della restaurazione messianica. P. Lebeau trova un altro punto indicativo della vicinanza del regno nel *nuovo*⁵⁴ modo di commensalità (la commensalité) di Gesù con la sua Chiesa⁵⁵, testimoniato in Mt. 26, 29. L’eucaristia della Chiesa è l’anticipazione della sazietà escatologica, della commensalità con il Figlio dell’uomo. La cena del Signore è il segno vero della messianicità della Chiesa. Per questo, il tempo della Chiesa, come inaugurazione della fruttificazione ultima della grazia divina, è prima di tutto il tempo dell’eucaristia!⁵⁶

Grazie all’invito della commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, fatto all’incontro di Aarhus del 1964, nasce il primo dei trattati che esplicitamente guardano l’eucaristia nella prospettiva escatologica: il libro *Eucaristia ed escatologia* del teologo metodista Geoffrey Wainwright⁵⁷. La sua

51 Cf la nota 44.

52 J.-M.R. TILLARD, o.c., 36.

53 P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, o.c., 41.

54 È assai espressivo come l’autore usa l’aggettivo “nuovo” in questo libro. Seguendo la Bibbia, egli molto spesso utilizza le parole: nouveau (partage du pays, David, Temple), nouvel (homme), nouvelle (Alliance, Jérusalem, terre), nouveaux (cieux).

55 Ibidem, 19–32; 67–184. Simile, nella conclusione del testo: “Au moment où approche son Heure, celle de l’inauguration des derniers temps par sa Passion – glorification, Jésus déclare que l’usage liturgique du vin, que le judaïsme contemporain associât à l’idée d’imminence messianique, sera désormais le signe que l’ère de la nouveauté eschatologique et de la commensalité avec le Messie est effectivement inaugurée”. Ibidem, 296.

56 “S’il est vrai que la communion eucharistique donne déjà la pleine communion au Royaume, comment l’Eglise ne serait-elle pas, dès ici-bas, l’Epouse du Christ, une, sainte et véridique, celle qui a reçu, par miséricorde, tous les dons ?” Ibidem, 298.

57 G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, London 1971. Noi abbiamo usato

opera ha un approccio nuovo, tutto colorato da un “eschatological background” espresso in tre capitoli centrali intitolati “Antepast of Heaven”, “Maranatha” e “The Firstfruits of the Kingdom”. Secondo Wainwright l'eucaristia è, prima di tutto, il pasto comune dell'intero nuovo popolo di Dio, cioè il banchetto messianico del regno⁵⁸. Noi *hic et nunc* mangiamo il cibo dei giorni dei nuovi cieli, già qui partecipiamo alla festa futura “nel contesto dell'abolizione della morte e del giorno della salvezza e della gioia”⁵⁹. L'eucaristia, inoltre, deve essere letta nella prospettiva della seconda e gloriosa venuta di Cristo. Lo confermano in modo chiarissimo le antiche preghiere liturgiche concluse con l'invocazione “Maranatha”, o “Benedictus qui venit”. Così, la stessa riunione eucaristica presenta il giudizio universale e la remissione dei peccati – i segni degli ultimi tempi.

Terminando una lunga ma molto precisa analisi di testi biblici e patristici, il nostro autore trova quattro concetti per descrivere la polarità tra il già e il non ancora escatologico ed eucaristico. L'eucaristia è *l'assaggio, il segno, l'immagine ed il mistero del regno futuro* (a taste, a signe, an image and a mystery of the kingdom)⁶⁰.

Immergendosi nella “svolta teologica” del suo secolo, F.X. Durrwell sentì il bisogno di arricchire il discorso eucaristico inserendolo, in modo determinato, all'interno della prospettiva escatologica, la quale, da parte sua, era decisamente incentrata sul mistero pasquale. E il suo libro fu appunto così intitolato: *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*⁶¹. L'eucaristia, cioè, è forma permanente del mistero pasquale, è “il sacramento di Cristo nella sua morte, nella sua risurrezione, nella sua venuta attuale e futura a un tempo, il sacramento di Cristo nel mistero pasquale”⁶². Evento pasquale ed evento Cristo sono un unico evento escatologico in sé. Celebrando l'eucaristia nel giorno della creazione e della risurrezione⁶³, la sinassi dei fedeli riceve la sua profondità escatologica grazie alla presenza del Risorto. Così il raduno prende le dimensioni della salvezza cosmica.

La verità, secondo la quale non esiste nessun movimento teologico occidentale che, prima o poi, non toccherebbe la parte orientale del cristianesimo, si

l'edizione americana, New York 1981.

58 “The Last Supper as a meal – here is a fundamental theological category for building a whole eucharistic theology”. Ibidem, 18.

59 Ibidem, 21: “in a context of the abolition of death and a day of salvation and rejoicing”.

60 Cf Ibidem, 151–154.

61 F.X. DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, Roma 1983.

62 Ibidem, 39.

63 Ibidem, 105.

concretizza anche sul piano dei temi teologici della nostra ricerca. Il teologo ortodosso A. Schmemmann, già nella sua tesi di laurea si prefisse lo scopo principale del suo impegno teologico: il rinnovamento liturgico tramite la riscoperta del senso perduto(!) dell'eucaristia ortodossa⁶⁴. Per noi, però, è ancora più importante la sua ultima opera *Eucaristia sacramento del Regno*, pubblicata postuma nel 1984⁶⁵. Seguendo le linee dell'ecclesiologia eucaristica poste dal K. Kern⁶⁶ e dal suo maestro di Parigi N. Affanasiev⁶⁷, Schmemmann vuole dare proposte concrete per il superamento della “crisi eucaristica dell'ortodossia” concentrandosi sull'indole escatologica del sacramento⁶⁸. Secondo lui la crisi proviene dalla sbagliata concezione dell'eucaristia⁶⁹, innestata all'Oriente ortodosso dall'Occidente “in the ‘dark ages’ of the Church’s western captivity”⁷⁰. La concezione errata consiste nella “pietà individualistica”, nell'estrema riduzione del sacramento, nella sua separazione dalla Chiesa e dalla sua natura escatologica. I trattati *De sacramentis* hanno distrutto il concetto chiave della comprensione dell'eucaristia, vale a dire il concetto del *simbolo*, introducendo il falso simbolismo illustrativo (illustrative symbolism)⁷¹. Così, lo sguardo della teologia scolastica (che, secondo Schmemmann è ancora viva e non soltanto nell'Occidente) è rimasto, per quanto concerne la teologia eucaristica, orientato verso il passato⁷², dimenticando che esiste anche un futuro, un adempimento della Chiesa incominciato nel raduno eucaristico. Per provare tutto questo, l'autore divide il suo libro in 12 capitoli, ai quali dedica i 12 specifici atti della

64 Cf A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, New York 1966.

65 La versione originale è in russo: А. ШМЕМАН, *Евхаристия таинство Царства*, Париж 1984. Per le nostre citazioni Cf. ID., *The Eucharist Sacrament of the Kingdom*, New York 1988. Esiste anche la versione in francese: ID., *L'Eucharistie Sacrement du Royaume*, Paris 1985.

66 Cf К.КЕРН, *Евхаристия*, Париж 1947, in russo (K.KERN, *Eucaristia*, Parigi 1947).

67 Cf Н. АФФНАСИЕВ, *Трапеза Господня*, Париж 1952, in russo (N. AFFANASIEV, *L'altare del Signore*, Parigi 1952).

68 “Yes, I do believe that precisely here, in this holy of holies of the Church, in this ascent to the table of the Lord in his kingdom, is the source of that renewal which we hope”. In A. SCHMEMMANN, *The Eucharist Sacrament of the Kingdom*, o.c., 10.

69 “In the tradition of the Church, nothing has changed. What has changed is the perception of its very essence”. In A. SCHMEMMANN, *The Eucharist Sacrament of the Kingdom*, o.c., 9.

70 Ibidem, 27.

71 Ibidem, 37.

72 Durante i secoli la scolastica poneva soltanto le due domande: quando e come? “When – i.e., at what moment are the bread and wine transformed into the body and blood of Christ? How – i.e., what is the causality by which this is accomplished?” Ibidem, 45.

celebrazione eucaristica, tutti spiegati come *i simboli* del regno escatologico⁷³. Il dinamismo liturgico, l'eucaristia cioè vista proprio come un'azione (ἔργον) dell'intero popolo di Dio, permette ai laici di partecipare pienamente alla messa. Lo stesso dinamismo esige la partecipazione dei fedeli ai santi doni (κοινωνία) ogni volta che si celebra la divina eucaristia⁷⁴, perché l'eucaristia come sacramento della comunione diventi il vero *simbolo* dell'unità e della nostra risurrezione futura.

Un altro contributo alla chiarificazione del rapporto escatologia – eucaristia fu la Conferenza dell'Istituto “San Sergio”, più precisamente la XXXI settimana degli studi liturgici, dedicata al tema *Escatologia e liturgia* che aveva luogo a Parigi dal 26 al 29 giugno 1984. Gli atti della Conferenza, subito pubblicati⁷⁵, testimoniano una grande serietà dei ventitré conferenzieri⁷⁶ nei confronti di uno dei temi teologici attuali più complessi. È sicuramente molto significativa la convergenza quasi unanime degli specialisti presenti sulla liturgia quale “lieu privilégié où la participation à la communio ecclésiale – eschatologique devient déjà actuelle et s'y anticipe”⁷⁷; e così la liturgia diventa la *magistra vitae* dei cristiani. La suddetta convergenza dei teologi ortodossi, cattolici, luterani, riformati della Svizzera e metodisti, è un segno incoraggiante nello spinoso, ma sacro cammino del dialogo ecumenico.

Nessuno, però fino ad oggi ha messo in risalto l'importanza ecumenica del nuovo approccio escatologico all'eucaristia così come ha fatto A. Nitrola (almeno per quanto riguarda il dialogo ecumenico cattolico – protestante). Il suo libro *L'eucarestia forza dell'unità*⁷⁸ nasce dalla dissertazione per il dottorato in Teologia presso l'Università Gregoriana e “tenta di proporre un modesto contributo al cammino [ecumenico] delle Chiese”⁷⁹. Secondo l'autore la prospettiva

73 Vedere lo schema nell'Appendice di questo lavoro.

74 Schmemmann combatteva decisamente il declino della comunione dei laici che collegava con l'oblio dell'escatologia. Cf ID., *For the Life of the World*, New York 1963; ID., *Great Lent*, New York 1974. È interessante comparare i presupposti di Schmemmann con il punto di vista di un liturgista cattolico, in R.TAFT, *La frequenza dell'eucaristia nella storia*, in *Concilium* 18 (1982) 33–53.

75 A.M. TRIACCA – A. PISTOIA, ed., *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint – Serge XXXI semaine d'études liturgiques*, Roma 1985.

76 Ci manca la relazione del prof. A. Houssiau su “L'attente eschatologique dans les oraisons du Missel Romain”.

77 A.M. TRIACCA, *Présentation*, in Ibidem, 9.

78 A. NITROLA, *L'eucarestia forza dell'unità. La dimensione escatologica dell'eucarestia nel dialogo tra cattolici e protestanti*, Roma 1992.

79 Ibidem, 22.

escatologica dell'eucaristia emerge come momento di convergenza nei dialoghi sia bilaterali che multilaterali, ed è "un punto d'incontro molto felice"⁸⁰ che ha già portato a convergenze importanti, schematizzate dall'autore in sei punti: 1) eucaristia e *historia salutis*, 2) eucaristia cibo del popolo di Dio in cammino, 3) eucaristia anticipazione del banchetto celeste, 4) eucaristia, Spirito santo e nuova creazione, 5) eucaristia, escatologia ed impegno nel mondo, 6) eucaristia e unità della Chiesa⁸¹. Al termine della sua ricerca, descritta nella presentazione come "tanto solida quanto geniale"⁸², il giovane professore di teologia dogmatica propone cinque tesi conclusive, riguardanti il carattere escatologico dell'eucaristia come "elemento determinante per un ecumenismo fruttuoso", come "istanza efficace e appello" alla nostra conversione, come, infine, "forza critica e base di un tentativo di soluzione dell'attuale stato di divisione"⁸³.

È più che considerevole l'attenzione che il metropolita ortodosso di Pergamo, Giovanni Zizioulas ha dedicato al carattere escatologico dell'eucaristia, all'interno di una visione della Chiesa come comunità celebrante. A Zizioulas si deve tutta una serie di scritti sulla relazione tra le ultime realtà ed eucaristia⁸⁴, ma quello che ci interessa di più è, certamente, il suo saggio *Eucaristia e Regno di Dio*⁸⁵. Questa opera è una ricca presentazione del pensiero ortodosso sul doppio rapporto: eucaristia – regno ed eucaristia – Chiesa. Il nostro autore, "uno dei teologi più originali e più profondi della nostra epoca"⁸⁶, ci offre un approccio biblico, patristico e teologico al problema della natura escatologica di tutto il modo di esistere cristiano.

Zizioulas, come sempre, parte dalla dimensione escatologica della Chiesa. La Chiesa esiste "perché è venuto il Regno. Essa riflette il futuro, lo stato finale delle cose e non un avvenimento storico del passato"⁸⁷. Da parte sua "la divina eucaristia è icona del regno di Dio, icona degli éschata"⁸⁸ e per questo,

80 Ibidem, 171.

81 Cf Ibidem, 172–185.

82 Cf P.J. ROSATO, *Presentazione*, in Ibidem, 5.

83 Cf Ibidem, 223–247.

84 Cf i numerosi studi dell'autore riportati alla Bibliografia.

85 G. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Bose 1996. L'originale *Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, in *Σύναξι* 49, 51 e 52 (1994) 7–18, 83–101 e 81–97.

86 Così lo vede Y. CONGAR, *Bulletin d'eccclésiologie*, in *RSPHT* 66 (1982) 88.

87 Cf G. ZIZIOULAS, *Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*, in *Irénikon* 60 (1987) 326: „L'Eglise n'existe pas parce que le Christ est mort sur la Croix, mais parce qu'il est ressuscité des morts, ce qui signifie: parce que le Royaume est venu. L'Eglise reflète le futur, l'état final des choses, et non un événement historique du passé”.

88 ID., *Eucaristia e Regno di Dio*, o.c., 11.

essa non è soltanto collegata al regno futuro, ma “attinge da quello il proprio essere e la propria verità”⁸⁹. In modo più concreto, “l’eucaristia, almeno dal punto di vista ortodosso, è un evento escatologico”⁹⁰. Così la Chiesa e la sinassi eucaristica intorno alla persona del vescovo si possono identificare, grazie all’ontologia iconica: lo stesso regno futuro è causa ed archetipo dell’eucaristia e/o della Chiesa. La nozione dell’icona, così cara al nostro autore è uno degli elementi teologici basilari dei santi padri. Secondo loro, l’icona rappresenta la partecipazione del contenuto ontologico al prototipo, al regno venturo di Dio. Per il moto dello studio che noi stiamo analizzando, il teologo ortodosso ha scelto un’espressione di San Massimo il Confessore: “Ombra, infatti, sono le cose dell’Antico e immagine quelle del Nuovo Testamento. Verità è la condizione delle cose future”⁹¹. Per quanto sembri strano per la logica comune, nella relazione eucaristia – regno la causa *non* precede l’effetto né logicamente né temporalmente! Nella divina liturgia si può trovare soltanto il simbolismo iconico, mai quello parabolico o allegorico d’impronta platonica⁹². Facciamo nostre le parole del metropolita: “L’archetipo, ciò che è la causa di ‘quanto si celebra nella sinassi’, è il futuro. L’eucaristia è l’effetto del regno futuro: è il regno futuro, un evento futuro (la condizione futura), in quanto causa dell’eucaristia, a conferirle il suo vero essere”⁹³.

Conclusion

Il compendio che abbiamo fatto ci ha offerto un quadro interessante dei molteplici tentativi che sono stati compiuti dai teologi del ventesimo secolo al fine di stabilire meglio il rapporto escatologia – eucaristia e trarne delle conseguenze ecclesiologiche (Tillard, Zizioulas) ed ecumeniche (Wainwright, la Conferenza di S. Sergio, Nitrola). E, indubbiamente, non sono stati tentativi vani. Anzi, su tanti punti, essi hanno fruttato risultati di grande interesse e valore. Per esempio: è sottolineato il posto centrale della dimensione escatologica della dogmatica e della teologia eucaristica come la loro parte costitutiva; sono

89 Ibidem, 21.

90 ID., *Cristologia pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche. Un punto di vista ortodosso*, in *CrSt* 2 (1981) 123.

91 *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*, in PG 4, 137d: “Σκια γὰρ τὰ τῆς Παλαιᾶς εἰκὼν δὲ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης· ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις”, vale a dire: “Umbra enim sunt ea quæ sunt Veteris, imago ea quæ Novi; veritas, status rerum futurarum”.

92 Cf G. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, o.c., 30.

93 Ibidem, 21.

mostrati i fondamenti biblici dell'eucaristia e la loro dipendenza dal messaggio escatologico neotestamentario (Lebau, Durrwell); sono proposte le nuove categorie chiavi che riguardano la relazione eucaristia – Regno di Dio (“simbolo” di Schmemann o “icona” di Zizioulas) e così via.

Gli stessi autori appena citati condividono, però l'opinione che il rapporto di cui noi stiamo parlando non sia ancora stato abbastanza approfondito. Così, G. Wainwright dopo aver notato che l'escatologia è di moda teologica (“in the theological vogue”), richiama la nostra attenzione sul fatto che “sarebbe un errore pensare che ci sia stato qualcosa di simile ad un tentativo soddisfacente di mettere in relazione armonica l'escatologia, di recente riscoperta, e la teologia eucaristica”⁹⁴. Allo stesso modo si esprime Zizioulas, lamentandosi: “Paradossalmente, la nostra teologia in tempi recenti non sembra aver attribuito l'importanza dovuta alla dimensione escatologica dell'eucaristia”⁹⁵. In che cosa consiste lo sforzo di “attribuire l'importanza dovuta”?

Usando le parabole di H.U. von Balthasar⁹⁶, possiamo dire: è vero che tutti e due gli uffici, sia l'escatologico che l'eucaristico, non sono più chiusi bensì riaperti e fanno anche le ore straordinarie. Secondo noi, però, gli uffici stanno ancora lontano l'uno dall'altro. Aggiungiamo: essi stanno aspettando una ricostruzione fatta in modo più risoluto che potrebbe, e dovrebbe, far da essi derivare un unico e più importante ufficio dell'edificio teologico.

94 “It would be a mistake to assume that there had been anything like a satisfactory attempt to bring into systematic relation this newly rediscovered eschatology and the theology of the eucharist”. G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, o.c., 3.

95 G. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, o.c., 11.

96 Lui scriveva: “Mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato il detto di Troeltsch: ‘L'ufficio escatologico è per lo più chiuso’, dall'inizio di questo [cioè XX] secolo, viceversa esso fa delle ore straordinarie”. H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, o.c., 31.

Златко Матић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Есхатолошки карактер Евхаристије (проблеми и перспективе у екуменском дијалогу)

Рад представља истраживање односа савремене римокатоличке и православне мисли на пољу евхаристијског богословља, са посебним акцентом на новом, стваралачком, приступу теми есхатолошког карактера Евхаристије. Након представљања нове духовне климе, преовлађујуће у прошлом веку, коју карактеришу „есхатолошки заокрет“ у богословљу свих хришћанских Цркава и литургијска реформа на хришћанском Западу, али и Истоку, у покушају презентовања стања проблема, наводе се карактеристични доприноси водећих богослова поменутих Цркава, који покушавају да изврше синтезу идентификованих револуционарних заокрета на догматском и литургијском плану.

Резултат таквих покушаја верификује се у документима екуменског карактера, који нас утврђују у уверењу да се жељено органско јединство ових поља црквене вере, живота и богословља, може достићи једино заједничким напорима богослова свих хришћанских Цркава, који Евхаристију доживљавају као продор будућег Царства у историју. Рад доказује да таквих теолога има и ван „граница“ Православне Цркве.



Црква и друштво

**Свилен Тутеков**

Великотърновски университет “Св. св. Кирил и Методий” – Православен богословски факултет

Предпоставките на западната социална етика в светлината на православното богословие

Abstract. На Запад християнството се преживява и утвърждава като система от идеи и етически ценности. По такъв начин християнството е превърнато в система от морални норми, които имат божествен авторитет. Църквата обаче не предлага ефективни морални и социални “проекти”, а призовава, кани и свидетелства за новия начин на съществуване, т. е. за новия етос на човека в Христос. Този етос е кваса на Царството Небесно и добрия залог, за който Църквата свидетелства в света и който я прави сол на земята и светлина за света.

Key words: западната етика, евхаристийната общност, етос, битие, свободата

Днес Църквата е изправена пред сериозното предизвикателство да предложи на съвременния човек и общество решение на актуалните морални и социални въпроси, от което до голяма степен зависи нейното присъствие в обществения живот. Това очакване се корени в едно утвърдено и вече дори “неподлежащо на съмнение” убеждение, че християнството е съвършеното морално и социално учение, което може да стане решаващ фактор за подобряването на личния и обществен морал. Затова то трябва да има ясно формулирана етическа доктрина и основана върху нея социална концепция, които могат да бъдат модел за решаването на жизненоважните проблеми на личния и обществен живот.

Без съмнение, това очакване е напълно оправдано от гледна точка на представите и нагласите, формирани в традицията на “западното” християнство (т. е. на Римокатолицизма и протестантизма), което пренася идентичността на Църквата от *евхаристийната общност* към *мисията* и социално ориентираната *етика* и така приспособява християнската вяра и живот към нуждите и изискванията на общественно-политическия живот. Това очакване често прераства в упрек към Православната църква

за “липсата” на ясна позиция по актуалните социални теми¹, който най-често е съпроводен с настояването тя да предложи *ефективни* решения на тези насъщни проблеми. Подобна нагласа обаче не е плод само на неистовия стремеж на съвременния човек да участва активно в обществения и политическия живот и да търси в Църквата “опора” и стимул за това свое намерение. Тя има своите дълбоки корени в богословската и философската традиция на латинския Запад, който винаги е показвал завидна загриженост и способност за изграждането на добре организирано общество посредством една конвенционална социална етика. Това очакване и нагласа обаче изправя Православната църква пред “изкушението” да се опита да обоснове и формулира своя социална етика върху принципите и предпоставките на същия този “западен модел”, който съвременният човек е “приел” като безусловно ценен. Но “изкушението” тук не се състои в нуждата от визия за човека, света и обществото, защото спасението на човека и света са били неизменно в центъра на евангелската вяра и Църквата винаги е осъзнавала своята пастирска грижа за тях. То е свързано по-скоро с *подмяната и приспособяването* на вярата и живота на Църквата към принципите на *рационализма, индивидуализма и утилитаризма*, обосновани и формулирани в западната богословско-философска традиция и вградени в основите на съвременната цивилизация. Тази дилема изправя православното богословие пред предизвикателството да “дешифрира” последиците от тази *подмяна* и да открие основните принципи на “общностния” или социалния етос (=нравственост) на Църквата като ключ за решаването на проблемите, които поставя социалната етика.

1. Историческият контекст на *подмяната*

Разглеждането на поставената тук тема не бива да се отнася към въпроса за “сблъсъка на цивилизациите”, в който Хънтингтън вижда противопоставянето на западната (в лицето на римокатолицизма и протестантизма)

1 Пример за позицията на Православната църква по актуалните социални въпроси са съчиненията на редица православни богослови като Христос Янарас (*Кризата като предизвикателство*, С. 2003, “A Note on Political Theology”, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* № 27, 1983, 53–56); прот. Георги Мантзаридис (*Ορθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνική ζωή*. Θεσσ., 1998), прот. Стенли Харакас (*Living The Faith*. Minneapolis, Minnesota, 1992; *Contemporary Moral Issues*, Minneapolis, Minnesota, 1982), прот. Радован Бигович (*Църква и общество*, С. 2003), прот. Джон Брек (*Свещеният дар на живота*, С. 2002) и др. и обръщения на православни форуми по въпросите на съвременното общество, биоетиката, екологичната етика и т. н. Пример за това е неотдавна публикуваната социална концепция на Руската православна църква.

и на източната (в лицето на Православието) цивилизации, които очертава несъвместимостта на различните религиозни традиции. Въпросът е доколко формираната в условията на западното християнство европейска цивилизация и култура (която и до днес носи названието “християнска”) създава предпоставки и утвърждава критерии, които го отчуждават от опита и етоса на църковното предание. Историческото развитие на християнството на Запад (особено когато се има предвид неговата очевидна секуларизация) не е резултат от случайни обстоятелства и грешки, а преди всичко от дълбокото *отчуждение* от истината и живота на Църквата. Това е довело до сериозна подмяна на разбирането за Бога, човека, света и историята, която е била обоснована в традицията на схоластическото богословие и е станала основа за превръщането на християнството в *религия и идеология*².

Преди всичко трябва да се подчертае, че в Западната Римска империя християнството е било прието, живяно и тълкувано по различен начин, в сравнение с Изтока, което разбира се не подлага на съмнение християнските основи на западноевропейската култура. Евангелието и най-ранните отци на Църквата свидетелстват по безспорен начин, че християнството е донесло на света *благата вест* за победата на Христос над смъртта, която става възможна чрез новия начин на съществуване на човека в Църквата като есхатологична евхаристийна общност. Западът обаче постепенно започва да проявява една особена загриженост за *историята и етиката*³, с което те придобиват ценност сами по себе си, а не във връзка с бъдещото Царство Божие⁴. Така на Запад християнството се преживява и утвърждава като система от идеи и етически ценности, която има за цел да осигури индивидуалната праведност на човека и постигането на добре организирано (посредством християнската вяра и морални норми) общество, т. е. да осъществи Царството Божие на земята. Този възглед съдържа в себе си идеята, че спасението е резултат от практическия живот на човека, който може да се регулира и подобрява посредством ясно определени норми на индивидуално морално поведение и на обществено

2 За дълбоките богословски и философски измерения на този процес вж. по-подробно Yannaras, Chr. “Orthodoxy and the West”, in: *The Greek Orthodox Theological Review* № 17, 1972, 115–131. Относно проблема за идеологизацията на Църквата вж. също Тутеков, Св. “Православието между идеологията и живота (проблемът за идеологизацията на Църквата)”, в: сп. *Християнство и култура* 8, С. 2003, 64–70.

3 Още Тертулиан подчертава значението на изпълняването на заповедите на евангелския закон като ключов елемент и отнася съдържанието на живота към това, което човекът *прави*, т. е. към неговото *поведение*.

4 Срв. Зизиулас, Ј. “Есхатологија и друштво”, в: *Видослов* 28, Требиње 2003, 79.

съжителство – идея, която има непосредствена връзка със способността на западния човек да се организира. По такъв начин християнството е превърнато в система от морални норми, които имат божествен авторитет, а Църквата – в “съвкупност от тези непреходни божествени закони, върху които се основава животът на всеки отделен човек”⁵. Това разбиране се утвърждава в условията на римското юридическо мислене, което цели създаването и функционирането на добре организирана държава и общество и отнася идентичността на човешката личност към нейната социална роля и легитимността ѝ пред държавните закони⁶. Схоластическото богословие така и не успява да създаде истинска онтология на личността (личността се определя въз основа на нейните психологически и морални свойства), което има за последица разделението между съществуването и личността на човека, а това вече е предпоставка за силния интерес към нейната роля в обществото и за подчертания стремеж за изграждането на социално ориентирана етика. От друга страна, преживяването на християнската вяра в условията на един все по-задълбочаващ се *историцизъм* е довело до постепенната подмяната на еклисиологията със социологията и има своите конкретни прояви в опитите от страна на Римокатолическата църква през Средновековието да придобие светска власт⁷. Практическите последици от тази подмяна са превърнали Църквата в организация за контрол на индивидуалната вяроност към догматите и нравствеността и в посредник между индивидуалното човешко същество и “недостъпния” Бог, превърнат от стройната система на схоластическото богословие в обект или идея, която трябва да служи като абсолютен авторитет за налагането на господстващата идеология в обществото посредством една утилитарна социална етика. Така постепенното пренасяне на идентичността на Църквата от събитието на евхаристийното събрание към *мисията* и то главно в нейните социални измерения, е основната причина за дълбокото отчуждение на западното християнство от църковния опит и предание, което може най-кратко да се определи като подмяна на *онтологията* с една социално ориентирана етика⁸.

5 Срв. Мидић, И. “Савремени свет и Православна Црква”, у: *Сећање на будућност*. Београд 1995, 137.

6 По-подробно вж. Zizioulas, J. “Personhood and being”, in: *Being as Communion*. New York, SVS Press, 1997, 29. Академик Владета Йеротич смята, че политизацията на съвременния човек и разцветът на социологията в наши дни не могат да бъдат разбрани без тяхното отнасяне към римското разбиране за *персоната*. Срв. Йеротич, Вл. *Религиозно и психолошко биће човека*, Београд 2000, 261.

7 По-подробно вж. Зизиулас, Ј. *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2001, 115–121.

8 Срв. Мидич, И. “Евхаристия и мисия”, в: сп. *Мирна* 19, С. 2002, 50.

Религиозният упадък и силната секуларизация след епохата на Просвещението и Ренесанса е довело до *автономизирането* на етиката и до пълното ѝ отделяне от богословието и от църковния живот. Религията е била изтласкана в областта на частния живот и тъй като вече е липсвала някаква обединяваща “свързка” на обществото, етиката се е превърнала в единствения фактор за регулиране на обществения живот⁹. Появилият се в тези условия протестантизъм е схванал ролята на Църквата като морална и духовна сила в света, която има за цел да наложи християнските ценности на обществото, или като използва властта на държавата (калвинизъм и пуританизъм в англосаксонския свят), или като се съсредоточава върху културата на духовния живот на своите членове, независимо от действията на държавата (лутеранство и пиетизъм). Доколкото в епохата на Просвещението и Новото време силите на обществото са се опитали да маргинализират Църквата и да разрушат всяка връзка между нея и развитието на западната култура, Църквата на Запад се е стремяла да свърже проблемите на всяка епоха и време с различни форми на *aggiornamento* и активни действия в нравствен план¹⁰. Макар този стремеж да се основава върху определени морални принципи, които са се култивирали на основата на християнското учение, след откъсването им от техните *антропологични* и *еклесиологични* предпоставки, те вече не са били способни да свързват хората помежду им в общност¹¹. В условията на тази все по-силна секуларизация протестантизмът отнася християнската идентичност към *проповядването* на Словото Божие – разбрано най-често като стремеж невярващите да се убедят в правотата на християнските убеждения и морални ценности, – което от своя страна може да осигури и да гарантира подобряването на личния морал и на отделните области от обществения живот.

Практическите последици от извършената на Запад подмяната са довели до възприемането на християнството предимно като морално и социално учение, което може да бъде алтернатива на съвременната секуларна и потребителска култура. Поддръжниците на това убеждение обаче пропускат да забележат факта, че предпоставките на социално ориентираната етика се коренят в принципите на *рационализма*, *индивидуализма* и *утилитаризма*, които са в основата на същата тази култура. Това е довело до заменянето на *еклесиологията* от *социологията* и до

9 Срв. Pannenberg, W. “Antwort an Gerhard Ebeling”, *Ethik und Ekklesiologie*. Tübingen 1977, 60–61.

10 Срв. Зизиулас, J. *Есхатологија и друштво*, 79–80.

11 Μαντζαρίδη, Γ. *Χριστιανική ηθική*. Θεσσαλονίκη 2000, 48.

разбирането на християнската антропология и етика не в контекста на църковната онтология, а в рамките на “полезни” проекти за подобряване на индивидуалния и обществения живот. Вместо да разкрива дълбокия смисъл на човешкото съществуване и пълнотата на живота в Христос и Светия Дух, християнската етика се е поддала на “западното” изкушение да припознае в църковния етос едно ефективно средство за постигането на често пъти илюзорни цели, скрити зад маската на общочовешкото благо, ценностите на хуманизма и обществения прогрес.

2. Една неизбежна дилема

Съвременните християни все по-често разбират Евангелието като морално и социално учение, чието приложение може да гарантира създаването и функционирането на едно “идеално” морално общество. Това показва, че между екзистенциалните цели – победата над смъртта и обожението в Христос, – които православната християнска етика открива в есхатологичната перспектива на Църквата, от една страна и непосредствените социални нужди и действия, основани върху практическите изводи от тълкуването на “социалното Евангелие” – от друга, съществува остра дилема¹². Вероятно отказът на християните да осъзнаят дълбоката трагедия на този конфликт е една от най-съществените причини за това християнската визия за човека, света и обществото да носи печата на романтичния идеализъм и социалния утопизъм, което се вижда най-добре в опита за приспособяването на Църквата към “изискванията” и нуждите на съвременната идеология на прогреса¹³.

Днес се е наложило мнението, че в продължение на две хилядолетия християнската етика не е успяла да доведе до реална промяна на обществото, нито да създаде предпоставки за подобряването на неговият начин на живот и нрави. Този “неуспех” контрастира с особена острота на фона на “успехите” за подобряване на социалния живот, които обществените организации и структури постигат посредством една *ефективна* социална етика, чието прилагане води до конкретни полезни резултати¹⁴. Тази дилема поражда изискването християнската етика да бъде също толкова

12 За диалектиката между историята и есхатологията вж. по-подробно Mantzarides, G. *Orthodox Spiritual Life*. Brookline, Massachusetts 1994, 132–137.

13 По-подробно вж. Бигович, Р. “Ролята на Църквата в съвременната цивилизация”, в: *Църква и общество*, 275–291; Янарас, Хр. “Религија – заједница – идеологија”, у: *Теолошки поглед*, 1–4, Београд 1992, 4–7.

14 Срв. Yannaras, Chr. *The Freedom of Morality*. New York, SVS Press, 1984, 195.

ефективна и тъй като “претендира”, че се основава върху авторитета на божественото учение на Евангелието – да съдържа в себе си “ресурсите” за реална промяна както на личния морал, така и на обществения живот. Когато обаче не успява да подобри с нищо положението на съвременния душевно объркан и морално паднал човек и не “намира сили” да се справи с егоизма, агресията и различните форми на социална несправедливост, тя става или обект на критика от страна на прагматичния прогресивизъм или повод за *романтично* обръщане към миналото. Очевидно в контекста на съвременната цивилизация и култура християнството е приемливо единствено като *индивидуална религия* и *кодифицирана етика*, която може да подобри характера на отделния човек и да бъде *полезна* при осъществяването на “социалните проекти” за постигането на обществено благополучие и щастие. Изкушението тук се състои в подмяната на *църковното събитие* с обективни доктринални положения и безлични етически принципи¹⁵ – подмяна, която подхранва илюзията, че тяхното практическо прилагане в различни социални области ще доведе до безусловно полезни резултати. Така християнският начин на живот започва да се идентифицира със *социалната активност*, а етиката по дефиниция придобива конвенционален и утилитарен характер и се подчинява единствено на критериите за *практическа приложимост* и *полезна*. Затова съвременният християнин (независимо от неговата конфесионална принадлежност) оценява социалната активност, свързана с благотворителността и борбата за социална справедливост, като нещо много по-морално от участието в литургичния живот на Църквата, като възможност за един нов начин на съществуване, чрез който смъртта е преодоляна във факта на свободното общение и любовта. За разлика от тайнственото събитие на вярата, което преобразява човека и му дава възможност да израства в *живота в Христос* чрез Светия Дух, една конвенционална социална етика, та били то и християнска, се ръководи единствено от непосредствените морални нужди на обществото, подчинени на принципа за *целесъобразност*, *благополучие* и *напредък*. Единствената възможност на православното богословие да реши тази дилема без да попадне в плен на *опиума* на “социалното Евангелие”, е да “дешифрира” предпоставките, които стоят в основата на модела на *обективна* социална етика и да доближи до съвременния човек *екзистенциалния* призив на Църквата за *живот в Христос* като свободно общение в любовта.

15 За факторите и процеса на тази подмяна вж. по-подробно Янарас, Хр. “Църквата в посткомунистическа Европа”, в: *Кризата като предизвикателство*, 121–129; Yannaras, Chr. “Orthodoxy and the West”, 118–119.

3. Принципите на “обективната” социална етика

Както вече беше споменато, съвременната западно-европейска цивилизация и култура се основава върху утвърдените в схоластическото богословие и философия принципи на *рационализма*, *индивидуализма* и *утилитаризма*. В условията на този интелектуален и духовен климат всеки опит за създаването на модел на социална етика е съобразен с две основни изисквания или предпоставки, които са логическо продължение на тези принципи: 1/ изискването за *обективност* и 2/ изискването за *ефективност* и *целесъобразност*.

А/ *Изискването за обективност*. Първата предпоставка е свързана с *обективизирането на истината*¹⁶ и свеждането на личността до категориите на индивидуализма, което е безспорна заслуга на богословската и философска мисъл на латинския Запад. Това води до утвърждаването на една рационалистична метафизика, индивидуалистична антропология и утилитарна етика, чийто основни предпоставки и принципи доминират и в епохата след Просвещението и Ренесанса. Обективизирането на истината е последица от убедеността на човешкия разум, че тя може да се *притежава* и *използва* за постигането на общополezni цели, които са израз на индивидуалните или социалните стремежи към благополучие и щастие. Това води до претенцията за *непогрешимост*¹⁷, която лежи в основата на всяка идеология и служи като аргумент в полза на всяка “социално-полезна” практика. Пренасянето на подобен *идеологически* подход към живота в християнски контекст е довело до убеждението, че идеята за Бога и моралната доктрина на Евангелието могат да се *приложат* и да бъдат *полезна* за индивидуалния и социално-политическия живот. По такъв начин *обективизирането* на истината и живота превръща християнското разбиране за човека, света и историята в система от отвлечени идеи и принципи, безлични етически ценности и правила за поведение, т. е. в *религиозна идеология* и кодифицирана утилитарна етика. Оттук следва, че независимо дали се основава върху философски или религи-

16 Показателни в това отношение са прословутите определения за обективността на познанието на Тома Аквински, *De anima* II, 12; III, 8: *Summa Theologiae*, I, 87, 3 и I, 88, 2 ad. 2: *De veritate*, qu. I, art. 9 и qu. III. Срв. Јанарас, *Хр. Философија из новог угла*, Београд 2000, 111. и сл.

17 Принципът за непогрешимост е формулиран ясно още от Тома Аквински, (*Summa Theologiae*, II, 2, 1, art. 10) и на практика е водещ във всяка идеология и нейното авторитарно налагане в обществото. За богословската и философска аргументация на този принцип от схоластиците през Средновековието вж. по-подробно Јанарас, *Хр. Философија из новог угла*, 110–117.

озни принципи, всяка конвенционална социална етика се съобразява с условието за обективната сигурност и свежда реалността на живота до рамките на някакви обективни оценки за начина на поведение на индивида, поставяйки това като критерий за решаването на моралните и обществените въпроси. Подобно разбиране води до убеждението, че постепенното усъвършенстване на живота на отделните индивиди ще има като резултат подобряването на тяхното съвместно съществуване чрез морално усъвършенстване на структурите и принципите на социалния живот¹⁸. Така дори християнската етика е подчинена на това изискване за обективност, гарантиращо добрите резултати, което означава съобразяване с общоприетите критерии за полезност и ефективност.

Б/ *Изискването за ефективност и целесъобразност*. Втората предпоставка, която обуславя създаването на обективна социална етика се състои в изискването за *ефективност* и *целесъобразност*, или с други думи във вече дори неподлежащото на съмнение убеждение, че социалната активност е способна да доведе до конкретни резултати и реално да промени обществения живот. Това разбиране е свързано с предположението, че рационалистичният контрол и баланс на “моралните права” и на “обществените задължения” може да осигури правилното функциониране на отделните аспекти от обществения живот¹⁹. Заедно с изискването за *обективност*, критерият за *ефективност* и *целесъобразност* предопределя индивидуалните морални отношения и всички модели на етиката – независимо дали тя е религиозна, философска или политическа. Съобразеността с тези две предпоставки води до формулирането на една етика на индивидуалния начин на живот и социално-политическата ефективност, която може да осигури и да гарантира оптималния баланс между индивидуалните морални нужди от една страна и изискванията, които налага обществената целесъобразност – от друга²⁰. В рамките на този модел човешкият живот е приспособен и подчинен на рационално определени индивидуални и социални морални задължения, чието спазване трябва да осигури постигането на обща полза и щастие. Постоянните

18 Срв. Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 214. За принципите на съотношението между индивида и обществото вж. по-подробно Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος*. Θεσσαλονίκη 1988, 12–15.

19 Срв. пак там, 196.

20 Класически пример за това е постепенното формулиране на “професионалната етика” в контекста на светския аскетизъм, вкоренена в индивидуалистичната култура на пиетизма. По-подробно вж. книгата на Макс Вебер, *Етиката на протестантизма и духът на капитализма*, С. 1993.

упреци срещу Православната църква, че тя няма “ясна визия” и “активна позиция” по актуалните морални, обществени и политически въпроси (от което следва, че тя няма никаква социална етика, която да предложи), се дължи на неспособността на западния или на “озападнения” източен човек да разбере, че тези предпоставки са неприложими и дори радикално различни от православното разбиране за човека, света и обществото.

В/ *Отричането на свободата и отчуждението от живота*. Утвърждаването на изискванията за *обективност, ефективност и целесъобразност* в начина на мислене и живот на западните християни е довело до възприемането на християнството едновременно и като *индивидуален морализъм*, който трябва да осигури душевното спокойствие на отчуждения и морално паднал човек, или като *утопия*, която може да доведе до едно по-добро социално съжителство, въз основа на обективни принципи. Тази двойственост поражда сериозен конфликт между пасивната индивидуална добродетелност (която няма никакво отношение към конкретния исторически и социален живот) от една страна и непосредствените изисквания на историческия и социалния прогрес (отнесени към една абстрактна трансценденция) – от друга²¹. Нещо повече, приемането на *обективността* и *ефективността* като безусловни критерии за всеки модел на социална етика води до убеждението, че стремежът за усъвършенстването на обществения живот е единствената истинска възможност за човека да осъществи себе си като “социално същество”²² – убеждение, което е в основата на *социалния утопизъм*. В цялото усилие на западното християнство да формулира принципите на етиката на обществената целесъобразност и напредък може да се съзре една “почти метафизична” борба за създаването на общество, в което царуват абсолютното благополучие и щастие. Зад този стремеж почти винаги се спотайва “някакъв общ архетип на изгубения рай”²³, който вдъхновява и дава жизнена енергия на всички опити за историческото му осъществяване. Социалният утопизъм обаче като че ли забравя за грехопадението, което има за последица егоцентричното самоутвърждаване на човека и трагичното му отчуждение от другия човек и живота на общността. Разбира се, това негово положение поражда

21 Срв. Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 198–199; Вж. също Vidler, A. *The Church in an Age of Revolution* (Penguin Books, 1976), 279.

22 Още Аристотел определя човека като “πολιτικόν ζῷον” – гражданско, политическо същество (Политика I, 2; 1253a3 sqq), което означава, че човекът е предназначен да живее в полиса, т. е. в общността.

23 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 198.

нуждата от статичните форми на конвенционалната етика и нейните безлични ефективни предписания, но от друга страна – неизбежно го отчуждава от реалността на живота и от екзистенциалните цели, поставени му от Църквата.

Целият стремежът за обосноваването и прилагането на някакъв модел на обективна християнска социална етика не може да намери потвърждение в опита и богословското предание на Православната църква. Такава етика по дефиниция отрича свободата и неповторимостта на личността, които откриват истината за човека и онтологичното съдържание на неговата нравственост като екзистенциална последица от събитието на вярата и факта на свободното общение в любовта. Въвеждането на принципа за *обективност* като основа на етиката я отчуждава от динамичната реалност на живота и се превръща в преграда за установяването на неповторими междуличностни взаимоотношения. Нито една конвенционална етика, основана върху рационално формулирани обективни принципи и норми на поведение – дори тя да се нарича “християнска” – не може да даде отговор на екзистенциалните въпроси за преодоляването на смъртта, за тайната на човешката свобода и за спасението на човека в Църквата, които са “отвъд” категориите на индивидуалния морализъм и проектите за социално благополучие. Провъзгласяването и прилагането на истината като *обективна мярка* унищожава личностните взаимоотношения, които изграждат динамичната реалност на живота и ги подменя с безлични отношения²⁴, подчинени на отвлечени морални принципи и анонимни цели. В условията на това отчуждение и анонимност хората се превръщат в самозатворени едноизмерни индивиди, а отделните аспекти от техния живот – индивидуални права, обществени взаимоотношения, потребителски нужди, идеологически въздействия и т. н. – се регулират от обективните изисквания за обществена целесъобразност и полезност. Това показва, че всеки опит за изграждането на обективна социална християнска етика неизменно води до нейното подчиняване на принципите на социалния утилитаризъм и целесъобразност, което я обрича да остане в плен на идеологическия подход към живота, отвлечения индивидуален морализъм и социалния утопизъм. Но тъкмо тази дилема или по-точно заплахата от тази *подмяна* прави актуален въпроса за конкретните исторически и социални измерения на църковния етос. Ако православното богословие и в частност християнската етика иска да остане вярно на духа на църковното предание, тя трябва да се изправи решително и отговорно

24 Срв. Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 14–15.

пред това предизвикателство и да търси неговия отговор не чрез идеологически твърдения и морално-пропагандни пароли, а като предлага *екзистенциални решения и свидетелство* за пълнотата на живота като свободно общение в любовта.

4. *Общностният* етос на Църквата

В опита и преданието на Църквата етосът на човека се разбира и обяснява изключително в контекста на православната онтология, антропология и еклисиология и се идентифицира с тайната на живота и обожението в Христос чрез Светия Дух. Православното богословие не отнася въпросите на нравствеността към някаква етическа система от безлични принципи и норми на поведение с конвенционален характер, а към реалността на човешкото съществуване, т. е. към въпроса за *живота и смъртта*. Църквата никога не се е стремяла да регулира обществения живот и да дава отговор на актуалните социални въпроси в контекста на някаква *ограничаваща етика*²⁵ или да ги разглежда в един чисто етически дискурс, а винаги е предлагала на човека възможност да реши своите *екзистенциални* проблеми като свободна и неповторима личност. Това поставя въпроса дали е възможна православна социална етика, която от една страна да бъде отвъд *обективните* изисквания за индивидуалния морализъм и социалния утопизъм, и от друга – да има като основна предпоставка истината и живота на Църквата Христова.

А/ *Онтологичният факт на общението*. Етосът на Църквата не може да бъде отнесен към категориите на *индивидуализма*, защото той винаги е *съборен* и в този смисъл *общностен*, т. е. *социален* етос. Това общностно или социално измерение на църковната нравственост не се основава върху обективни етически принципи и не се свежда до някаква религиозна версия на конвенционална социална етика. В опита на Църквата етосът на човека е проява и екзистенциална последица от неговата онтологична принадлежност към евхаристийната общност, в която той е “засаден” и в чийто живот участва и споделя. “Християнската етика – пише прот. Георги Мантзаридис – е *личностноцентрична* и *църквоцентрична*; тя не е индивидуалноцентрична или колективистична..., защото спасението се осъществява единствено чрез личното участие в Църквата, която е *общност на обожението* (κοινωνία θεώσεως)”²⁶.

25 Зизиулас, J. “Личност и генетски захвати”, у: *Видослов* 26, Требиње 2002, 132.

26 Mantzaridis, G. “How we arrive at moral judgements: an orthodox perspective”, *Доклад от конференция*, проведена в Женева на 25. XII. 1986, 2.

Църквата “винаги идентифицира живота като факт на общение и любов”²⁷ – събитие, в което човекът намира своята истинска личностна идентичност и което създава неговите отношения с другите личности в общността. Онтологичното съдържание на тази истина се открива в православната триадологията, която става основа и критерий за антропологията, и за еклисиологията, а оттам – и за социологията²⁸. Откритата в Христос истина за Бога като общност (κοινωνία) на три Божествени Личности, които съществуват в свободно общение и любов (срв. 1Иоан. 4:8, 16) не е абстрактна философска идея, а основна онтологична истина, която има екзистенциални последици за живота и неговото осъществяване в общността на Църквата. Затова още св. Игнатий Богоносец призовава магнезийските християни да живеят така, че да проявяват “един и същ Божи нрав (ομοῦθειαν Θεου = *нравственост, поведение подобно на Бога*)”²⁹, което не означава само *нравствен живот*, подобен на Божиите добродетели (срв. 1Петр. 2:9; 2Петр. 1:3–5), а и проява на *общението* (ομοῦ-ηθος) в Църквата като *единство* на всички в Христос със Света Троица. Това *общение* е основният факт, събитие и реалност в Православната църква, което ѝ дава идентичност и което е в основата на православния начин на живот, т. е. на православната етика, а това означава, че православният възглед за човека, света и обществото трябва да се корени в тази истина.

Нуждата на човека от общение намира своя най-непосредствен израз в историческия факт на неговото съвместно съжителство в общността. Но ако социологията открива тази истина във феноменологията на обществения живот с всички присъщи му прояви и структури, то в богословски план тя е само израз и последица от основната за православната антропология истина, че човекът е *битие за общение*³⁰. Личността се открива във факта на общението с Д/другия, което означава, че животът и етосът на живота, т. е. неговата динамична реализация, извира от това събитие. Всички форми и начини на обществено съжителство (социологията обикновено се ограничава само до феноменологическия анализ) могат

27 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 111.

28 Срв. Лубардић, Б. “Евхаристијска теорија личности и православна веронаука”, у: *Богословје* 1–2, Београд 2001, 64–65; Вж. също Влахов, Ј. “Личност у православном Предању”, у: *Господе, ко је човек? (Православна антропологија и тајна личности)*. Београд 2003, 306–313.

29 Св. Игнатий Богоносец, *Послание до Магнезийци* 6, 2. Същият термин е употребен и в *Посланието до Поликарп* 1, 3.

30 Св. Василий Велики пише, че човекът не е μοναστικός – уединено, а е κοινωνικός ζῶον – обществено животно или същество. 55 обширни монашески правила 3 (PG 31, 917a).

да бъдат разбрани единствено като конкретни социални и исторически прояви на този основен онтологичен факт на общението като реалност на живота³¹. Всяка конвенционална социална етика, ограничена до това *хоризонтално* измерение на обществения живот, не може да предложи екзистенциални решения, защото винаги се стреми да обективира самата идея за общението в различни модели, схеми и форми на социално съжителство и да я “наложи” посредством ефективни действия.

Б/ *Свободата и неповторимостта на личността като предпоставки за участие във факта на общението*. За разлика от обективните модели на социална етика, Църквата винаги вижда в общението онтологичното събитие на живота, в което човекът участва като свободна и неповторима личност и намира смисъла на своето съществуване в споделянето на любовта. *Свободата и неповторимостта* на личността откриват възможността на човека да създава междуличностни отношения, което не се вписва в “логиката” на никоя метафизична система или кодифицирана етика (независимо дали е религиозна, философска или политическа) на обективните принципи и безличния авторитет. Отделните личности участват във факта на общението по *различен и уникален* начин, което означава, че то е *динамично и неповторимо* екзистенциално събитие, несводимо до конвенционалните схеми и безличните предписания на обективната социална етика. Животът и етосът на *новия човек* в Христос (срв. Гал. 6:16) “не съответства на някаква индивидуална или социална деонтология, а изразява новата онтология и антропология”³², открити в истината на Църквата. Истинското общение е възможно единствено чрез свободното участие на личността и затова всеки компромис с тази основна истина неизбежно води до предопределянето на човешката личностна идентичност от различни *обективни* схеми и модели на индивидуална или социална етика. Това означава, че християнската визия за човека, света и обществото, която извира от истината и опита на живота в Църквата, има за свои основни “нравствени координати” *свободата и неповторимостта* на личността. Тяхното пренебрегване отрича онтологичния факт на общението като основно събитие на живота и води единствено до отчуждение и противопоставяне, което не може да се компенсира с никакви форми на индивидуален морализъм или социална активност, колкото и те да са полезни и ефективни. Животът на човека в обществото, който не се основава и не е проява на това общение, се задушава от индивидуализма, изолацията и попада в плен на статичните безлични

31 По-подробно вж. Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 30–32.

32 Μαντζαρίδου, Γ. *Εισαγωγή στην Ηθική*. 40.

отношения на анонимните индивиди. Тази трагична обреченост на съвременния човек не може да се преодолее от конвенционалната социална етика, която най-често предлага фалшивата маска на самоуспокоението, а само чрез *екзистенциалния призив* на Църквата за участие и споделяне на общението с Д/другия³³. Свободата и неповторимостта на личността не са абстрактни обективни предпоставки за човешкото съвместно съжителство (това е възможно само в рамките на някаква рационална схема), а реалност на личното съществуване, което се открива в събитието на общението и споделянето на живота като самоотдаване в любовта. Това означава, че доколкото нравствеността на човека се открива във връзка с онтологичния факт на общението, би било твърде “рисковано да се говори за някаква обективна приложима социална етика”³⁴. Всеки опит за налагане на общение “отгоре” въз основа на обективни принципи – дори те да са изведени от Евангелието – унищожава свободата и неповторимостта на личността и не оставя никакво място за междуличностни отношения, които са в основата на истинското съдържание на живота. “Ако понятието *социална етика* – пише Христос Янарас – означава някаква теория, програма, кодекс, който цели обективното усъвършенстване на общия живот на хората, обективната промяна в структурите или предварителните условия на тяхното съвместно съществуване, по-доброто регулиране на обективните взаимоотношения, които формират хората в организирани групи и ако тези цели се преследват независимо от личната характерност и свобода в сферата, в която те са динамично и екзистенциално реализирани, то тогава със сигурност колкото по-вярна остава Църквата на своята онтологична истина, толкова по-дълго тя няма да дойде до категориите на една такава етика”³⁵. Свободата на личността и фактът на общението не са “обективни ценности” в рамките на някаква конвенционална етика, а вярност към екзистенциалната истина за човека и неговия истински *начин на съществуване* (τρόπος υπάρξεως) по образа на Света Троица като живот в Христос чрез *Духа на общността* (Литургия на св. Василий Велики). Църквата открива истината за живота като факт на свободното общение в любовта, което означава, че нейната етика е *общностна* или социална етика. Тази истина намира потвърждение в свободата на личността, защото единствено свободата открива истинската възможност за общение, независимо от природните, морални или социални ограничения и условности.

33 Срв. Бигович, Р. “Другият и разговорът за другия”, в: *Църква и общество*, 45. и сл.

34 Yannaras, *Chr. The Freedom of Morality*, 213.

35 Ibit., 213.

В/ *Евхаристийният етос на Църквата и неговото свидетелство в света*. Социалната етика на Църквата не цели никакво усъвършенстване чрез обективни морални изисквания и общественополезна дейност (въз основа на индивидуалното морално съвършенство), а отриването на истинските измерения на човешката свобода, чрез които личността може да участва във факта на общението като съдържание на живота. Осъществяването на тази свобода обаче не се отнася към тесните социално-исторически граници на добре организираното съвместно съществуване, а е *екзистенциален риск*, отговор на *поканата* на Църквата за приемане и споделяне на живота като общение. Това означава, че единствената изходна позиция и неизменен критерий на общността, т. е. на социалния етос е животът и етосът на *евхаристийната общност* и акта на нейното общо благодарение (ευχαριστία) като основно събитие, което открива самата идентичност на Църквата. Етосът на евхаристийното събрание не може да бъде отнесен към някаква абстрактна или идеалистична духовност, тъй като той извира от есхатологичната реалност на Царството Божие, което не е никакво “неопределено далечно бъдеще” (както го разбира протестантизмът), а реално присъства като “квас” (срв. Мат. 13:33) на настоящия живот³⁶. В тази историко-есхатологична динамика на живота в Църквата поставените пред човека екзистенциални цели не са “далечни” или “отвъдни” божествени изисквания, а реални задачи пред човешкото съществуване “тук и сега”. За църковното съзнание приемането на евхаристийните дарове е участие в живота на Христос и лекарство за безсмъртие (св. Игнатий Богоносец); то е същия този *квас на живота*, който преобразява всеки негов аспект и дейност във възможност за общение и като събитие на общението. “Като истинско богочовешко братство – пише еп. Атанасий Йевтич – св. Литургия открива и проявява в членовете на Църквата нейния католичен (=съборен) етос и е истинската целокупна социална програма на Православието”³⁷. Разбира се, това не означава, че евхаристийният възглед за света и живота е “рецепта”, която ще реши моралните проблеми на което и да било общество, тъй като в него няма място за “опиума” на “социалното Евангелие”. Есхатологичното измерение на Божествената Евхаристия никога не може да се превърне в *история*, а това вече е *призив* към човека да изгражда връзки на лично отношение и любов, предвкусвайки истинския живот на Царството. “Това – пише

36 По-подробно вж. Јевтић, А. “Есхатолошко у нешем свакодневном животу”, у: *Живо предање у Цркви*. Требиње 1998, 176–192.

37 Јевтић, А. “Православна вера и живот, догма и морал у Православље” у: *Трагање за Христом*, Београд 1987, 192.

митрополит Йоан Зизиулас – е свидетелството на една етика, която не е историческа еволюция, а *екзистенциална борба*, която се придобива, за да се изгуби отново, докато окончателно не се придобие “в последния Ден”³⁸. Участието в Евхаристията дава на християните вкуса на истинския живот и им открива светлината, радостта и мира, който те трябва да възвестят на света, за да изпълнят последната “заповед” на Литургията: “С мир да излезем”. Доколкото християнският живот протича от Евхаристия до Евхаристия, той е постоянно свидетелство и “вграждане” на общностния етос на Църквата, т. е. на живота като лично отношение и общение в любовта във всички области на личното съществуване и социалното съжителство. Истинската християнска мисия и социално служение е една непрестанна *литургия след Литургията*³⁹, т. е. едновременно *плод* на получения в евхаристийното общение дар на живота в Христос и мистагогична (=тайноводствена) *покана* за приобщаването към този живот. Преживяването и споделянето на *евхаристийния етос* на Църквата е залог за правилното осмисляне и на личния, и на социалния живот във всичките му аспекти и за преобразяването му чрез *свидетелството* на любовта. Божествената Евхаристия обобщава цялостния начин на съществуване на човека, а участието в нея предполага промяната на екзистенциалните предпоставки на личния и обществения живот и открива възможности за създаването на личностни отношения във всички негови области. Така всяка социална позиция и пастирска грижа – желанието за справедливост, благотворителността, мисията и т. н. – вече не са утилитарни действия, ръководени от обективни принципи, а реална промяна на междуличностните взаимоотношения, основани върху свободното участие на личността. Оттук следва, че свидетелството за общностния евхаристийен етос на Църквата в света е единствения залог за вярното и творческо решаване на въпросите на личния и обществения живот, като *свидетелство* за истината и общението в любовта.

* * *

Вероятно някои биха възприели това разбиране за общностния етос на Църквата и неговото свидетелство в света като романтичен идеализъм или илюзорен утопизъм и по примера на елините, отрекли проповедта на кръста, биха го нарекли “безумство” (срв. 1Кор. 1:23). И това е съвсем

38 Зизиулас, Ј. “Евхаристийско виђење света”, у: *Православна теологија*, Београд 1995, 26.

39 По-подробно вж. Ware, K. *Liturgy after Liturgy*. www.comunion.com.

естествено за всеки, който очаква от Църквата да бъде не победа над смъртта и “общност на обожението”, а да предложи една конвенционална социална етика, съдържаща готови решения и “рецепти”, способни да подобрят личния и обществения живот. Църквата обаче не предлага ефективни морални и социални “проекти”, а *призовава, кани и свидетелства* за новия начин на съществуване, т. е. за новия етос на човека в Христос. Нейната покана е отправена към свободата на конкретната човешка личност и цели преобразяването на живота в лично отношение и общение. Разкриването и представянето на основните предпоставки и принципи на *общностния* или *социалния етос* на Църквата има за цел да посочи възможността за търсенето на *отговорни и творчески* решения на актуалните проблеми на обществения живот, т. е. неговите конкретни исторически и социални измерения. Този етос е *кваса* на Царството Небесно и *добрия залог*, за който Църквата свидетелства в света и който я прави *сол на земята* и *светлина за света*. Църквата не налага, а предлага; не заповядва, а кани; не задължава, а свидетелства за този нов живот и вижда в него единствената възможност за промяна на социалните взаимоотношения в отношения на свободни и неповторими личности, които да открият смисъла и пълнотата на живота в общението на любовта.

Свилен Тутеков

Универзитет „Св. Кирило и Методије“ у Великом Трнову – Православни богословски
факултет

Претпоставке западне социјалне етике у светлости православног богословља

Рад представља анализу основних аспеката западне социјалне етике, и изазова који се отварају, а којима данас православна теологија треба да приступи, узимајући у обзир претпоставке и потребе човека савремене цивилизације. Крећући се између основног егзистенцијалног циља – есхатолошког постојања и савремених социјалних проблема и потреба, студија отвара питања етичког и социјалног „активизма“, као и (не)успеха Цркве на плану социјалног деловања, покушавајући да се у основним цртама представи етика заједнице и понуди човеку данашњице у њеном персонолошком и евхаристијском – онтолошком изразу.



Александар Михайловић

Пожаревац

Ка новој инкултурацији (православни приступ проблему)

Abstract. У раду је дат краћи историјски преглед рађања културе коју је Хришћанство донело у свет. Миље у којем је Црква дејствовала био је јелински. Хришћанство као Црква поштовало је културне обрасце, покрстило их и преобразило. Слично је било и при християнизацији Словена.

У раду се желело истаћи да култура настаје деловањем Духа Светога који уводи Христа у време, простор, народ и културу. Есхатон ствара вредности, односно култура је продукт стваралачког процеса који тежи бескрају тј. Царству Божијем. Будући да се ништа још није завршило, Дух Свети ће још дејствовати и стваралачки утицати – формирањем Цркве – на даље напредовање цивилизације. У Србији је на Цркви да и даље обликује и ствара нове вредности и да се стваралачки повезује са свим аспектима културе ради њиховог християнизовања и на крају – спасења.

Key words: Инкултурација, Христос, култура, језик, Литургија, Логос, есхатон, баштина, национални идентитет, етос, менталитет

„Ево, све ново ѿворим“

Ошк 21, 5

Ступањем хришћанства на тле јелинске цивилизације, уведена је једном за свагда коренита промена и преокрет. Карактеристике тадашње цивилизације добро су проучене¹. Поглед на свет, вредности, обичаји, препознатљива форма мишљења, читави су се у многим областима људске делатности. Њихов материјални облик уочљив је у храмовној архитектури, вајарству и фреско-сликарству. Читав Средоземни басен преплављен је утицајима јелинске културе, римског законодавства и империјалне идеологије². Доминантни језици у међунационалној комуникацији били су јелински и латински, култ и религија такође.

1 Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, изводи из књига, (I–VI) Београд–Подгорица 2002.

2 Тит Ливије, *Историја Рима од оснивања града*, Београд 1991; *Оксфордска историја римског века*, Београд 1999; В. В. Струве, Д. П. Калипов, *Стиша Грчка*, Бук Мар-

Тадашњи центри цивилизације и културе – Рим, Атина и Александрија, својим утицајима обликовали су живот великих градова на периферији (Антиохија и Јерусалим). Све што је значајно (трговина, привреда, уметност, књижевност, наука, философија, нове религије...) одвијало се унутар тог круга. Већ тада доминирао је један глобалистички и обједињујући менталитет који је у себи сједињавао све локалне и провинцијске различитости (на уштрб њихове афирмације). Ова глобална империја промрежена је копненим и морским путевима који су се спајали у главном граду Царства – Риму, из којег је зрачио моћни утицај до најмањих места на њеним крајевима. Обухваћена је област од крајњег Запада (Британија, Шпанија и Галија) преко северне Африке до Блиског и Средњег истока, којом је доминирало једно божањство (римски цезар – *Sol Invictus* – „Непобедиво Сунце“ или *Pontifex maximus*, изједначаваан са богом), једно друштвено уређење, један језик администрације и културе (латински и јелински), једна војна сила. Постојао је извесни универзализам и културни плурализам који су опстајали у јединству. Римски цезар се дивинизовао, што је своје корене имало у јелинизму, а нарочито је форсирано од времена Јулија Цезара. Ову традицију посебно су подстицали римски песници попут Цицерона, Овидија, Хорација и Вергилија.

Доминација овакве цивилизације утемељила је посебан животни стил и вредности³. У философији на пример, јак утицај платонизма, у науци Птолемејев геоцентризам, геометријску хармонију сфера као и питагорејску мистику броја, у религији многобожачки Пантеон, циклично поимање времена у којем се све понавља и вечно враћа, у поезији римски стих и хомеровски ритам, у архитектури прелепе статуе и непоновљиве храмове, у законодавству гвоздено дисциплиновани римски правни систем са непоколебљивом империјалном војном силом и још много тога карактеристичног за овај прохујали и ишчезли свет.

Ова цивилизација као и многе (Персија, Сирија, Кина...) преживљавала је унутрашње и спољашње кризе и ломове. Након блиставог процвата незаустављиво је стремилa посуновраћењу у пропаст и нестанак⁴. Био је то, наравно, вишевековни процес, завршен коначно 476. године по Христу, пропашћу Римског царства након најезде Аларихових Гота..

со 2000; Н. А. Машкин, *Историја старог Рима*, Београд 2002; Михаил Ростовцев, *Историја старог света, Грчка, Рим*, Београд 2004.

3 Фанула Папазоглу, *Историја Хеленизма – Владавина Александра Великог доба Дијадоха*, ауторизована скрипта, Београд 1995.

4 Едвард Д. Гибон, *Опадање и проласак Римског царства*, Београд 1996; *Оксфордска историја Грчке и хеленског света*, Београд 1999.

Хришћанство улази у јелинску цивилизацију⁵ кроз семитску културу. Господ Исус Христос, један од Свете Тројице, Син Божији, улази у историју света, узима конкретно тело и човештво (људску природу), рађа се од Духа Светога и Богородице Марије и живи у конкретном јеврејском народу, који има своју историју, географију, језик, религију, обичаје, систем вредности... Син Божији узима све позитивне елементе семитске културе и постаје њен део, историјска личност – Исус из Назарета.

Још од времена Авраама, јеврејска заједница успоставља посебан однос са Богом и вековима живи са свешћу о Месији Који ће доћи и основати Царство Божије. Унутар ње збило се Оваплоћење Бога, тј. постајање Бога човеком и на тај начин се остварило обећање о Месији. Улажењем у семитску културу, Бог је није укинуо него преобразио, уневши у своју Личност све њене позитивне карактеристике. Тако нпр. Исус говори арамејским језиком, учествује у религиозном животу заједнице (обрезање, увођење у јерусалимски Храм, поштовање Мојсијевог законодавства, вера у истог Бога у којег верују Јевреји), узима храну, заснива социјалне односе, стил облачења је исти, користи комуникацијска средства ондашњег времена – новац, трговину, пловидбу бродом – дрвосеча је, учествује у риболову итд., дакле, као што видимо Исус као Бог општи са светом путем свих тековина људског стваралаштва са јасним нагласком да је потпуни и прави човек.

Хришћанство је морало да отпочне од нечег конкретног – од семитског наслеђа. Оно је усвојено, али не и апсолутизовано. Мост између Бога и човека пролази кроз културне константе – говор и језик, телесност (материјалност), нацију, култ (религију), друштвено уређење – али као што ћемо видети, не задржава се искључиво унутар јеврејског самозаговореног круга.

Света земља била је под влашћу Римске империје. На овом простору Бог се вековима откривао и коначно – постао човек. Први хришћани (прва Црква) били су претежно Јевреји чије је окружење, осим традиционалног, чинио и јелински миље, готово у свим сферама. Узајамно додиривање и мешање било је неминовно, те је талас хришћанске проповеди захватио и не-Јевреје. Већ апостол Павле, ортодоксни Јеврејин, најпре борац против Цркве, након преобраћења, поставши хришћанин, искорачио је из јудео-хришћанских оквира и окренуо Јеванђеље другим народима. Такође, сам догађај Педесетнице укинуо је културне, етничке и језичке

5 Протојереј Георгије Флоровски, „Хришћанство и цивилизација“, у *Беседа* 1–4 /1993, 15–21.

границе. Јеванђеље „продире“ и ступа у друге културе, сасвим другачије од семитске.

Пре свих, била је то јелинска култура, којој се апостол Павле обратио посредством једног Македонца (Дап 16, 9). Овим је почела христијанизација јелинства и улажење Јеванђеља у њихову културу. Том приликом нису наметане семитске културне форме језик, обичаји, Мојсијево законодавство, обавезно обрезавање и томе слично), већ је полако усвајан нови културни образац, почевши од језика и писма као најважнијих органа њихове артикулације. Тако је сав Нови завет (сем Матејевог Јеванђеља) написан на јелинском, те је на говорном језику усвајан живи Христос и на говорном језику су се нове црквене заједнице, које је оснивао апостол Павле на својим мисионарским путовањима Медитерански басеном, обраћале Богу.

Из историје је познато да се Рим активно успротивио ширењу Цркве (апостоли Петар и Павле тамо су погубљени), која се гранала целим Царством, упркос страшним и крвавим прогонима хришћана. Инкултурација Јеванђеља захватала је простор антике, подривајући темеље оним вредностима које су биле супротне библијском духу. Дошло је до „сукоба култура“, што је за последицу имало многе невине жртве. Прогон хришћана трајао је под римским царевима пуна три века, али и касније након Миланског едикта 313. године, када су престали прогони и цар Константин дао слободу Цркви⁶, сукобљавале су се две онтологије и два етоса – јелински и хришћански, њихово схватање места и судбине човекове, погледи на материју, историју, уређење друштва, изградњу новог света, укратко, две космолошке и антрополошке теорије.

Јелински етос је поимао Бога као трансцедентно Једно у којем се све нужно уједињује, након чега вечно мирује у непокретности, изван материје, времена и света, који представљају деградацију у коју падају појединачна бића јер својим покретом (кретањем) нарушавају вечну хармонију. Свет је био савечан Богу који је сам (политеистичка митологија није у потпуности изражавала философско схватање по којем постоји врховни бог – нужност, коме се сви богови покоравали). Човек је постојао, али не као конкретно биће, већ као идеја у вечном свету идеја и који у цикличном времену увек мења своје форме постојања. Философија није могла да замисли Бога који улази у историју, узима тело и за савршенство поставља крај светског процеса у који бића тек треба да доспеју⁷.

6 Јаков Бурхарт, *Доба Константина Великог*, С. Карловци–Нови Сад 2006.

7 Вернер Јегер, *Паидеја – обликовање јрчког човека*, Београд 1991; Бранко Павловић, *Предсократска мисао*, Београд 1997; Богољуб Шијаковић, *Mythos, physis, psyche*, Никшић, Београд 1991; Ж. П. Верман, *Порекло јрчке мисли*, Нови Сад, 1990, П. Вудал

Хришћанство је проповедало Бога који је постао човек, страдао, умро и васкрсао, обећаваши свима Васкрсење тела. Свет и човек су створени, нису нужни, могли су и да не постоје, материја је почаствована, време линеарно и као такво оставља могућност стварања нових вредности. Слобода тако постаје нова категорија. Човек као такав имао је назначење да слободно, у сарадњи са Богом ствара нови свет по узору на онај који ће доћи – Царство Божије.

Приликом сусрета са антиком, оци Цркве обратили су јој се са љубављу, говорећи њеним језиком, тј. језиком епохе у којој су живели. Познавали су комплетно наслеђе (философију, науку, митологију, религију, законодавство...), користили философске појмове, преображавали њихов садржај, превodeћи дух Јеванђеља савременом поколењу.

Оци Цркве уочили су слабост ове културе чији су надахњујући садржаји временом пресахли. Стара ера исцрпела је своје могућности, излаз се није наговештавао а крај се ближио. Због свега, Црква се критички поставила *vis-à-vis* овој култури, ушла у стваралачки дијалог и предложила алтернативу. Сви позитивни аспекти нове културе усвојени су и преображени, док чистота Јеванђеља није доведена у питање. Црква дакле, није препустила другима да се умешају, нити се повукла у „мирни“ ћорсокак, већ је одговорно и брижно ступила у стваралачки однос са стварношћу у којој је живела. Обратила се човеку свога времена, његовим речником. Стало јој је да итина Јеванђеља буде прихваћена од свих, односно да „загрли“ све аспекте постојања. Оци Цркве добро су познавали актуелне токове свога времена, наслеђе културе у којој су живели, те су их позитивно користили за изражавање свеобухватне истине. На тај начин, постепено, стара паганска цивилизација која је свирепо прогонила Цркву, преобразила се у хришћанску Византију, моћни расадник културе другим народима. Не треба посебно истицати да је тадашња Црква утицала на християнизацију и покрштавање суседних „варварских“ народа као и на културне токове у „варварској“ Европи.

Црква се током „улажења у културу“⁸ држала става да сваку локалну културу треба прихватити са свим њеним особеностима и карактеристи-

–Наке –Мит и трагедија у античкој Грчкој, С. Карловци–Нови Сад, 1995; М. Марковић, *Синудија о религији антика*, Никшић 2001; Слободан Жуњић, *Аристотел и хенологија*, Београд 1988; Мр Александар Ђаковац, „Старојелинска мисао и проблем личности“, у *Богословље* 1–2, Београд 2003, 102; Милош Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Београд 1996. Олга М. Фрејдемберг, *Мит и античка књижевност*, Београд 1987.

8 Богдан М. Лубардић, „Хришћанство, инкултурација и биће књиге од језика до

кама, искључујући само оне елементе који су пагански и супротни духу Јеванђеља. Ово начело је примењивано при христијанизацији суседних народа. Библијски и литургијски текстови преводе се на различите језике што доприноси стварању нове црквене заједнице. Идентитет и интегритет народа нису укидани преношењем јеванђелског духа, јер је сматрано да је Христос значајан за све људе, те да не постоји место, народ и раса у коју се Он не би поново уселио и прихватио је као Своју⁹.

Најречитији пример је христијанизација Словена за време патријарха Св. Фотија (IX в. по Хр.) и Св. Кирила и Методија које је Црква назвала – Равноапостолним. Њихов став изражен је у Кириловом обраћању латинском свештенству које се противило превођењу литургијских књига на словенски језик, а које је гласило: „Како се не стидите да прихватате само три језика и да кажете да су други глуви и неми... Ми знамо да постоје многи народи који читају књиге и поју Богу на својим језицима: Јермени, Персијанци, Авазги, Иберци, Сугдеји, Готи, Авари, Турци, Хазари, Арапи, Египћани и други“. О значају борбе Св. Кирила и Методија за христијанизацију и покрштавање Словена као и о плодовима и резултатима те борбе, не треба посебно говорити.

Византија као преобразена јелинска цивилизација, током ширења хришћанства била је заинтересована за преношење оних тековина које је изнедрило јеванђелско надахнуће. Трагови су остали уочљиви у најразвишенијим донетима сликарства, архитектуре, музике као и у посебном, препознатљивом етосу и стилу византијске мисли и духа. Да подсетимо само¹⁰.

У архитектури стоји јединствено светско чудо – велика Црква Свете Софије (=Премудрост=Христос) у срцу Ромејске империје – Константинопољу,

личности“, у *Богословље* 1–2, Београд 2000.

- 9 Митрополит Јован (Зизиулас), „Православна Црква и трећи миленијум“, у *Хришћанска мисао* 1–4/2000.
- 10 Драган Брујић, *Водич кроз свети Византије од Константинопоља до пада Цариграда*, Београд 2005. *Византијинци*, приредио Гуљелмо Кавало, Београд 2006.; *Оксфордска историја Византије*, приредио Сигил Манро, Београд 2004.; Војислав Кораћ, Марица Шупут, *Архитектура византијског света*, Београд 2005. Димитрије Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1991.; Сергеј С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1987.; Ханс Георг Бек, *Пути византијске књижевности*, Београд 1967.; Виктор Лазарев, *Историја византијског сликарства*, Београд 2004.; Зоран М. Јовановић, *Азбучник православне иконографије и графичког сликарства*, Београд 2005.; Виктор М. Бичков, *Византијска естетика*, Београд 1991.; Георгије Острогорски, *О веровању и схватању Византијаца*, Београд.

Цариграду, коју је подигао цар Јустинијан I, 532–537. г. по Христу, чији су пројектанти Антемије и Исидор. Потребно је ући у њу и доживети њено купање у нематеријаној светлости која није од овога света.

У сликарству, прелепи мозаик Христа – Мудрости у истој цркви, читав низ непоновљивих фресака и икона, Богородице, Светитеља, Ратника и Царева, широм византијског света. Поезија и музика такође¹¹. Химнографи су оставили трајни печат у богослужбеним стихирама које прослављају славу Божију и величанство Оваплоћеног Бога Христа у литургијским напевима.

Друштвена и политичка сфера живота била је такође обухваћена јеванђелским и литургијским духом, јер Византинци нису делили свет на духовни и материјални, већ су га доживљавали и посматрали целовито, као Божији, са пуним поштовањем материје, времена и историје, те им је стало да се Царство Божије, блаженство раја и блистање славе Божије, прошире на поредак града и империје, због чега су византијски цареви целокупни политички живот доводили у тесну везу са црквеним устројством.

Величанство и сјај Византије прешли су у Србију још пре времена Св. Саве, што је оставило трага, али тек његовом делатношћу култура у Србији попримила је још јачи христолошки и литургијски акценат. Неподелиени, целовити етос ромејске верзије универзалног јеванђелског духа пројектовао се у Србију, окупавши је нествореном светлошћу Царства Божијег. Стара ранохришћанска начела о поштовању културе која се християнизује сачувана су и у време Немањића, када је преображено све што је затечено, на библијски и апостолски начин. Тако се о слави Божијој певало на српском језику из преведених литургијских књига, у црквама које су имале елементе домаћег архитектонског колорита, док је поезија писана византијском ритмичком српског садржаја, те су тако формирани: аутентична средњовековна књижевност¹², архитектура, музика, мисао, етос, менталитет, дух, идентитет, дубоко библијски, јеванђелски, хришћански и литургијски, али „српског стила и искуства“. Такође, по моделу и узору на Византију, целокупни друштвени и политички живот остао је у спрези са Црквом као њеним саставним елементом. На тај начин процветала је

11 Јевгениј Херцман, *Византијска наука о музици*, Београд 2004.; Цереми Јудкин, *Музика у средњовековној Европи*, Београд 2003.

12 Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1971.; Ђорђе Трифуновић, *Стиара српска књижевност*, Београд 1994.; Димитрије Богдановић, *Стиара српска књижевност*, Београд 1992.; Радмила Маринковић, *Светлородна јосиода српска – Исцртавање српске књижевности средњег века*, Београд 1998.; Петар Ђорић, *Историја српске ћирилице*, Београд 1990.

култура у Србији као нешто потпуно ново и непоновљиво. Најречитији сведоци били су Св. Симеон (Немања), Св. Сава и царска лоза Немањића, њени најаутентичнији и најблиставији представници.

Формирање културе био је иноваторски чин, јер су створене нове вредности, поникли нови светови и оригинални прототипови. Свака имитација и копирање били су супротни духу Јеванђеља. Наслеђен је стил раних отаца Цркве који су градили стваралачке мостове са свим аспектима стварности, ступајући у критички дијалог и нудећи алтернативу. Дух ширине, поштовање различитости и толеранција представљали су аутентична начела инкултурације. Византијски космополитизам није негирао националну различитост, него је, штавише, подржавао и афирмисао еманципацију, развој и очување идентитета народа којем се преносило Јеванђеље. Тако је тај народ постајао народ Божији, што се догодило најпре Јелинима, Србима и свима који су примили хришћанство посредством Византије.

* * *

Након овог кратког историјског подсећања, важно је поменути теолошки аспект и значај инкултурације. Истакли смо да нема народа или расе за које се Христос не би изнова ангажовао и усвојио их као Своје. Зашто је то тако, односно какву поруку и визију има и носи Црква?

Од првих дана до данас, Црква очекује Царство Божије, есхатолошко јединство свих и свега у Васкрслом Христу, преображај неба и земље, нову реалност, укинуће смрти, победу добра над злом и васкрсење тела. Христовим Другим доласком наступиће космички догађај рекапитулације и обједињења створеног и нествореног. У свој светлости славе Божије заблистаће нормалан и здрав поредак света. Есхатолошка перспектива је откровење Истине о свету и човеку, воља Божија да човек и твар остваре јединство са Логосом и Сином Божијим. Његовим доласком, творевина ћа заблистати лепотом и задобити истински идентитет, након свеобухватног преображаја. Тријумфоваће правда Божија и наступити бесконачни, незастариви век савршенства, љубави и слободе синова Божијих. Ово је план Божији о свету и човеку, ради којег је све створено, са циљем да учествује у невечерњој Светлости тога Дана, Дана осмог (како су га називали Св. оци Цркве), Дана без заласка. „Крај“ света, његов преображај је једино нормално, мирно стање, којег сада и овде нема, због присуства смрти и зла. Другим Христовим доласком, смрт ће бити укинута након коначног остварења љубавне заједнице људског рода са Богом Оцем у Христу. Будуће стање

које је заправо вечна динамика љубавних и слободних односа Бога Оца и синова Божијих још се није остварило. Оно неће пребивати негде на небу, већ овде, на преображеној земљи, другим речима, овај век пројектоваће се у Царство Божије, док ће елементи смрти бити потпуно уништени. Наиме, Христос је присутан ипостасју као литургијска заједница, али без физичког присуства, у Парусији Његово присуство ће се интензивирати, те ће и физички бити ту.

Царство Божије је нови поредак, нова реалност, све ново – град, друштво, међуљудски односи и нови, слободни начин постојања, чак нова цивилизација и култура, као и нова светска заједница са центром у Господу Христу. Оно је прототип правог постојања, узрок који даје бићу постојање, извор, критеријум и смисао живота. Последња реч и одлука у есхатону постаће меродавне за све, потврда и признање, овера и оправдање читавом светском циклусу и историји. Цивилизације и културе биће проверене последњим есхатолошким Даном и проћи кроз његов Суд. Есхатолошка добра, Христос и Црква, јесу парадигма за уређење овде и сада, новог Града, друштва и – културе. Црква је Христос, тј. Његово присуство у историји. Дух Свети је Личност која омогућује улазак светлости Царства у таму овога света. Он увек и изнова чини присутним Христа, уносећи новину и непоновљивост у свет. Нови начин Христовог присуства Духом Светим назива се Литургија. Она је пројава и откровење Царства Божијег. Већ сада оно реално пребива на земљи, обликује њен историјски ток, гради је и конституише. Из будућег догађаја, дакле „с краја“, „одозго“ а не „одоздо“ и из историје, формирају се нови век, заједница, Црква, Литургија и коначно – култура.

Дух Свети увек ствари чини новим и оргиналним. Он је Дух Цркве и Христа, Дух литургијске заједнице, Дух који доноси дах нове твари, преображене и светле, радосне, младе, свеже, блиставе и никада до тада виђене. Обратно и „с краја“, већ овде, изграђује се нови свет који ће се након есхатолошког откровења, преображен прелити у будући, настављајући да живи бесконачно и у загрљају Свете Тројице. Дух Свети као Онај Који уноси Царство Божије у овај свет, тако што изграђује христолошку заједницу, тј. Цркву, увек може омогућити Христу да уђе у сваки народ и расу, те да је преобрази, поштујући културне елементе (језик, обичаје, идентитет), творећи на њој (тој култури) нешто сасвим ново, по узору на савршени Град и есхатолошко Царство¹³.

13 Луис Мамфорд, *Град у историји*, Бук Марсо 2001.; Леонардо Беневало, *Град у историји Европе*, Београд 2004.

Трагови делатности Духа Светога остају видљиви и опипљиви. То је, пре свега, Црква али и читав постлитургијски контекст у којем живи. Материјални храмови, архитектура, језик, писмо и књижевност, сликарство, музика, философија, наука, обичаји, фолклор, друштвено и политичко уређење, етос и менталитет... Све оно што називамо црквеном прошлошћу и што рестаурирамо и чувамо по музејима, манастирима и црквама, читаво, у нашем случају, српско наслеђе. Све је то некада стварано као нова вредност, оригинална и непоновљива, – својеврстан „траг“ есхатона у времену. Сада је то за нас нешто „старо“, „традиционално“ и „прошло“, међутим, за ондашње генерације био је то један креативан и инвентиван чин далеко испред свога времена.

О свему реченом сведоче помесне Цркве у Јелади, Србији, Русији, Румунији, Бугарској, Грузији, међу Арапима (у Израелу), у Египту, Етиопији, у новије време у Албанији, на Аљасци и у Јапану (руска мисија), међу црнцима у Африци (јелинска мисија) итд. Код свих њих Христос је особен и њихов (црн, косоок, жут и са свим локалним карактеристикама), те га рецептују на свој начин, при чему остаје исти и непроменљив, очуваног и неокрњеног идентитета Сина и Логоса Божијег.

* * *

На крају, можемо упитати: Да ли је могућа и потребна нова инкултурација Јеванђеља у Србији, јер многи сматрају да је Црква завршила своју примарну мисију: формирана су језик, писмо, баштина, манастири, цркве, национални идентитет у далекој и давној прошлости, а што све представља признату културу и традицију у Србији. Остаје само да се брижљиво сачува, археолошко-музејски рестаурира, испита и евентуално предложи као прототип за копирање и на томе затим стане. Уколико је Црква у Србији завршила своју инкултурацију, преостају јој маргинализација, смештање у архив и закључавање у музеј и порту. Ако је већ све створила у прошлости, остаје јој још само да изнова копира саму себе и још више да окоштава.

На коме је да изгради и формира нову културу у Србији и није ли она (култура) исцрпела своје могућности и приближила се крају? Можемо ли Цркву поново критички поставити *vis-a-vis* српској култури и понудити јој алтернативу? Да ли је новој физици, генетичком инжињерингу, нанотехнологијама и роботизи, новом сликарству, архитектури, новој српској поезији и роману, музици, философији, друштву, менталитету и новим трендовима у Србији уопште потребна нова – **инкултурација**?

Одговор Цркве на ова питања је потврдан и може се ишчитати у тезама које смо овде истакли.

Aleksandar Mihailović

Požarevac

Towards the new Enculturation (the orthodox vision)

The work gives a concise historical review of creating the culture that Christianity brought into the world. The Church acted in Hellenic milieu. Christianity in the form of church, respected the cultural forms and had christened and transformed them. It was much the same in the case of the christening of Slavs.

The work tends to emphasize that a culture comes to life through the act of the Holy Spirit who introduces Christ into the time, space, nation and culture. Eshaton creates values, in other words, culture is a product of a creative process which aspires to the Infinity i.e. The Kingdom of God.

Considering that nothing is finished yet, Holy Ghost will, through the creation of Church, continue to act and have creative influence on the further development of civilization.

In Serbia, it is on the Church to give shape and create new values and also to integrate with all cultural aspects for the purpose of Christianization and at last – the salvation.

Key words: enculturation, Christ, culture, language, liturgy, Logos, eshaton, heritage, national identity, ethos



Литургика



Νεμποίσα Ρακίτς

Το θεολογικό Σχολείο του Αγ. Ιωάννη Χρυσόστομου στο Κραγκουιέβατς

Η Ευχαριστιακή θεολογία και οι συνέπειές της στη Χριστιανική ιεραποστολή

Abstract. Η Ορθόδοξη Εκκλησία ζει ευχαριστιακά και βιώνει στην Ευχαριστία την εμπειρία της ζωντανής επικοινωνίας με τον Θεό. Η πρώτη και βασική μαρτυρία μας πρέπει να σχετίζεται με εκείνο που δοκιμάσαμε και γευθήκαμε εμείς συμμετέχοντας στο Δείπνο της θείας Ευχαριστίας.

Η Ευχαριστιακή θεολογία υπογραμμίζει ότι η ιδέα της κοινότητας και της πραγματικότητά της κοινότητας είναι πάνω από το άτομο και την ατομικότητα. Το υπόβαθρο της αποθέωσης του κόσμου είναι η ζωή της κοινότητας και η επέμβαση του Θεού στην ιστορία έχει ως στόχο να ηγηθεί της ανθρωπότητας, αλλά και ολόκληρη της κτήσης στην κοινωνία αυτή.

Στην Ευχαριστία η Εκκλησία ολοκληρώνει το πέρασμα της από τον κόσμο στον ερχόμενο, στο έσχατον, συμμετέχει στην ανάληψη του Κυρίου και στο Μεσσιανικό του Δείπνο, γεύεται τη χαρά και την ειρήνη της Βασιλείας. Αυτή είναι η πραγματική ιεραποστολή της Εκκλησίας: αναγγελία και συμμετοχή στο έσχατον, το οποίο ήδη είναι παρόν στο εδώ και τώρα, είναι η μοναδική ύπαρξη της Εκκλησίας.

Ο στόχος της κατήχησης είναι οι άνθρωποι να εισέλθουν στην ευχαριστιακή κοινότητα, να συμμετέχουν στη ζωή της Εκκλησίας – ζωή κοινωνίας με τον Θεό.

Key words: η ευχαριστιακή θεολογία, η θεία ευχαριστία, η μαρτυρία, η ιεραποστολή, η κοινωνία, η εσχατολογία, η θεία μετάληψη

Εισαγωγή

Μετά από την περίοδο στασιμότητας της Ορθόδοξης θεολογίας λόγω της Τουρκοκρατίας και της έντονης επιρροής της Ρωμαιοκαθολικής και της Προτεσταντικής θεολογίας, (που στην Ανατολή προκάλεσαν το φαινόμενο της λεγόμενης „ακαδημαϊκής“ ή „σχολαστικής“ θεολογίας η οποία απομακρύνθηκε από την ζωή της Εκκλησίας και από τα υπαρξιακά προβλήματα του κόσμου), τον 20^ο αιώνα εμφανίστηκε μια σφοδρή και ριζοσπαστική πρόοδος στην Ορθοδοξία γνωστή ως „Ευχαριστιακή θεολογία“.

Η αρχή αυτής της μοντέρνας θεολογίας συσχετίζεται με την επιστροφή του Παΐσιου Βελιτσκόφσκι από το Άγιο Όρος, με την ανανέωση του μοναχισμού

στην Ρωσία τον 19^ο αιώνα και με την έναρξη του „starcestvo“ από την οποία επηρεάζονται οι συγγραφείς: Ντοστογιέφσκι και Γκόγκολ. Λίγο αργότερα εμφανίζονται *σλαβόφιλοι* με τον αντιπρόσωπο τους τον Αλεξέι Χομιάκοφ, ο οποίος, στις μελέτες του, αμφισβητεί τη δυτική προσέγγιση στη θεολογία, υποστηρίζοντας ότι και οι Ρωμαιοκαθολικοί και οι Προτεστάντες, αν και φαίνονται αντίθετοι, στην ουσία ανήκουν στην ίδια δυτική παράδοση και ασχολούνται με τα ίδια ερωτήματα. Η Ορθοδοξία είναι ένας εντελώς καινούργιος κόσμος, που θέτει ερωτήματα διαφορετικά από τα δυτικά και επομένως προσφέρει και διαφορετικές απαντήσεις.

Αν και η απομάκρυνση από τη δυτική „σχολαστική“ θεολογία ήταν απαραίτητη, ώστε να ξεπεραστεί η „δυτική βαβυλωνιακή δουλεία“ (όπως αναφέρει ο πατήρ Φλορόφσκι) και να δημιουργηθεί μια καινούργια θεολογία, δεν πρέπει να αγνοήσουμε τη σημασία των δυτικών θεολόγων (π.χ. των E. Mersh, Z. Danielu, Y. Congar, H. de Lubac, G. Dix, O. Cazsl, W. Elert) και των επιστημονικών μελετών τους για την εξέλιξη της Ορθόδοξης θεολογίας την περίοδο αυτή. Οι μελέτες των παραπάνω θεολόγων στο πεδίο πατρολογίας και εκκλησιολογίας, αρχαίας Ευχαριστίας και ιστορίας της Εκκλησίας, επέτρεψαν και βοήθησαν τους Ορθόδοξους θεολόγους να γυρίσουν στις δικές τους πηγές.

Επίσης, η πνευματική επιρροή των διανοούμενων Ρώσων (π.χ. S. Bulgakov, N. Berdjaev, G. Florovski, N. Afanasieff, A. Schmemmann, J. Meyendorff) που μετανάστευσαν στη Δύση την περίοδο της μπολσεβίκικης επανάστασης, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της Ορθόδοξης θεολογίας. Οι παραπάνω θεολόγοι ήταν συγκεντρωμένοι γύρω από τα δύο κέντρα της Ορθόδοξης πνευματικότητας, δηλαδή γύρω από τις δύο πνευματικές ακαδημίες του Αγίου Σεργίου στο Παρίσι και του Αγίου Βλαδίμηρου στη Νέα Υόρκη. Ο αριθμός των μελετών, εργασιών, βιβλίων και διάφορων δημοσιεύσεων των θεολόγων αυτών¹ είναι τόσο εντυπωσιακός, όσο και το τираζ τους και η σημασία τους για την αποστολή της Ορθοδοξίας στη Δύση.

Στο τέλος οφείλουμε να αναφέρουμε και την οικουμενική κίνηση, η οποία θέτοντας μπροστά στους Ορθόδοξους τα καινούργια ζητήματα συνέδραμε στην ανάπτυξη της Ορθόδοξης θεολογίας, όπως παρατηρεί ο επίσκοπος Ιωάννης της Περγάμου: „Οι Ορθόδοξοι θεολόγοι όπως ο Alivizatos και ο Florovski, όχι μόνο ενθαρρύνθηκαν να γράψουν τα καλύτερα τους, αλλά και εμψύχωσαν και βοήθησαν πολλούς φοιτητές να αναπτύξουν δημιουργικά την Ορθόδοξη θεολογία, η οποία θα μπορούσε να ανταποκριθεί στα ζητούμενα της οικουμενικής κίνησης. Αυτό σημαίνει ότι η σημερινή Ορθόδοξη θεολογία αρνείται να οριστεί ως εξωτικός καρπός ενός απομονωμένου κόσμου, αλλά, αντιθέτως,

1 Βλ. Timothy (Kalist) Ware, *Η Ορθόδοξη πίστη*, Βελιγράδι, 2001. 174.

παρουσιάζεται ως θεολογία που βρίσκεται στη διάθεση της συνολικής καθολικής Εκκλησίας της εποχής μας².

Χριστιανική αποστολή

Στα ζητήματα το πώς η Ορθόδοξη Εκκλησία αντιλαμβάνεται την ιεραποστολή (στις συνθήκες της Ευχαριστιακής θεολογίας), το πού βρίσκεται η πηγή της ιεραποστολής και ποιος είναι ο σκοπός της, η απάντηση, χωρίς αμφιβολίες, θα ήταν ότι και η πηγή και ο σκοπός της χριστιανικής αποστολής βρίσκεται στη θεία Ευχαριστία. Αντίστοιχα, και το έσχατον – η Βασιλεία του Θεού, βρίσκεται στο θεμέλιο της Εκκλησίας, δηλαδή είναι η αρχή της, αλλά ταυτόχρονα εμφανίζεται και ως τελευταίος/ έσχατος στόχος της. Τοποθετώντας την Ευχαριστία στο κέντρο της χριστιανικής ιεραποστολής, γύρω από το οποίο περιστρέφονται οι άλλες δραστηριότητες της Εκκλησίας, παρατηρούμε δύο διαστάσεις της ιεραποστολής: η πρώτη διάσταση είναι η *μαρτυρία* τούτου που το δοκιμάσαμε και γευθήκαμε στη θεία Λειτουργία, ενώ η δεύτερη διάσταση σχετίζεται με τη *μέθοδο* και το *στόχο* κάθε αποστολής. Ο στόχος αυτός είναι εκείνοι, προς τους οποίους απευθύνεται η αποστολή, να γίνουν οι συμμετοχοί της Ευχαριστίας.

Κατ' αρχάς οφείλουμε να αναφέρουμε ότι η θεία Ευχαριστία, ως ουσιαστική τελετουργία της Εκκλησίας είναι, κατά κάποιο τρόπο, και ιεραποστολή. Το μέρος της Ευχαριστίας, γνωστό ως „Λειτουργία του Λόγου“³ όπου αναγιγνώνσκονται ο Απόστολος και το Ευαγγέλιο, το οποίο ακολουθεί η ερμηνεία του αναγνωσμένου κειμένου (από τον επίσκοπο ή ιερέα), ήδη είναι μια μορφή της χριστιανικής ιεραποστολής. Η Ευχαριστιακή θεολογία, έχοντας συνείδηση ακριβώς του ιεραποστολικού ρόλου τόσο του Ευαγγελίου όσο και της ερμηνείας του, επέμεινε στην επιστροφή του κηρύγματος στο πλαίσιο της Λειτουργίας του Λόγου, οπου πράγματι ανήκει. Πρέπει να προσθέσουμε το ήδη πασίγνωστο, ότι τα λόγια του Χριστού, γραμμένα στην Καινή Διαθήκη, ακόμα και το περιεχόμενο των Ευαγγελίων και του Αποστόλου έχουν ασύγκριτα ισχυρότερη επιρροή από την οποιαδήποτε ανθρώπινη δραστηριότητά μας. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα εκείνων που μόλις άκουσαν την ανάγνωση του Ευαγγελίου στην θεία Ευχαριστία απέρριψαν μια για πάντα την παλιά τους ζωή και έγιναν μαθητές του Χριστού.

Επομένως, η Προσευχή υπέρ των κατηχουμένων που αναγιγνώσκεται στην θεία Ευχαριστία για εκείνους που ακόμα δεν ανήκουν στην Εκκλησία και που ακόμα δεν έγιναν ο λαός του Θεού, είναι πάλι μια μορφή της αποστολής. Η

2 Μητροπολίτου Ιωάννη Ζηζιούλα, *Η Ορθοδοξία*, Βελιγράδι 2003. 37.

3 βλ. βλ. Α.Σμέμαν, *Για να ζήσει ο κόσμος*, Δόμος, Αθήνα, 1987. 47.

Εκκλησία κάνοντας προσευχή για τους κατηχούμενους δείχνει τη φροντίδα της για τον κόσμο, την αγάπη της και την επιθυμία της: „όλοι οι άνθρωποι να σωθούν και δια της πίστεως να λάβουν πλήρη γνώσιν της αλήθειας“. (Προς Τιμοθέον Α',2.4). Επίσης, δείχνει και τη μέριμνά της για ολόκληρη την κτίση, αφού εκτός από την προσευχή υπέρ των κατηχουμένων, αναγιγνώσκονται και οι προσευχές *υπέρ ευκρασίας αέρων, ευφορίας των καρπών της γης*, κ.α. Στις προσευχές αυτές εκφράζεται η σωτηριολογική διάσταση της Εκκλησίας και της θείας Ευχαριστίας, αλλά κατά συνέπεια και της αποστολής. Όπως αναφέρει ο πατήρ Α.Σμέμαν: „Η Εκκλησία δεν είναι μια εγωκεντρική κοινότητα, αλλά μια ιεραποστολική κοινότητα που στόχος της δεν είναι η σωτηρία από τον κόσμο αλλά η σωτηρία του κόσμου“⁴.

Συνεπώς, η αποστολή της Εκκλησίας όλων των χριστιανικών αιώνων δεν ήταν τόσο το να κηρύξει το όνομα του Θεού ούτε η διάδοση της γνώσης για τον Χριστό, όσο να καθιερωθεί η Ευχαριστιακή κοινότητα, δηλαδή να ξεκινήσει να τελείται η θεία Λειτουργία σε κάθε μέρος όπου είχε εμφανιστεί το όνομα του Θεού. Αυτό αποδεικνύεται και από το γνωστό παράδειγμα σχετικά με τη βάπτισμα των Σλάβων· οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος, καθιερώνοντας την καινούργια σλαβική γραφή, πρώτα μετέφρασαν τα τελετουργικά βιβλία (τα Ευαγγέλια, τον Απόστολο, το Ψαλτήριον, Ευχολόγιον), δηλαδή βιβλία απαραίτητα για τη τέλεση της θείας Λειτουργίας.

Ακόμα και σήμερα, κατά τον επίσκοπο Atanasije Jevtic, στη σημερινή Δύση η Ορθοδοξία φανερώνει και τελεί το ιεραποστολικό έργο της μαρτυρώντας ποια είναι πρώτα απ' όλα μέσω της τελετουργίας της, δηλαδή μέσω της θείας Ευχαριστίας⁵.

Έτσι, ξαναγυρνάμε στη „μαρτυρία“, δηλαδή στο κεντρικό όρο της Ορθόδοξης ιεραποστολής.

Μπορούμε να δηλώσουμε με απόλυτη βεβαιότητα πως για όλους τους Απόστολους και τους ιερούς Πατέρες της Εκκλησίας, αλλά και για τους σύγχρονους θεολόγους (από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες μέχρι σήμερα), η προσωπική και ζωντανή μαρτυρία ήταν η κύρια και η μόνη μέθοδος τόσο του έργου τους και της τελετουργίας στην Εκκλησία⁶, όσο και της ιεραποστολής τους στον κόσμο. Ξεκινώντας από τα ευαγγελικά λόγια του Χριστού προς

4 Πατήρ Α.Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στον σύγχρονο κόσμο*, Ακρίτας, Αθήνα, 1993, 238

5 Βλ. Επισκόπου Atanasije Jevtic, „Svedocenje kao metod Crkve“, *Zivo predanje u Crkvi* („Η μαρτυρία ως μέθοδος της Εκκλησίας“, *η ζωντανή παράδοση στην Εκκλησία*), Vrnjacka Banja–Trebinje (Βρνιατσκά Μπάνια–Τρέμπινιε), 1998. 157.

6 Βλ. Επισκόπου Atanasije Jevtic, *ο.π.* 153.

τους Απόστολους „Αλλά και σεις θα μαρτυρήτε δι’ ἐμέ (Ιω.ιε’27); και θα εισθε μάρτυρες τοῦ βίου μου και τῆς διδασκαλίας μου (Αι Πράξεις)“ και πολλά παρόμοια που τα βρίσκουμε στην Αγία Γραφή, μέσω των αγίων Μαρτύρων, των αγίων Πατέρων, των ησυχαστών και των ασκητών μέχρι τους σύγχρονους Ορθόδοξους Ιεραπόστολους, η μαρτυρία βρισκόταν πάντα στο κέντρο της αποστολής της Εκκλησίας.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία ζει ευχαριστιακά και βιώνει στην Ευχαριστία την εμπειρία της ζωντανής επικοινωνίας με τον Θεό. Στη θεία Λειτουργία ο λαός του Θεού, συγκεντρωμένος γύρω από τα ευχαριστιακά δώρα, έχει επικοινωνία με τον Θεό και μεταλαμβάνοντας τα ζωοποιούντα δώρα ενώνεται με τον Χριστό και γίνεται ένα μαζί του. Χάρη του Αγίου Πνεύματος ο συγκεντρωμένος λαός δεν παραμένει απλά συναγωγή, αλλά γίνεται σύναξη του Αγίου Πνεύματος, δηλαδή Εκκλησία, και επιπλέον μπορεί να συμμετέχει στην ερχόμενη Βασιλεία του Θεού. Κατά συνέπεια, η πρώτη και βασική μαρτυρία μας πρέπει να σχετίζεται με εκείνο που δοκιμάσαμε και γευθήκαμε εμείς συμμετέχοντας στο Δείπνο της θείας Ευχαριστίας⁷.

Το ίδιο εξηγεί πιο αναπαραστατικά και ο πατήρ Σμέμαν- αναμφισβήτητα ένας από τους μεγαλύτερους ιεραπόστολους του 20^{ου} αιώνα: „Η Ευχαριστία πάντα είναι το τέλος του Αγίου Μυστήριου Παρουσίας, αλλά ταυτόχρονα πάντα είναι και η αρχή, δηλαδή η έναρξη της ιεραποστολής. Είδαμε το φως το αληθινό, γευτήκαμε την αιώνια ζωή, αλλά και η ζωή αυτή και το φως χαρίζονται σε εμάς για να μεταμορφωθούμε σε μάρτυρες του Χριστού στον κόσμο μας. Χωρίς αυτήν την ευχαριστιακή άνοδο στη Βασιλεία του Θεού δεν θα είχαμε τί να μαρτυρούμε. Η θεία Ευχαριστία μεταμορφώνοντας την Εκκλησία σ’ εκείνο το οποίο ουσιαστικά είναι, μεταμορφώνει την Εκκλησία σε Ιεραποστολή“⁸.

Για τον λόγο αυτό η αληθινή ιεραποστολή της Εκκλησίας είναι πάντα μια ευάρεστη μαρτυρία για το δώρο της καινούργιας ζωής στον Χριστό, μια ευχάριστη άγγελμα της ευαγγελικής αλήθειας για τον Χριστό σταυρωμένο και αναστημένο, για την παρουσία του σε εμάς και μεταξύ μας, δηλαδή στην Εκκλησία χάρη στη δύναμη του Αγίου Πνεύματος. Η ιεραποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι περισσότερο ο καρπός της πίστης, ο καρπός της ολόκληρης εμπειρίας της Ευχαριστίας παρά μια οργανωμένη και a priori σχεδιασμένη αποστολή. Ο ορθόδοξος χριστιανός, απλά ζώντας πιστά, μαρτυρώντας με την ζωή του την πίστη του στον Χριστό, έχοντας στον εαυτό του το Άγιο Πνεύμα που ενεργεί στην Εκκλησία, ήδη συμμετέχει στην ιεραποστολή της Εκκλησίας. Για τον λόγο αυτό είναι πολύ σημαντικό η προσωπική μαρτυρία μας να είναι

7 Βλ. Επίσκοπου Atanasije Jevtic, *ο.π.* 157.

8 Πατήρ Α.Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στον σύγχρονο κόσμο*, *ο.π.* 236.

τελείως αληθινή και αυθεντική, όχι τεχνητή ή υποκριτική και μέχρι τον θάνατο θυσιαστική. Ακόμα και ο Άγιος Μάξιμος είπε ότι η χριστιανική, η εκκλησιαστική, η ορθόδοξη μαρτυρία μας αποτελείται κατ' αρχάς από το να είμαστε και μετά να ενεργούμε, δηλαδή πρώτα πρέπει να είμαστε χριστιανοί, γεγονός από το οποίο πηγάζει το έργο και η πράξη μας⁹.

Απλά, η ιεραποστολή μας θα είναι πειστική και αποτελεσματική μόνο αν προέρχεται από τη χριστιανική καρδιά μας, από την προσωπική εμπειρία της σωτηρίας με τον Χριστό και από το γεγονός ότι γευτήκαμε την καινούργια ζωή με τον Χριστό. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος είπε ότι ο αληθινός ποιμήν είναι εκείνος που μεριμνά για τη σωτηρία του „εκείνος που πρώτα αγιάζει τον εαυτό του και μετά τους άλλους, εκείνος που αποκαθαίρει πρώτα τον εαυτό του και μετά οδηγεί τους άλλους προς την εξαγνισμό“¹⁰. Από τα προηγούμενα συνεπάγεται ότι στην Ορθοδοξία ο αγώνας για την δική μας (προσωπική) σωτηρία πάντα σχετίζεται με αγώνα για τη σωτηρία κάθε θεόμορφου προσώπου.

Θα τονίζαμε εδώ ακόμα μία σημαντική μαρτυρία χαρακτηριστική για την ευχαριστιακή θεολογία, αλλά και για τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, τη μαρτυρία για την Εκκλησία ως κοινότητα ή τη μαρτυρία της Εκκλησίας ως κοινότητας.

Η Ευχαριστιακή θεολογία υπογραμμίζει ότι η ιδέα της κοινότητας και της πραγματικότητά της κοινότητας είναι πάνω από το άτομο και την ατομικότητα. Το υπόβαθρο της αποθέωσης του κόσμου είναι η ζωή της κοινότητας και η επέμβαση του Θεού στην ιστορία έχει ως στόχο να ηγηθεί της ανθρωπότητας, αλλά και ολοκλήρη της κτήσης στην κοινωνία αυτή¹¹. Είναι σαφές ότι από μια τέτοια προσέγγιση προέρχεται και η εντελώς καινούργια και διαφορετική σωτηρολογία. Κατά τη σωτηρολογία αυτή όχι μόνο δεν υπάρχει η σωτηρία έξω από την Εκκλησία και τη θεία Ευχαριστία, αλλά, ακόμα σημαντικότερο, ο πιστός λαός επιτάσσεται να γίνει άγιος όχι ατομικά, αλλά ως κοινωνική εκκλησιαστική οντότητα¹².

Η συνεισφορά της ευχαριστιακής θεολογίας είναι το δόγμα της Άγιας Τριάδας και τα οντολογικά επακόλουθά του καθώς και οι συνέπειες του στην ιεραποστολή της Εκκλησίας. Το γεγονός ότι ο Θεός στην ουσία είναι Τριάδα

9 Βλ. Επίσκοπου Atanasije Jevtic, *ο.π.* 156.

10 Βλ. Επίσκοπου Atanasije Jevtic, „Savremena misija Crkve I njenih poslanika“ (Σύγχρονη ιεραποστολή της Εκκλησίας και των απόστολων της), *Bog otaca nasih* (Ο Θεός των Πατέρων ημών), μονή Χιλανδαρίου, 2000. 348.

11 βλ. Πέτρος Βασιλειάδης, *Η Ευχαριστιακή προοπτική της ιεραποστολής της Εκκλησίας*, Σύναξης, 1997. τευ.61, 30.

12 βλ. Πέτρος Βασιλειάδης, *Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα*, Θεσσαλονίκη, Lex Orandi, 1994. 110.

σημαίνει ότι το *ον* του σχετίζεται με την κοινότητα. Αντίστοιχα, ο επίσκοπος Ιωάννης της Περγάμου ερμηνεύει τα λόγια του Αγίου Βασίλειου του Μεγάλου λέγοντας ότι η Θεία ουσία, δηλαδή το αληθινό *ον* του Θεού, υπάρχει μόνο στον τρόπο ύπαρξης και μέσω του τρόπου ύπαρξης αυτού ο οποίος προϋποθέτει την προσωπική σχέση. Η κοινότητα είναι η έσχατη πραγματικότητα η οποία δημιουργεί όλα τα όντα και χωρίς αυτή τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει¹³.

Αντίστοιχα, και στο επίπεδο της εκκλησιολογίας είναι σαφές ότι η Εκκλησία καλείται να υπάρχει ως κοινότητα, δηλαδή καλείται να υπάρχει σαν την Αγία Τριάδα¹⁴ διότι μόνο με τον τρόπο ύπαρξης αυτό παρουσιάζεται ως ζωοποιός κοινότητα, η οποία είναι στην κοινότητα με τον Θεό, και ταυτόχρονα αποτελείται από την αγάπη και την ελευθερία. Εάν η κοινότητα είναι η έσχατη πραγματικότητα χωρίς την οποία δεν υπάρχει τίποτα, τότε είναι σαφές ότι η αφενός η ύπαρξή μας έξω από την Εκκλησία (ως κοινότητα) είναι αδύνατη, αφετέρου η ίδια η σωτηρία μας. Η Εκκλησία δεν γνωρίζει τη δυνατότητα της ατομικής σωτηρίας.

Από τα παραπάνω συνεπάγεται ότι αν επιθυμούμε η μαρτυρία μας για την Εκκλησία ως την κοινότητα πιστών να είναι ορθή και αληθινή, αυτή πρέπει να πηγάζει από την αγάπη και να συντελείται στην αγάπη, διότι οι μαθητές του Χριστού αναγνωρίζονται μέσω της αλληλένδετης αγάπης, χωρίς την οποία (όπως ήδη αναφέραμε) δεν υπάρχει Εκκλησία. Η μαρτυρία στην Εκκλησία πάντα πρέπει να είναι εκκλησιαστική, δηλαδή προσωπική και κοινωνική¹⁵.

Εκτός από την παραπάνω διάσταση της Εκκλησίας η οποία εκφράζεται ως κοινότητα, υπάρχει ακόμα μια ιδιότητα ευχαριστιακής θεολογίας – η επιμονή στο εσχατολογικό υπόβαθρο της Εκκλησίας, αλλά και ολόκληρης της θεολογίας. Ο πατήρ Σμέμαν γράφει: „Μπορούμε σωστά να περιγράψουμε την Εκκλησία ως μια εσχατολογική πραγματικότητα, γιατί το ουσιαστικό της λειτούργημα είναι να φανερώνει και να ενεργοποιεί το έσχατον σ’ αυτόν τον κόσμο, την έσχατη πραγματικότητα της σωτηρίας και της λύτρωσης. Μέσα από αυτή η Εκκλησία γίνεται ήδη πραγματικότητα η Βασιλεία του Θεού, μεταδίδεται στους ανθρώπους“¹⁶.

Τούτο που το είχε συνειδητοποιήσει η αρχαία Εκκλησία, ενώ εμείς έχουμε αγνοήσει, είναι η πίστη ότι „η σωτηρολογική εσχατολογική κοινότητα γίνεται πραγματικότητα κάθε φορά που η Εκκλησία, το καινούριο Ισραήλ, ο δια-

13 Βλ. Επίσκοπου Ιωάννου της Περγάμου, *ο.π.* 71.

14 βλ. Πέτρος Βασιλειάδης, *Η Ευχαριστιακή προοπτική της ιεραποστολής*, *ο.π.* 30.

15 Βλ. Επίσκοπου Atanasije Jevtic, „Svedocenje kao metod Crkve“, (Η μαρτυρία ως μέθοδος της Εκκλησίας), *ο.π.* 157.

16 Πατήρ Α.Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στον σύγχρονο κόσμο*, 236.

σκορπισμένος λαός του Θεού συγκεντρωθεί *ἐπὶ τὸ αὐτό* και ιδιαίτερα όταν συγκεντρωθεί με σκοπό να τελέσει τη θεία Ευχαριστία¹⁷. Λοιπόν, το έσχατον είναι ήδη παρόν στην ιστορία ως 'Εκκλησία', δηλαδή ως Ευχαριστία μέσω της οποίας ήδη συμμετέχουμε στη Βασιλεία του Θεού. Στην Ευχαριστία η Εκκλησία ολοκληρώνει το πέρασμα της από τον κόσμο στον ερχόμενο, στο έσχατον, συμμετέχει στην ανάληψη του Κυρίου και στο Μεσσιανικό του Δείπνο, γεύεται τη χαρά και την ειρήνη της Βασιλείας. Αυτή είναι η πραγματική ιεραποστολή της Εκκλησίας: αναγγελία και συμμετοχή στο έσχατον, το οποίο ήδη είναι παρόν στο εδώ και τώρα, είναι η μοναδική ύπαρξη της Εκκλησίας.

Από τα παραπάνω συνεπάγεται ότι κάθε χριστιανική ιεραποστολή είναι αδύνατη χωρίς την ζωντανή μαρτυρία της πίστης με την οποία ζούμε ευχαριστιακά. Η μαρτυρία μας όχι μόνο πρέπει να είναι γνήσια και να αντανakλά την ουσιαστική προσωπικότητά μας, αλλά πρέπει να είναι κι αυθεντική μαρτυρία της Ορθοδοξίας¹⁸, δηλαδή πρέπει να μαρτυρεί την Ορθοδοξία καθαυτή. Κανείς σήμερα δεν χρειάζεται την Ορθοδοξία της περιόδου της „δυτικής βαβυλωνιακής δουλείας“, αλλά χρειαζόμαστε την Ορθοδοξία όπως την αποκαλύπτει η ευχαριστιακή θεολογία, δηλαδή την Ορθοδοξία των πρώτων χριστιανικών αιώνων και της εποχής των Αγίων Πατέρων. Με μια λέξη, χρειαζόμαστε την Ορθοδοξία μη διαβρωμένη από την σκουριά που κληρονομεί από τους ύστερους αιώνες και τις κακές επιρροές.

Συνεπώς, η ιεραποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας, σύμφωνα με τα παραπάνω, αντλεί την μέθοδο και τον στόχο της από το ευχαριστιακό πλαίσιο της μαρτυρίας. Η μαρτυρία κάθε αυτή, όπως παρατηρήσαμε, στην ουσία εμφανίζεται ως τρόπος λειτουργίας της Εκκλησίας, ως μέθοδος της Εκκλησίας για την πραγμάτωση της ιεραποστολής στον κόσμο. Όταν πρόκειται είτε για το κήρυγμα στην Εκκλησία, είτε για την κατήχηση για το Χριστό στον κόσμο έξω από την Εκκλησία, η μέθοδος της εκκλησιαστικής λειτουργίας θα έπρεπε να είναι η χαρά της συνάντησης με τον Θεό στην Ευχαριστία, η αγάπη προς τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο και ακόμα η μέριμνα για τη σωτηρία ολόκληρου του κόσμου.

Για να έχουμε μια αληθινά Ορθόδοξη ιεραποστολή, όλα τα στοιχεία της, δηλαδή ο τρόπος της λειτουργίας της, η μέθοδος της, ακόμα και ο στόχος της πρέπει να είναι ευαγγελικός και ορθός. Είναι αδύνατο να πετύχουμε την ορθή και αποτελεσματική ιεραποστολή μέσω των μη-ορθόδοξων μεθόδων. Μπροστά στη σημερινή Ορθοδοξία επιτάσσεται η ανάγκη να αναθεωρήσει την εκκλησιαστική παράδοση στην ολότητα της, να την εφαρμόσει και να την πραγματώσει

17 Πέτρος Βασιλειάδης, *Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα*, ο.π. 110.

18 Πέτρος Βασιλειάδης, *Η Ευχαριστιακή προοπτική της ιεραποστολής*, ο.π. 29.

σε συνθήκες ριζικά διαφορετικές από εκείνες του παρελθόντος. Αυτό σίγουρα θα είναι η εργασία και των μεταγενέστερων γενεών, αλλά εμείς πρέπει να την αντιμετωπίσουμε και να συνειδητοποιήσουμε την σημασία της¹⁹.

Οφείλουμε να ασχοληθούμε με ακόμα μια μορφή της ιεραποστολής, την οποία ήδη αναφέραμε, με την κατήχηση της Εκκλησίας. Ανεξάρτητα, αν πρόκειται για το δίδαγμα προς τους ενηλικιωμένους ή για την κατήχηση για τα παιδιά, η Ευχαριστία, όπως το έχουμε επαναλάβει, πρέπει οπωσδήποτε να είναι το κέντρο του συστήματος της θρησκευτικής εκπαίδευσης. Ο στόχος της κατήχησης είναι οι άνθρωποι να εισέλθουν στην ευχαριστιακή κοινότητα, να συμμετέχουν στη ζωή της Εκκλησίας –ζωή κοινωνίας με τον Θεό. Επομένως το θεμέλιο της κατήχησης δεν μπορεί να είναι απλά γνωστικό ή λογικό, με την έννοια της κατήχησης ως ενημέρωσης ή πληροφόρησης σχετικά με τα δεδομένα για τον Θεό και την Εκκλησία. Η κατήχηση πρέπει να θεμελιώνεται στην οντολογία και καθώς οι Ορθόδοξοι πιστεύουν στην αλήθεια της υπόστασης του Ιησού Χριστού, συνεπώς η κατήχηση πρέπει να θεμελιώνεται στην προσωπική σχέση. Αυτή είναι η ουσία της ευχαριστιακής θεμελίωσης της κατήχησης: ζωντανή και προσωπική σχέση με τον ζωντανό και προσωπικό Θεό που πραγματώνεται μόνο στην εμπειρία της Ευχαριστίας.

Κατά τον επίσκοπο Ignatije „Η αλήθεια της πίστης, δηλαδή η κοινότητα με τον Θεό ως πηγή της ζωής, μεταδίδεται μόνο μέσω της ζωντανής, προσωπικής εμπειρίας, δηλαδή μόνο στην ζωντανή και προσωπική συνάντηση με τα ζωντανά πρόσωπα. Το γεγονός αυτό χτίζει την Εκκλησία. Λοιπόν, αν εμείς έχουμε ένα μέσο μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων, δηλαδή τον Χριστό ο οποίος φανερώνεται στο πρόσωπο του επίσκοπου, με την τελετουργία του οποίου συνδέονται και όλες οι υπόλοιπες τελετουργίες, τότε τέτοια σχέση με τον Θεό χτίζει την Εκκλησία. Εμείς, λοιπόν, ενωνόμαστε σε μια συγκεκριμένη έκφραση, η οποία δεν είναι τίποτα άλλο παρά λειτουργική, ευχαριστιακή ζωή“²⁰.

Από τα παραπάνω συνεπάγεται ότι το πρόβλημα της κατήχησης και της εκπαίδευσης γενικότερα δεν μπορεί να χωριστεί τεχνητά από την ανανέωση ολόκληρης της Ορθόδοξης κοινότητας. Επομένως η εμπειρία που δεν βιώνεται σε μια συγκεκριμένη κοινότητα δεν μπορεί να διδάσκεται στο μάθημα των θρησκευτικών. Έτσι, πολλά ζητήματα της ευχαριστιακής πρακτικής βρέθηκαν στο κέντρο του ενδιαφέροντος της ευχαριστιακής θεολογίας, μεταξύ των οποίων το σημαντικότερο είναι το ζήτημα της θείας Μετάληψης. Στα συμφραζόμενα της συνολικής ανανέωσης της Εκκλησίας, σχεδόν όλοι οι θεολόγοι επίγονοι της

19 βλ. Α. Σμέμαν, *Litourgija i zivot (Η Λειτουργία και η ζωή)*, Cetinje, 1992. 92.

20 Επίσκοπος Ignatije Midic, „Cilj veronauke je da ljudi udju u liturgijsku zajednicu“ (Ο στόχος της κατήχησης είναι οι άνθρωποι να εισέλθουν στην ευχαριστιακή κοινότητα), συνέντευξη, *Sabornost*, Pozarevac, 2000. τεύχος, 3–4, 11.

ευχαριστιακής θεολογίας αντιδρούν διότι „η κοινωνία, η τελευταία και κορυφαία πράξη της ευχαριστιακής τελετουργίας, από συλλογική πράξη, προληπτική της εσχατολογικής Βασιλείας και εκφραστική κοινωνίας του συνόλου της Εκκλησίας μετατρέπεται σε πράξη ατομικής ευσέβειας“²¹. Επίσης, το τραγικότερο είναι ότι η καθολική συμμετοχή στο κορυφαίο αυτό μυστήριο της Εκκλησίας (θεία μετάληψη) καταργήθηκε²².

Η θέση της ευχαριστιακής θεολογίας σχετικά με το ζήτημα αυτό είναι σαφής και αναμφίβολη και ο πατήρ Σμέμαν την ορίζει ως εξής: „κάθε αληθινή αναγέννηση της Εκκλησίας ξεκινάει με την αναγέννηση της Ευχαριστίας με την συνολική έννοια της λέξης“²³. Το ίδιο ισχύει και όταν πρόκειται για την αναθεώρηση της ως τώρα συνήθειας της θείας κοινωνίας και για την καθιέρωση και αναβίωση των στοιχείων εκείνων που κατά τη διάρκεια των πρώτων αιώνων εξασφάλισαν μια τοπική Εκκλησία ως γνήσιο λαό του Θεού, προσδοκώντας να πραγματοποιηθούν τα λόγια της προφητείας για τη Δευτέρα Παρουσία και για την Βασιλεία του Θεού. Η καθιέρωση της ευχαριστιακής κοινότητας που γνωρίζει το τί είναι η Ευχαριστία και αποκτά ενσυνείδητη γνώση της αγιότητας του Μυστηρίου στο οποίο συμμετέχει, πιθανότατα, είναι και το σημαντικότερο καθήκον και η ουσία της ιεραποστολής της σημερινής Εκκλησίας.

Την σοβαρότητα του καθήκοντος αυτού εκφράζουν αναπαραστατικά τα λόγια ενός χριστιανού, πρόσφατου προσήλυτου από την Αμερική, ο οποίος περιγράφει την εμπειρία του: „Η Ορθόδοξη Εκκλησία, από τη μια, προσέφερε: την αληθινή και ορθή τελετουργία, την ιστορική συνέχεια, τα Αγία Μυστήρια, αποστολική διάταξη, αλλά από την άλλη πλευρά χαρακτηριζόταν από: τη ψυχρότητα, την αποξένωση, την έλλειψη της μόρφωσης και του ιεραποστολικού πνεύματος“²⁴. Επίσης, προσθέτει ότι αν και ο ιερέας βοήθησε πολύ και τον ίδιο και την οικογένειά του, μόνο το ένα ζευγάρι, από τους 350 ανθρώπους, οι οποίοι εκκλησιάζονται στην ίδια Εκκλησία, τον φιλοξένησε με χαρά. Η Ορθόδοξη Εκκλησία στην Αμερική αποτελείται από περίπου 15 δικαιοδοσίες και ως ένα βαθμό μοιάζει με τη παλιά ευαγγελική Εκκλησία με αποστολικό σκοπό. Οι άνθρωποι που δεν ανήκουν σε ιστορικά Ορθόδοξα έθνη σε πολλές περιπτώσεις δυσκολεύονται να βρουν τον δρόμο προς την Ορθοδοξία, διότι οι τοπικές εκκλησιαστικές κοινότητες θεμελιώνονται σε εθνικές αρχές και δίνουν προτεραιότητα στη διατήρηση της μητρικής γλώσσας και των εθνικών εθίμων και γιορτών παρά στην πραγματική ιεραποστολή της Εκκλησίας.

21 Πέτρος Βασιλειάδης, *Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα*, ο.π. 129

22 Πέτρος Βασιλειάδης, ο.π. 129.

23 βλ. Α. Σμέμαν, *Evharistija (Η Ευχαριστία)*, Μονή Χιλανδαρίου, 2002. 188.

24 F.Shaifer, *Plesati sam, Trebinje-Vrnjci*, 2004. 373.

Συμπέρασμα

Στο τέλος δικαιούμαστε να συμπεράνουμε ότι η συνεισφορά της ευχαριστιακής θεολογίας στην ιεραποστολή της Εκκλησίας του 20^{ου} αιώνα είναι σημαντική και αποφασιστική. Η ευχαριστιακή θεολογία θεμελιώνοντας την διδασκαλία της στην Ευχαριστία ή πιο απλά αποκαλύπτοντας την Ευχαριστία ως κεντρική και ουσιαστική τελετουργία της Εκκλησίας παρότρυνε τους σύγχρονους θεολόγους να αλλάξουν τον τρόπο αντίληψης πολλών θεολογικών αληθειών. Η συνεισφορά της στο πλαίσιο επιστροφής στη θεολογία της παλιάς Εκκλησίας, στη θεολογία των Αγίων Πατέρων είναι ήδη μορφή της ιεραποστολής.

Επίσης, η ευχαριστιακή θεολογία βασιζόμενη στην Ευχαριστία, έχει αλλάξει τη φύση της ιεραποστολής, πρώτα απ' όλα μεταμορφώνοντάς την στη μαρτυρία της πραγματικότητας που την δοκιμάσαμε, είδαμε και γευθήκαμε στην Ευχαριστία. Επειδή, ο σκοπός κάθε αληθινής ιεραποστολής είναι οι άνθρωποι να εισέλθουν ξανά στην ευχαριστιακή κοινότητα, να γίνουν συμμετοχοί του λαού του Θεού και να τελούν την Ευχαριστία, συνεπάγεται ότι στην ευχαριστιακή σύναξη „συναντιούνται“ η πηγή, η μέθοδος ακόμα και ο σκοπός της Ορθόδοξης ιεραποστολής.

Για τον παραπάνω λόγο, η μαρτυρία μας, αλλά και η μέθοδος, η θεολογία, η ευχαριστιακή εμπειρία και η ιεραποστολή γενικότερα πρέπει να είναι αληθινά αυθεντικές και εντελώς Ορθόδοξες. Επομένως, η ιεραποστολή της Εκκλησίας δεν κατευθύνεται μόνο σε μη-Χριστιανούς ή μη-Ορθόδοξους, αλλά και σε Ορθόδοξους με σκοπό να ανακαλύπτουν την αυθεντική χριστιανική πίστη.

Στο τέλος, ακόμα μια φορά ν'αναφέρουμε τα λόγια του πατέρα Α. Σμέμαν, ο οποίος αφιέρωσε όλη την ζωή του στην Ορθόδοξη θεολογία και την αληθινή μαρτυρία της αυθεντικής Ορθοδοξίας: „Η χριστιανική αποστολή βρίσκεται πάντα στο ξεκίνημά της. Πάντα σήμερα ξαναγυρίζω στον κόσμο με χαρά και ειρήνη, έχοντας δει „το φως το αληθινόν“, έχοντας λάβει το Άγιο Πνεύμα και έχοντας γίνει μάρτυρας της θεϊκής Αγάπης. Τί θα πράξω; Η Εκκλησία και κάθε Χριστιανός, τί θα πράξουν στον κόσμο τούτο; Ποια είναι η αποστολή μας; Στα ρωτήματα αυτά δεν υπάρχουν απαντήσεις που να μοιάζουν με πραχτικές συνταγές. Αυτό εξαρτάται από χίλιους παράγοντες – και πρέπει το δίχως άλλο να χρησιμοποιούμε όλες τις ικανότητές μας· την ανθρώπινη νοημοσύνη και τη φρονιμάδα μας· την οργανωτικότητα και τη σχεδιαστικότητα μας. Και ωστόσο το ζήτημα – τούτο είναι το μόνο „σημείο“ στο οποίο θελήσαμε να επιμείνουμε μέσα στις σελίδες αυτές – πρωταρχικά εξαρτάται από την πραγματική μαρτυρία μας, από το αν είμαστε ή όχι πραγματικά μάρτυρες της χαράς και της ειρήνης του Αγίου Πνεύματος, μάρτυρες αυτής της καινούργιας ζωής που μεταλάβαμε στην Εκκλησία. Ο Χριστιανός όπου και να κοιτάξει βρίσκει παντού τον Χριστό

και χαίρεται μαζί Του. Και η χαρά αυτή μεταμορφώνει όλα τα ανθρώπινα σχέδια και τα προγράμματα, τις αποφάσεις και τις ενέργειες, και κάνει ολάκερη την αποστολή ένα μυστήριο του γυρισμού του κόσμου σε Εκείνον, που είναι η ζωή του κόσμου²⁵.

Βιβλιογραφία

1. Πέτρου Βασιλειάδη, *Η Ευχαριστιακή προοπτική της αποστολής της Εκκλησίας*, Σύναξη τευ.61, Αθήνα, 1997.
2. Πέτρου Βασιλειάδη, *Lex orandi*, Θεσσαλονίκη, 1994.
3. Ιωάννου Ζηζιούλα, *Pravoslavije (Η Ορθοδοξία)*, Βελιγράδι, 2003. (στα Σέρβικα)
4. Ιωάννου Ζηζιούλα, *Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού*, Σύναξη τευ. 49, 51, Αθήνα, 1994–1995.
5. Atanasije Jevtic, *Traganje za Hristom (Η αναζήτηση για τον Χριστό)*, Βελιγράδι, 1993.
6. Atanasije Jevtic, *Bog otaca nasih (Ο Θεός των πατέρων ημών)*, μονή Χιλανδαρίου, 2000.
7. Atanasije Jevtic, *Zivo predanje u Crkvi (Ζωντανή παράδοση στην Εκκλησία)*, Vrnjacka Banja, 1998.
8. Ignjatije Midic, *Secanje na buducnost (Η μνήμη του μέλλοντος)*, Βελιγράδι, 1995.
9. Igtije Midic, *Cilj veronauke je da ljudi udju u Liturgijsku zajednicu (Ο στόχος της κατήχησης είναι οι άνθρωποι να εισέλθουν στην ευχαριστιακή κοινότητα)*, συνέντευξη, Sabornost τεύχος, 3–4, Pozarevac, 2000.
10. Georgije Florovski, *Pravoslavna Crkva i ekumenski pokret do 1910. godine (Η Ορθόδοξη Εκκλησία και οικουμενική κίνηση μέχρι το 1910)*, Hrisanstvo i kultura, Βελιγράδι, 1995.
11. Frenk Sejfer, *Plesati sam*, Trebinje–Vrnjacka Banja, 2004.
12. Αλέξανδρος Σμέμαν, *Για να ζήσει ο κόσμος*, Δόμος, Αθήνα, 1987.
13. Αλέξανδρος Σμέμαν, *Liturgija i zivot (Η Ευχαριστία και η ζωή)*, Cetinje, 1992.
14. Αλέξανδρος Σμέμαν, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στον σύγχρονο κόσμο*, Ακρίτας, Αθήνα, 1993.

25 Α. Σμέμαν, *Για να ζήσει ο κόσμος*, Δόμος, Αθήνα, 1987. 171.

Небојша Ракић

Богословија Св. Јована Златоустог, Крагујевац

Евхаристијска теологија и њене последице по хришћанску мисију

Допринос евхаристијске теологије мисији Цркве у 20. веку је огроман, одлучујући. Евхаристијска теологија, откривши Евхаристију као суштинску службу Цркве, променила је начин схватања многих богословских истина и саму природу мисије, учинивши је пре свега *сведочењем* онога што смо доживели, видели и окусили на Литургији. Собзиром да је циљ сваке праве мисије да људи уђу у литургијску заједницу, да постану чланови народа Божијег који приноси Евхаристију, у литургијском сабрању су се сусрели и извор и метод али и циљ православне мисије.

Евхаристијска теологија подвлачи идеју *заједничарења* и реалност заједнице која је изнад појединца. Основа обожења је живот заједнице, и интервенција Божија у историји има за циљ, да човечанство, али и целу творевину, приведе овој заједници.

Црква у Евхаристији остварује излазак из овог света у свет који ће доћи у *есхаџион*. У Евхаристији ми учествујемо у Вазнесењу свога Господа и у Његовој Месијанској гозди, предокушајући од мира и радости Царства Божијег. То и јесте суштинска мисија Цркве: објава и учешће у есхатону који већ, сада и овде, јесте битије Цркве.

Због тога је тако значајно да наше сведочење, али и метод, и теологија, и евхаристијски доживљај, и уопште мисија, буду аутентични и до краја православни. У том контексту, мисија цркве није упућена само онима који нису хришћани, или нису православни, него и онима који су православни, са циљем да открију аутентично хришћанство.

Кључне речи: евхаристијска теологија, евхаристија, литургија, мисија, сведочење, заједница, есхатон, веронаука, причешће



Златко Матић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Употреба олтарског звонца у Евхаристији

Abstract. Рад представља основну историјску и богословску анализу документа митрополита српског Михаила (Јовановића), у коме он, још 1889. године, препоручује својим свештеницима да током канона Евхаристије не користе више олтарско звонце, јер је то, тврди митрополит, израз римокатоличке богослужбене праксе. Историјске претпоставке наводе на закључак да је овакав или сличан акт упућен у исто време и српском православном свештенству у Босни и Херцеговини. Богословска тумачења, пак, потврђују да се у употреби звонца препознају утицаји римокатоличког литургијског обреда и сакраменталне теологије, засноване на одлукама и претпоставкама Тридентског концила. На крају се, ипак, намеће питање оправданости деловања и решавања актуелних проблема законским актима у живом организму Цркве, чија је верна икона сама Евхаристија.

Key words: литургијска реформа, евхаристијско богословље, сакраментологија, мистириологија, Тридентски концил, звонце, пресуштавање

Најбољи начин да се уништи једно предање јесте да се без разумевања унутрашње садржаја следи његов спољашњи образац. Живо Предање носи у себи ону врсту промене и прилагоджавања, које сачавају његову вечну савременост. У сујрошном, Црква постоје музеј експоната који се пометно показују и образаца који се безболно прихватају...¹

Увод

Покретање расправе о бројним темама из области евхаристијског богословља и постављање различитих питања која се тичу наше богослужбене праксе, врло брзо доспелих у жижу интересовања активних учесника литургијског живота у нашој Цркви, несумњиво су знамења буђења и чежње за правилним артикулисањем духовних потреба већине

¹ Уп. Ј. Мајендорф, *Византијско наслеђе у православној Цркви*, цитирано по М. Кардамакис, *Православна духовност*, Хиландар 1996, 110.

чланова црквене заједнице². Историја Цркве је верни сведок истине да су ситуације сличне нашој данашњој, увек представљале идеалну прилику за дубље *ипеисийиивање* свеукупног стања живота Цркве *ad intra*, почев од кључног питања самог идентитета Цркве, али и за објективну процену нашег односа према савременој цивилизацији, чији преображај и живот зависе од светлости будућег века, коју Црква емитује.

Узимајући у обзир поменуто начело *кризе* као позива на испитивање, исправљање, покајање, постаје јасно да, приступајући осетљивој теми анализе богословских и практичних потеза унапређивања доживљаја Цркве, сваки документ из историје нашег богослужења, осим што непобитно потврђује *нейрекидни*³ живи развој евхаристијског свештенодејства, исто-

2 Сама дискусија о литургијској реформи, истинском литургијском препороду и преображају, као и о различитим темама евхаристијског богословља, није скорашњег датума. Многи катихетски симпосиони, одржавани у Београду осамдесетих година прошлог века, који су се бавили анализом светотајинског живота Цркве, повлачили су за собом питање исправности вршења светих тајни, њихове везе са Литургијом, итд. Интервју који је епископ браничевски Игнатије дао часопису врањске епархије *Искон* (број 2, 1997. године), повезан са двогодишњом богослужбеном праксом у Браничевској епархији, којом је нови епископ подстакао препород евхаристијског живота, изазвао је многе реакције. Најоштрије је реаговало уредништво часописа *Свeйши Кнез Лазар* (број 2, Призрен 1997, 165–172), објављујући текст „О томе се шапутало. Повратак у Литургију или...“. Будући да се аутор потписао псевдонимом, онемогућен је било какав *дијало* личности, а камоли расправа на научној, богословској основи.

3 Ни на који начин не можемо да разумемо поборнике идеје о јед(и)ној литургијској пракси као апсолутној „норми“ богослужења у нашој Цркви. Дискусије које воде закључку о нормирању, завршености и затворености процеса развоја Литургије или о „једнообразности“ евхаристијског служења (која, иначе, *никада* није постојала), првенствено сведоче дубоко неразумеваше истинског смисла Литургије, која је „заједничко дело“, акт стварања, увек новог догађања, а не театрално копирање фанатички и секташки идеализованог „карловачког“ стања, једног тренутка из историје нашег богослужења. Поново су врло актуелне речи оца Александра Шмемана, према чијем мишљењу, „литургијски конзервативац, патолошки поштовалац форми и спољашњих пројава (...) бива безнадно слеп за њихов истински смисао“. Уп. А. Шмеман, „Теологија и Литургија“, цитирано по П. Василиадис, *Lex orandi. Лиитургијско боіословље и лиитургијски ирејород*, Крагујевац 2006, 12. Чињеницу да је хришћанско богослужење служба заједнице, „заједничко дело“, потврдили су и римокатолици на Другом ватиканском концилу, у Конституцији о светој Литургији (*Sacrosanctum concilium*): „Литургијске радње (чинови, дејства, *actiones liturgicae*) нису приватни чинови; они су славље Цркве, која је ‘тајна јединства’ (*unitatis sacramentum*), то јест свети народ, сабран и устројен под епископима. Зато та дејства припадају читавом телу Цркве те га манифестују и на њега се односе“ (SC 26). Како после овакве изјаве тумачити речи неких наших, православних епископа, који инсистирају на приватности појединих светих тајни и њиховој строгој издвојености из Литургије?

времено представља важно упутство приликом вредновања, тумачења и богословског просуђивања тренутне литургијске праксе наше Цркве. Документи поменутог типа посебно добијају на тежини, ако потичу са наших духовних простора, ако су сведочанства носилаца нашег, *српског* богослужбеног типа, јер се тиме може избећи опасност да аутори докумената, без обзира на епоху у којој су живели, као и њихови издавачи и тумачи, буду осумњичени за „ангажовану теологију“ или подстрекивање „новачења“.

На самом почетку истраживања, циљ ове студије био је врло једноставан: желели смо да представимо један акт литургијског карактера, чији је потписник митрополит Михаило (Јовановић), српски првојерарх друге половине XIX века⁴. Током проучавања тог документа, међутим, увидели смо да се не ради о једном изолованом акту, већ о тенденцији која је захватила шире географске целине српске православне црквене јурисдикције. Идентична објашњења, која једнодушно прате акта и препоруке које тумачимо, захтевала су макар и елементарну анализу богословских претпоставки нашег литургијско–канонског феномена *забране ујошреде звонца на Литургији*. Будући да је феномен литургијски, а да се образложења аката тичу римокатоличког утицаја на наше богослужење, наша студија је из чисто историјског миљеа, убрзо прешла и, чак, дубоко зашла у сферу упоредног евхаристијског богословља. Та чињеница је помогла остварењу основне намере нашег истраживања, да представљајући и тумачећи примере и открића овог типа, допринесе развијању аргументоване и *госпојансџивене* дискусије о проблемима наше савремене литургијске праксе, те да отворено позове на дијалог утемељен на озбиљним, историјски проверљивим и богословски одрживим чињеницама. Зато сматрамо да ово откриће може, макар и у најмањој мери, бити од користи формираној Комисији

4 Основне биографске податке о архиепископу београдском и митрополиту српском Михаилу (Јовановићу), великом заговорнику заштите наше Цркве од свих (ин)директних покушаја унијаћења, доживотног борцу против склапања конкордата са Ватиканом, посленику великог дела исправљања неких девијација нашег литургијског развоја и очувања чистоте Литургије, налазимо у: Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси*, Београд–Подгорица–Крагујевац, 1996, 328–330. Много више информација и њихову историјску анализу, нуди Ђ. Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, Минхен, 1980, где се можемо упознати са обимном документацијом, која сведочи о живој борби митрополита Михаила против католичких утицаја на Цркву и српску државу. Анализу пастирског рада, црквеног проповедништва, активности на плану црквене просвете, културе и црквено – научног издаваштва и, посебно, његових богословских схватања, профилисаним у томовима беседа, даје: И. Живковић, „Проповедништво митрополита Михаила“, у *Црквене студије*, 1–2004, Ниш 2004, 161–185.

Сабора српске Цркве, која се бави питањима наше богослужбене праксе, чиме конкретно потврђујемо примарни православни методолошки став да је теологија *служење Цркви*.

Због поменуте идеје да наша студија буде позив на отварање шире дискусије на тему *развоја наше литургијске праксе кроз векове*, структура рада ће бити поједностављена. Након представљања документа, даћемо минималне назнаке његовог историјског оквира, а затим понудити елементарне богословске смернице будуће зреле дискусије, у коју би требало да се укључе теолози који су за то компетентни (првенствено професори догматике, литургике, упоредног богословља) и позванији од нас, најпре епископи, који су, у својству литурга, по преимућству чувари и носиоци евхаристијског Предања Цркве Божије. Упоредо са извођењем закључка, у последњем делу студије ћемо поставити питање смисла решавања недоумица богослужбеног карактера легалистичким рецептима – никада популарним декретима, нудећи одмах на то питање и довољно директан одговор.

1. Представљање документа

У другом тому зборника *Божанствена Литургија*, аутор, владика Атанасије (Јевтић), објавио је одлуку митрополита захумско-херцеговачког Серафима (Перовића), од 4. новембра 1902. године⁵, којом митрополит препоручује свештенослужитељима своје епархије да прекину са применом дотадашње праксе коришћења звонца у олтару током канона Евхаристије⁶.

Недавна истраживања архива Браничевске епархије омогућила су нам да, откривањем једног документа, допринесемо прецизнијем датирању изворне одлуке, која је, неоспорно, могла утицати на доношење акта, прошле године објављеног у књизи владике Атанасија. Господин Мирослав Лазић, историчар уметности из Београда, пронашао је документ митрополита београдског Михаила, број 1950. од 20. децембра 1889. године, у односу

5 Епископ Атанасије (Јевтић), *Христос – нова Пасха. Божанствена Литургија. Свешћенослужење, Причешће, Заједница дојочовечанскої Тела Христової*, 2. том, Београд–Требиње 2007, 488–489.

6 Преосвештени владика Атанасије (Јевтић), није коментарисао поменути документ. Једину, кратку, али језгровиту и упутну напомену о акту, налазимо у Прослову цитиране књиге, где аутор каже: „Додајемо и факсимил једног акта Херцеговачког Митрополита Серафима (Перовића) из 1902. г., као значајно сведочанство борбе против латинских утицаја (=звонце у Олтару) у Литургији наше Цркве“. Исто, 5.

на који, поменута одлука митрополита Серафима, готово да представља препис. Акт који ми објављујемо је, дакле, тринаест година старији од цитираног, потиче из канцеларије првојерарха Цркве у Кнежевини Србији, и изгледа овако⁷:

Заст./упнику/ проте Пожаревачког

Из римске католичке цркве, прешао је обичај да се у нашим црквама унутра употребљава у светоме олтару звонце и да се звони онда, када се најважније врши свештенодејство, и хљеб и вино претвара се у тајну спасења, у тело и крв Христову, онда када се пева и молимтисја Боже наш и достојно јест.

Пошто оваквога обичаја нема нигде на истоку по православним црквама, то јављајући за ово српском православном свештенству, препоручујемо да се звонце на досадањи начин не употребљава и да се не звони овим малим звонцем у олтару, него само на звонари обично кад се пева достојно јест.

ЕБр: 1950.

20. Децембра 1889 год.

Београд.

Архијепископ Београдски
и Митрополит српски,
Михаило

Сличност поменутих одлука је више него очигледна. У односу на акт београдског митрополита, херцеговачка верзија одступа у ситницама: садржи прецизирање да се римокатолички обичај звоњења током певања литургијске песме „И молимтисја Боже наш“ примењује у *неким* нашим црквама, нема речи *тајна спасања*, којима митрополит Михајло идентификује „најважније“ свештенодејство, и завршава се речима *на звонари*, без ближе назнаке литургијског момента када се звони на звонари (београдски документ прецизира: *обично када се пева достојно јест*). Евидентно је да побројане разлике ни на који начин не утичу на смисао, као ни на заједнички циљ оба документа, који се уочава простим ишчитавањем аката: идентификовање једног литургијског чина који је стран нашем,

7 Види слику бр. 1.

Заст. прото Трпачевачког

Из римске католичке цркве, прешао је одицај да се у
нашим црквама црковна дискресива у светоме олтару
звонце и да се звони онда, када се најважније брине све,
штанодјејство и хлеб и вино претвора се у стојну спасења
у тело и крв Христову, онда када се пева и молим ти сја
Боже наш и досејно јест.

Пошто оваквога одицаја нема нигде на истоку од
православних црквица; он заблајати за ово српског гра,
вославном свештенству, црковнујемо да се звонце на
досадањи начин не црковредова и да се не звони овим
нашим звонцем у олтару, него само на звонари одица
кад се пева црковно јест.

Евр. 1950.

20. Децембра 1889 год.
Београд.

Архиепископ Београдски
и
Митрополит Српски,
Михаило

православном, евхаристијском предању (*иошїо оваквоїа обичаја нема нїде на истїоку їо їравославним црквама*), који је плод римокатоличког учења и западне богослужбене праксе (*из римске кайїоличке цркве, їрешао је обичај*) и који, као такав, треба, према препоруци, да буде укинут (*їррейоручујемо да се звонце на досадањи начин не уїоїредљава и да се не звони овим малим звонцем у олїару*).

Поменути два документа (београдски и херцеговачки), ипак, нису усамљена сведочанства, када су у питању одлуке или саветодавне препоруке епископâ српског црквеног простора, које се директно тичу наше теме. У *Шемаїизму* Дабробосанске митрополије⁸, наиме, налазимо једно, за наше истраживање, веома битно сведочанство о деловању митрополита Георгија (Николајевића). У периоду свог управљања Дабробосанском епархијом, од 1885. до 1896. године, владика Георгије је увео праксу чешћих окупљања и саветовања свештенства. Поменути *Шемаїизам* бележи: „На свештеничким седницама расправљало се о различитим питањима и доношене су многе одлуке, које је свештенство спроводило у живот. Прихваћене су одлуке: (...), **да се из олїара издаци звонце и да се не звони јер је їо обичај Римске цркве**“⁹. Аутор *Шемаїизма*, професор Пузовић, позива се на званично гласило епархије, часопис *Босанско-херцеїовачки истїочник*, свеска 3, који је изашао 1890. године. То значи да је одлука са седнице свештенства хронолошки нешто старија и од акта митрополита Михаила¹⁰. Узимајући у обзир географске просторе тадашњих митрополија београдске, дабробосанске и херцеговачке, можемо са сигурношћу тврдити да је огромна већина српских православних свештеника добила тада препоруке својих архијереја да звонце у олтару више *не користїи* у поменутом литургијском моменту.

Због оваквог закључка сматрамо потребним да укажемо, најпре, на најбитнија обележја историјског амбијента у коме су наши акти – препоруке настале. Тек након тога моћи ћемо да понудимо основне смернице

8 П. Пузовић, *Срїска їравославна ейархија дабробосанска. Шемаїизам*, Србиње 2004.

9 Исто, 44. Исти подаци доступни су и на званичном сајту митрополије Дабробосанске. Уп. IntRes: http://www.mitropolijadabrobosanska.org/sematizam/mitropoliti+gn.php?subaction=showfull&id=1127784936&archive=&start_from=&ucat=10&category=10.

10 Према подацима Народне библиотеке Србије, *Босанско-херцеїовачки истїочник* је „мјесечни духовни часопис за црквено-просвјетне потребе српско-православног свештенства у Босни и Херцеговини“. Први број под овим именом изашао је јануара 1890. године, тако да је број којим се ми бавимо морао изаћи у првој половини исте године.

за будуће озбиљније истраживање свих богословских претпоставки и практичних последица доношења наших докумената.

2. Историјске претпоставке

Почетни ставови изнети у документима старим око 120 година, упућују како на богословске, тако и на историјске разлоге њиховог доношења. У употреби звонца у олтару, током служења „централног“ дела Евхаристије, српски митрополити једнодушно препознају *уџицај римокаџоличке доџослужбене ѝпраксе*.

Сматрамо да утицај многих историјских околности (римокатоличка пропаганда у Босни и другим српским срединама у Аустро-Угарској, низак ниво просвећености у народу, бујица атеизма и материјализма са Запада и др) није једини предуслов неповерења према римокатолицима. Искусни епископи, какви су били Георгије, Михаило и Серафим, добро су знали да покушаји политичког утицаја аустроугарске пропаганде нису одвојени од римокатоличког црквеног притиска, који, због ниског степена богословске свести и пасивног литургијског живота у Цркви, може бити присутан у многим облицима, па и у практичном, богослужбеном. Засигурно су поменути епископи сматрали да је важно што пре упозорити српско православно свештенство на опасности притајеног унијаћења, које су се могле препознати и у евхаристијској пракси саме Цркве. Историјска дешавања на нашим просторима иду у прилог овој тврдњи.

Када је у питању духовна клима у другој половини XIX века у Босни и Херцеговини, ситуација је потпуно јасна: биографије већине наших јерараха тога доба сведоче о њиховој бризи за очување црквеног (православног) и националног (српског) идентитета у Аустро-Угарској. Важно је подвући чињеницу да је код њих та брига блиско повезана са радом на увођењу „једнообразности свештеничких чинодејстава и црквених обреда“¹¹.

Чини нам се да се и у Србији, у раду београдског архијереја, могу сагледати исти духовни напори. Митрополит Михаило се, као што је познато, вратио на трон београдских архиепископа државним указом од 18. маја 1889. године. Његов повратак никако није одговарао бечким круговима. Део осмогодишњег изгнанства (око шест година ван Србије), владика је провео у Русији. Поново је боравио у Кијевској духовној академији, коју је и завршио 1853. и која ће на њега оставити неизбрисив духовни и богословски печат. Његов документ који ми анализирамо не треба раз-

11 Уп. П. Пузовић, исто.

матрати површно се позивајући на митрополитово русофилство, али се не сме ни заобићи чињеница да је управо славна литургијска школа, којом се у XIX веку дичила *руска* теологија, отпочела процес идентификовања литургијских проблема и озбиљно отворила питања туђих утицаја на наше богословско и евхаристијско наслеђе. Та струјања и покрети морали су да утичу на укупно формирање митрополитово, о чему нам сведоче његове активности по повратку са школовања: издавање нових служби за *Србљак*, које је он редиговао или написао (на пример, службе Петру Цетињском и Стефану Пиперском), али и састављање неких нових литургијских чинова, који су ушли у *Дойолниџелни ѿредник* (чин резања славског колача, благосиљање кољива, чин крсног хода, молитве на ношењу литије итд.). Изгледа да у истом смислу активног богословског, литургијског и литерарног рада, под утицајем идеја руске литургијске теологије, треба разумети важну чињеницу да је митрополит објавио акт који разматрамо врло брзо након повратка на београдски трон, тачније, већ пола године после тог догађаја.

Надаље, као ни српским архијерејима из Босне, ни митрополиту Михаилу није био стран рад на усаглашавању литургијске праксе. Митрополит Михаил (Јовановић) у науци је већ означен као један од највећих српских теолога XIX века. Његове проповеди методолошки осликавају идеје руског беседништва и делимичне упућености на патристичке изворе. У свим својим богословским радовима (објављеним проповедима и припремљеним уџбеницима), он посебну пажњу посвећује одбрани истина православља. Најновији истраживачи зато могу устврдити да је „трудом митрополита Михаила отпочео процес поновног саображавања српског православља светом предању Цркве“¹². Преузимајући овај став и повезујући га са историјским оквирима које смо скицирали, можемо закључити да је саображавање нашег (локалног) предања са предањем (католичанске) Цркве био један од примарних задатака које је себи митрополит поставио и који је, изгледа, одмах почео да остварује. Будући да је Евхаристија врхунски израз Предања, могао је митрополит почети процес „саображавања“ управо од литургијске праксе. Конкретно, на овај начин тумачимо његово инсистирање на факту да је обичај звоњења у олтару туђ васељенском православљу, тј. да га **нема није на истоку ѿ православним црквама**¹³.

12 Уп. И. Живковић, „Проповедништво митрополита Михаила“, 167.

13 Мислимо да акт који анализирамо и препорука Светог архијерејског сабора Православне српске Цркве (мај, 2007. године) да Комисија за проучавање литургијских питања „консултује праксу и духовна искуства осталих помесних Православних Цркава“, јесу у духу пројаве нашег Предања као израза саборне свести и есхатолошког

Ова претпоставка нас уводи у следећи део анализе наших докумената. Интересује нас, конкретно, на основу чега су српски епископи употребу звонца при претварању Дарова означили као римокатолички (проунијатски) обичај и чиме се то може поткрепити? Питање је, изгледа, и то да ли су потписници аката уопште били у праву када су своја документа доносили и да ли је одржива аргументација коју налазимо у њима, обзиром на то да се данас, више од једног века после објављивања њихових препорука, у неким нашим црквама ујоїџредљава звонце у оліїару, иако нам је такав додатак из римске катїоличке цркве їрешао и оваквоїа обичаїа нема нїде їо їправославним црквама? Да ли је поменуто звоњење заиста римокатолички уметак или је и то предањски српски обичај, који су, онда, како често закључују неки од учесника наше савремене дебате, највероватније, српски светитељи, као што су о. Јустин Поповић и владика Николај (Велимировић), па и сам Свети Сава, користили на богослужењима? Наше питање није реторичко, а, у складу са намером читаве студије, нема ни полемичку позадину. Да је овај проблем, управо овако директно постављен, данас више него актуелан, сведоче и речи једног епископа наше Цркве, који, говорећи недавно о литургијској пракси оца Јустина, тврди: „(...) а и **звонило је звонце** приликом освећења часних Дарова, што је **сада понегдје забрањено, као код римокатїолика**“¹⁴. Контрадикторности у приступу истом феномену, више су него очигледне. Ова трагикомич-

богатства различитости у евхаристијском јединству. Наши оци и учитељи до пре век и по, могли су, дакле, да се уздигну над опасном обредном инертношћу и склеротичним псеудо-националистичким традиционализмом, и започну процес чишћења православне Литургије од схоластичких примеса. Сличан процес данас морао би, сматрамо, наићи на одобравање. Они који бледим аргументима устају против чина обнове хришћанске личности – заједнице – Цркве – Литургије, могу се препознати у опису који даје Василиадис: „Сваковрсни противници литургијског препорода обично су заробљени унутар јуридикчког и индивидуоцентричног схватања богослужења“. Уп. П. Василиадис, *Lex orandi. Лиїтурїїјско боїословље и лиїтурїїјски їрейорог*, 57.

- 14 У свом тексту, објављеном пре пола године на званичном сајту Бањалучке епархије (www.spcbl.org/pdf/sv_liturgija.pdf), преосвештени епископ бањалучки Јефрем, члан саборске Комисије за литургијска питања, поставља ово питање. У међувремену је исти текст изашао и у брошури *О Свеїїої Лиїтурїїїји. Предање цркве о дожансїївеної служби и їокушаїи њене измене*. Вршац 2008. (Цитирано питање је на 20. стр брошуре). Поједностављено говорећи, један митрополит је пре више од једног века (узгред, тада је он био и архипастир данашње бањалучке епархије) тврдио да је у нашу праксу *удачено* звонце, под утицајем римокатолика, а данас други епископ (поново бањалучки!), тврди да је из наше праксе *избачено* звонце, опет под утицајем римокатолика?!

чна чињеница такође потврђује актуелност и потребу нашег и следећих, обимнијих, истраживања ове теме.

3. Богословски оквири

О значајном утицају западне теологије на православну мисао и праксу, данас се говори као о непобитној чињеници. Због тога ћемо у овом делу студије понудити само најосновније напомене о историјском развоју католичког евхаристијског богословља.

Римокатоличка сакраментологија развијала се поступно и, према оценама самих западних литургичара, често ретроградно¹⁵. Средњи век је био одлучујући историјски период, у коме је, под учитељском влашћу Рима, од тада неприкосновеног литургијског центра западне Цркве, запечаћен дотадашњи процес легалистичког унифицирања обредног дела вршења светих тајни (започет још каролиншком епохом), утврђивања верског значаја и уједначавања богословских тумачења сакрамената. Промене у практичном делу, у вршењу светих тајни, праћене су новим богословским развојем, кога карактеришу нови речник и нова методологија, тј. примена аристотеловских концепата при постављању нових и у решавању старих литургијских проблема¹⁶. Нови правци богословског промишљања

15 Довољно је консултовати класична дела, као што су: L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, 1960, Id., *Eucharistie*, Tornaï 1968, или, на хрватском језику Т.Ј. Шаги-Бунић, *Еухаристија у животу Цркве кроз повјест*, Zagreb, 1984. Шаги-Бунић, чак, период каролиншке обнове и литургијске промене у средњем веку на Западу назива „раслојавањем“ литургијског искуства (уп. 4. и 5. поглавље његове наведене књиге, 73–132).

16 У овом периоду на Западу бележимо уздизање многих ставова евхаристијске теологије на ниво догмата. Стара Августинова мисао о тајни као „видљивом знаку (знамењу) невидљиве благодати“ (*Epist.*, 105, 3, 12), постаје важећа **дефиниција** која се до данас преноси и чува у римокатоличким и „православним“ уџбеницима догматике и катихизиса. Сам термин *sacramentum* постаје јединствена реч за именовање тајне (до IX века се користила равноправно и реч *mysterium*), чиме се њено значење сужава, а појам добија инструментални карактер. Четврти Латерански концил (1215. године) по први пут званично провозглашава да тајни у (Католичкој) Цркви има седам, а Тридентски концил на својој 7. седници (1547. године) прети анатемом онима који порекну да **„тајни има тачно 7, ни мање, ни више“** и набраја оне, које данас можемо наћи по нашим уџбеницима, званичним приручницима и црквеним „календарићима“, побројане по редоследу Тридентског катихизиса. Тако је те 1547. године по први пут у историји Цркве у смислу догмата и канона одређен број светих тајни. Ако је легалистички вокабулар Тридентског концила разумљив, можда чак и оправдан у контексту противреформације, савремено евхаристијско богословље га никако не мора и не треба користити. Тим пре се морају преиспитати резултати и закључци произашли из филозофских томистичких пос-

Евхаристије развијали су се упоредо са новим практичним изразима евхаристијске побожности. Продор германског духа и његов спој са римским менталитетом, окаменио је јуридикку слику Цркве, чиме је додатно потиснут њен есхатолошки идентитет и киновнијска визија спасења. С тим у вези појављује се став о *дводелној Цркви* (клиричкој и лаичкој), тако да служење Евхаристије прелази у искључиву надлежност клира¹⁷. Аллегорички протумачена, миса сада постаје драма Христовог историјског живота, првенствено његовог крсног пута, муке, распећа и смрти, „представа“ коју изводи целебрант, док га публика немо посматра. Душама присутних људи пружа се „духовно“ причешће¹⁸, а њиховим чулима разноврсни естетски угођаји, који ће усавршити индивидуалистичко психолошко преживљавање Христовог самртног ропца. Задовољење естетске и чулне сфере човековог бића остварује се истицањем крстова, многобројних свећњака, постављањем ретабла (плоче у позадини олтара, украшене киповима или иконама), који у готици расту у ширину и висину, а у бароку заузимају „већ сав зид апсиде“¹⁹ и одлично испуњавају функцију одржавања пажње верника²⁰. Ипак, испуњење жеље верника да чулно обухвати реалност сакраментa, налази се у обичају високог *уздицања хосије*, „да је могу сви присутни видети“. Логично је да је овај обичај изазвао увођење *поклоњења хосији* у моменту њеног уздицања²¹.

тавки средњевицековне сакраментологије (**материја, извршилац и формула свете тајне**), која је тада у битној мери изгубила контакт са светоотачком искуственом мистириологијом.

- 17 Опашање броја причасника, пораст броја свештеника, приватне мисе без учествовања лаоса, наручене и сталешке мисе и други многобројни фактори, који су директно јачали клерикализацију Евхаристије, свели су на минимум учествовање народа на Литургији (најпре је улогу лаоса преузео хор, а онда појединац, министрант). Ови чиниоци, уз стриктну употребу латинског као јединог литургијског језика, директно су утицали на ширење праксе нечујног читања литургијских молитава.
- 18 Поново је Тридентски концил прописао канон (који не важи само за римокатолике!) да хришћанин испуњава законски минимум ако се причести макар једном годишње (на Пасху). Треба знати да је тај став, који данас понављају многи православни „духовници“, дословни превод 9. канона 13. сесије Тридентског концила, одржане 11. октобра 1551.
- 19 Уп. Т.Ј. Šagi-Bunić, *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, ц. д., 116; А. Badurina (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog hrišćanstva*, Zagreb 2000⁴, 539–540.
- 20 Упутно је ове ставове упоредити са променама функција иконостаса на Истоку, као и енормно повећање њихових димензија, посебно у срединама где је богослужбени језик био недовољно разумљив народу.
- 21 „Било је донекле природно да су верници, у ситуацији када је сакраментално при-

Наредна етапа развитка литургијске праксе западне Цркве директно се тиче наше теме. Узимајући у обзир истраживања новијих римокатоличких литургичара, Шаги-Бунић закључује: „Подизање /хостије/ је убрзо постало средишњи део мисе, и некако је засјенило *йрејиварање*; посебно још што се **одмах увело и звоњење за време подизања, па и са звоника, кад се подиже тијело Христово** (г. 1203). (...) Тако се догађало да су многи одмах после подизања напустили цркву, а многи су **на знак звона на брзину дојурили у цркву и одмах после тога одлазили**“²². Делимично изопштени из пуноте учествовања у миси и њеним најузвишенијим плодовима, верници се теше тиме што ће накратко²³ видети Тело Христово и поклонити му се. Звона постају чујни спој народа са литургијским догађањем, позив на духовно сједињење са молитвом и жртвоприношењем у најважнијим моментима богослужења.

У XVI веку, међутим, протестантизам на најоштрији начин доводи у питање само претварања евхаристијских дарова на Литургији, традиционалну веру у тзв. пресуштаствљење, *transsubstantiatio*. Спор је избио у први план на самом почетку протестантске реакције и директно је утицао на обликовање римокатоличке евхаристијске свести. Производ тих спорења је сакраментологија Тридентског концила, пост-тридентски катихизиси и утврђени ритуал служења мисе и других молитвословља Римокатоличке Цркве. У IV глави Декрета Тридентинума о пресветом сакраменту евхаристије, тврди се: „Након освећења (консакрације) хлеба и вина врши се претварање читаве супстанције хлеба у супстанцију Тела Христа, Господа нашега, и читаве супстанције вина у супстанцију његове крви. Католичка Црква је то претварање прикладно и у правом смислу назвала трансупстанцијацијом“. **Тренутак** претварања постаје алфа и омега читаве Тајне, јер се од тог **момента у објектима** Евхаристије „ваистину, реално и супстанцијално садржи тело и крв Господа нашег Исуса Христа заједно са душом и божанством, дакле цели Христос“. Тај моменат, по природи ствари, заслужује да буде, и бива, обредно обележен. Филозофски истанчан речник и прецизно учење концилских отаца, који прате све декрете

чешћивање постало изузетно ретко, почели у побожном гледању свете хостије код подизања налазити као неки надоместак за причешће“. Т.Ј. Šagi-Bunić, *Euharistija и životu Crkve kroz povijest*, ц.д., 121. Да ли је на Истоку тај задатак „утехе“ и надомешћивања Причешћа преузела пракса узимања антидора (нафоре) после Литургије?

22 Исто, 119. и 121.

23 Временом је хостија све чешће и све дуже доступна гледању, контемплацији и поклоњењу, јер се уводи пракса приказивања или литијског ношења хостије, посебно на празник Тијелово.

и каноне, изазвани су ситуацијом и проблематиком коју су протестанти наметнули. Распре римокатолика и протестаната о претварању Дарова, о броју и природи светих тајни, о жртвеном карактеру Евхаристије и анамнези, итд., без обзира на разлике, кретале су се, дакле, у сферама и категоријама њима заједничког предања, вокабулара и интересовања.

У такву духовну атмосферу, међутим, улазе наши богослови и на тај начин додатно поткрепљују процес „латинизације наше религиозне психологије“ (Флоровски)²⁴. Полемика у коју источни теолози бивају увучени и ставови које заузимају, обележавају период превласти тзв. конфесионалног богословља²⁵. Различита исповедања вере неких православних епископа, или читавих сабора епископа, дотицала су се, поред класичних догматских контроверзи, и евхаристијских тема, па и проблематике претварања дарова, која нас, управо због настале потребе практичног наглашавања тог момента звоњењем, посебно интересује. Цариградски патријарх Кирило I Лукарис, објавио је у Женеви *Исјочно исјоведање хришћанске вере*, најпре на латинском (1629), а затим и на грчком језику (1633. године). Током XVII века заседао је пет помесних православних сабора (четири пута у Цариграду и једном у Јерусалиму)²⁶, који су одбацили ставове таквог исповедања. Одмах након појављивања уочена је, до данас, наравно, више пута потврђена, чињеница да је Лукарисово *Исјоведање* под директним утицајем калвинистичког богословља²⁷. У завршним поглављима (15–17), говорећи о двама светим Тајнама (Евхаристија и Крштење), патријарх, у јеку тадашње полемике римокатолика и калвиниста, *не* помиње транспостанцијацију,

24 Латинизација је пратила све области теолошке мисли, па и литургијско богословље. Чувени Могилин *Евхологион* (из 1646. године), најбољи је пример преузимања не само идеја схоластичке сакраментологије и латинског обредног духа, него и дословног преписивања читавих молитава из компилованих папских ритуала (класичан је пример разрешне молитве Тајне исповести).

25 Методолошки промашено и богословски недоследно, наши полемички богослови конфесионалистичког правца, балансирају између протестантизма и римокатолицизма, неумешто наизменично користећи аргументе обеју страна. Упореди многим православцима непријатну, али искрену и поучну научну анализу тог периода, у: Г. Флоровски, *Пушјеви руској бојословља*, (оригинал: *Пуши русскою бојословия*, Париз 1937), или у његовој студији: „Западни утицаји у руској теологији“, у Исти, *Бојословске студије*, Београд 2005, 157–177. Слично и у: Ј. Зизиулас, *Еклисилошке шеме*, Нови Сад 2001.

26 Више о историјату првих реакција на *Исјоведање* К. Лукариса, у: М. М. Бернацкий, „Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление»)“, у IntRes: www.kiev-orthodox.org/files/materials/1527/sobor1691transsubst.pdf

27 I. Mihalcesco, *Les idées calvinistes du patriarche Cyrille Lucaris*, Bucarest 1932.

али прецизно развија (калвинистичку) теорију о томе да су Исусово тело и његова крв присутни у евхаристијским елементима „само духовно“. На ове и друге Кирилове ставове, реагују поменути сабори. За разлику од прва четири, последњи, пети сабор по реду, у Цариграду 1691. године, разматрао је само свету Евхаристију. Осуђујући ставове неких Кирилових следбеника, сабор закључује да је погрешно и забрањено одбацивати реч „пресуштаствљење“ (μετουσίωσις), јер је та реч прихватљива, заправо истозначна светоотачком термину „претварање, преложење“ (μεταβολή). Дакле, израз који је озакоњен Тридентским концилом у потпуности одражава православну веру у претварање Дарова и о реалном присуству Христовом у виду хлеба и вина, који су, након претварања, остали само „акциденције“ (συμβεβηκότα).

Овај став је преношен кроз званичне „православне“ уџбенике и приручнике и, по свему судећи, остао на снази²⁸. Једно од кључних историјских сведочанстава, које наше досадашње истраживање о претварању дарова блиско повезује са темом употребе звона на Литургији, нашли смо у старом литургијском документу, познатој и до данас популарној књизи, *Новаја скрижаљ*²⁹. У другом тому овог дела, посвећеном објашњењу Литургије, аутор, архиепископ новгородски Венијамин (1739–1811), отвара питање порекла звоњења уопште, а посебно током Канона Евхаристије (глава VII, §38), и бележи:

Овде, од речи *досѣјојно и ѿраведно јесѣ ѿоклањѣиисја Оцу и Сину и Св. Духу* до певања *досѣјојно јесѣ, јако воисѣину блажѣи Тја Боіородицу* – звони једно звоно, тзв. *на досѣјојно*. Таквог звона у грчким црквама никада није било, јер су звона почела да улазе у употребу у Грчкој половином IX века и сада их ретко где има, као што ћемо касније показати (у 4. делу, глава 21, § 3); ни сада таквог звона нема нигде у Грчкој, јер се у грчким типцима, као што је познато, такво звоно не помиње.

Након овог „отварања“ проблематике, аутор нуди историјску анализу увођења звона на Литургији у Руској Цркви, цитирајући једно дело, настало око 1690. године. Доносимо у потпуности овај навод, јер је изузетно битан за нашу студију:

28 Довољно је видети уџбеник: митрополит Макариј Булгаков, *Православное доімаѣическое доіословіе*, т. 2, Ст. Петербург 1895, у коме на 397. страници, аутор дословно изједначава све поменуте термине за претварање и све их назива традиционалним и светоотачким изразима исте реалности.

29 Уп. Венијамин, архиепископ нижегородский и арзамаский, *Новая скрижаљ*, Москва 1999. Ово издање, прво након 1908. у Ст. Петербургу, на основу кога дајемо све цитате, заправо је осамнаесто по реду, а оригинал је из 1803. године.

О времену и поводу за увођење таквог звона у руској цркви, московски патријарх Јоаким (1690) у књизи *Шѣиѣиѣ вере*, говори овако: „У ранијим временима отаца наших, па чак и према нашем сећању, у великоруској нашој цркви не беше помисли да се речима Господњим (*узмиѣѣ, једиѣѣ и ѣиѣѣ из ње сви*) претвара тајна свете Евхаристије, нити да се у време возглашавања ових Христових речи треба клањати, него су се људи једноставно молили стојећи, а **ни звоњења** у кампан /звано/ у то /исто/ време **није било**. Сведоци овога су многи и не престарели људи. А ово /поменути обичаји звоњења и поклоњења/ поче да бива из следећег разлога: неки младићи из царствујућег града Москве зажелеше да оду у Пољску краљевину ради учења латинског /језика/. Кад отидоше и отпочеше студије у латинским школама, као ученици су, са својим учитељима, одлазили **у латинске цркве** /храмове, костеле/. Тамо, у костелима, али и у хришћанским црквама тамошњих земаља, према обичају суседства, уочише да тамошњи људи, у време када јереј чита речи Христове, чине поклоне и да звоне звона. Учини се, пак, њима, **пошто бејаху млади**, да је разумно /благочино/ и прилично то вршити, и након привременог боравка тамо, вратише се својим кућама у царски град Москву. Неким својим познаницима, свештеноначалницима и благородним мужевима, људима утицајним на царском двору /царским достојанственицима/, испричаше да се Белоруси и Латини при возглашавању речи Господњих (*узмиѣѣ, једиѣѣ и ѣиѣѣ из ње сви*) клањају Телу и Крви Христовој. У то време и поче употреба звона, **због приповедања тих младића и Малоруса који су долазили**. Најпре се /звано/ употребљавало као благовест на *госѣојно*, по обичају, како у Кијеву, тако и у целој Малорусији, током певања *величиѣиѣ душа моја Госѣода* и *Чесѣѣѣѣѣѣѣ херувим*, на деветој песми, сваког дана на јутрењу, када у свакој цркви звони кампан. Временом, мало-помало, људи, које су исти младићи и Малоруси наговорили, почеше се разметати наклапањем о звону на Литургији, које би, уз Христове речи и савршење Тајне, звонило. Тада се људи, пре свега, почеше усрдније клањати, умишљајући /да се клањају/ Телу и Крви Господњој. Сви људи, било где да су се тада налазили, у цркви, код куће, на путу, на послу, или на тржници, чувши звук звона, одмах устају и клањају се, уображавајући и тврдећи да се /тако/ клањају Телу Христовом, /које је то/ због речи Господњих, не знајући /познату ствар/, да се на Литургији **хлеб и вино не претварају у Тело и Крв Христову у време када се изговарају речи Господње узмиѣѣ, једиѣѣ и ѣиѣѣ из ње сви, него при речима и учини овај хлеб** итд“. Изложене речи налазе се у књизи *Шѣиѣиѣ вере*, која се (...) чува у Патријаршијској библитеци...³⁰

Шийи вере је изузетно важан полемички зборник (садржи званичне документе Цркве, саборске одлуке и сведочанства светих отаца), који нам открива дубину расправа православних и латиномислећих богослова које су се водиле у Москви у последњем кварталу XVII века. Основна тема полемике била је – утврдити и богословски доказати који је временски тренутак на Литургији када долази до пресуштаствљења, претварања светих Дарова. Очигледно је да суштинска тема цитата није звоњење као такво, иако се уношење те праксе у православни обред приписује јуношама, богословски неискусним младићима, који су се полакомили за латинским обичајима у супарничком Пољском краљевству, руководећи се при томе естетским и психолошким начелима. Порука наведеног одломка дата је на крају у виду прекора, упућеног свим православцима који не знају када се тачно хлеб и вино претварају у Тело и Крв Христову, него се, на знак звона, клањају „обичним“ даровима. У истом контексту мора, дакле, да буде смештен и навод који смо опширно пренели, па и само питање употребе звонца и праксе звоњења на Литургији.

Нашу тезу поткрепљује и дискусија, која се током Сабора руске Цркве, у Москви 1917–1918, водила у оквиру рада Комисије за богослужење, проповед и храм. Један од учесника у расправи, В. К. Лебедев, говорио је о црквеном звону. На крају свог излагања, закључио је:

Обичај звоњења у време освећења Светих Дарова заживео је у јужно-руској Цркви, приближно половином XVII века, по угледу на западне цркве („по подобию западных церквей“)³¹.

О богословским утицајима на православну литургијску праксу, који су условљени географском близином (суседством) православца и католика, говори и познати литургичар прошлог века, Кипријан Керн. Његово сведочанство нам је такође битно, јер не говори о суседству Руса и Пољака, већ о ситуацији на нашим просторима. Аутор, наиме, бележи:

Код Срба, вероватно као последица блиског контакта (суседства) са римокатолицима, установљена је пракса да се у олтару звони малим звонцетом у време певања „Тебе појем...“. Тада звоне у три наврата: после благосиљања светог Хлеба, после благосиљања свете Чаше и после речи: „Претворивши их Духом Твојим Светим“. Тиме се даје знак вернима о тренутку извршења Тајне /да се извршило претварање Дарова/³².

31 Уп. „Материалы Собора“, у *Богословские труды*, (јубиларни зборник), број 34, Москва 1998, 200–388 (312).

32 „У сербов, вероятно, под влиянием близкого соседства с католиками, установилась практика звонить в алтаре в маленький звоночек во время пения „Тебе поем...“; звонят при этом трижды: после благословения святого Хлеба, святой Чаше и

Наведени извештаји, сматрамо, непобитно потврђују ставове српских митрополита из њихових аката које смо навели на почетку студије, којима они одбацују праксу олтарског звонца, називајући је римокатоличком. Дискусије из руске црквене средине, пак, употпуњују наше истраживање порекла такве тврдње и указују на чињеницу да је функција олтарског звонца *наилашвање једној моменџа литурџијској славља*, који својом важношћу надилази остале евхаристијске радње и чинове.

У овоме је, чини нам се, срж проблема. Православно литургијско богословље је, потпуно неприродно, увучено у схоластичку дискусију, која се тиче момента претварања дарова и одговарајућих обредних сигнала (клањања и звоњења), који тај 'свети тренутак' означавају и уздижу изнад других делова Литургије. Није било довољно то што је средњевековна римокатоличка редукција заобишла у својим анализама све аспекте, радње, симболе и входе Литургије и усредредила се на тумачење само једног дела Литургије – на канон Евхаристије. Након тога, приступ Тајни над Тајнама свео се на један једини моменат у оквиру „главног“ дела Литургије³³, на пресуштаствљење хлеба и вина. Тајна нашег живота, Тајна која собом сабира све есхатолошке симболе космичке димензије спасења, сведена је на вештачко, измишљено и ситничаво бескорисно питање – када? Када, у ком тренутку, се врши претварање, када да **звонимо** и вернима објавимо да је тог момента супстанција хлеба замењена супстанцијом Тела, али да су, ипак, остале акциденције хлеба и вина? Понављамо, на протестантски изазов, римокатоличка Црква одговорила је методологијом, вером и праксом својственим западном Предању и историјским потребама. Улазак православних теолога у њихову дискусију ни најмање није помогао решењу квази-проблема. Уместо кинонијског приступа Евхаристији као икони будућег сабрања свих у Сину Божијем, као заједници Духа Светог, који *силази на нас и на Дарове*, напуштајући светоотачку идеју о спасењу све твари у Христу, носиоци источног евхаристијског Предања олако су пристали на рационалистичко свођење дарова на објекте освећења, на, уцђенички дефинисану, материју Тајне. Једноставно речено, прихватајући готово сва упутства римокатоличке сакраментологије, православни

после „Преложив Духом Твоим Святџм“. Етим дается указание молящимся о времени совершившегося Таинства“. IntRes: http://www.krotov.info/library/11_k/ker/n_5.htm#_Toc8206151. Постоји српски превод: К. Керн, *Евхаристија*, Шибеник, 2006, 159. Оригинал је из 1948. године.

33 Учење о „главном“ и „споредним“ деловима Литургије, о. А. Шмеман назвао је „најснажнијим примером и доказом погрешности нашег школског, мртворођеног, западњачког богословља“. А. Шмеман, *Евхаристија – Тајна Царсџва*, манастир Хиландар 2002, 124.

богослови учинили су само једну ситну козметичку корекцију. Они су, наиме, означили други тренутак за истински моменат пресуштаствљења. Конкретно, уместо речи установљења, православни одређују да се моменат претварања дарова поклапа са силаском Духа Светог на њих. Потребно је, свакако, адекватно означити тај временски интервал и зато се *звони олтарским звонцем*, чиме се присутни, макар индиректно, наводе на психолошко преживљавање тог тренутка, што сматрамо директним подстицајем разарајућем, антицрквеном *ијейизму*³⁴.

Закључак

У овој студији желели смо, првенствено, да представимо један недавно откривени документ литургијског карактера, који говори о, наизглед, ситном проблему: о употреби олтарског звонца током евхаристијске Литургије. Потписник тог документа, митрополит српски Михаило (Јовановић), својевремено је (1889. године) благословио издацивање звонца из употребе, говорећи да се ради о католичкој пракси. С друге стране, релевантни учесници савременог литургијског живота и препорода у Православној српској Цркви, тврде сасвим супротно, тј. опомињу „неке“, који „избацују звонце“, да управо тим гестом уводе католичку праксу³⁵. Због оваквих ставова, проширили смо наше истраживање, и, тек у фрагментима, испитали неке историјске и богословске претпоставке поменутог феномена.

Историјска анализа указала нам је на чињеницу да је крајем XIX века, препорука или акт са готово идентичном садржином морао бити познат свештенству Српске Цркве, осим у централној Србији, још и у Босни и читавој Херцеговини. Богословским разматрањем проблема дошли смо до закључка да се у употреби звонца на евхаристијском сабрању, препознају утицаји римокатоличке тридентинске сакраменталне теологије. Једном прихваћена објективизација светих дарова, онемогућила је холистички поглед на ток Литургије, на текст евхаристијских молитава и на све учеснике сабрања и њихове службе. Методолошки схоластички приступ,

34 У књизи, која је, вероватно, у неким богословијама СПЦ и даље званични уџбеник литургике, читамо да се верни на Литургију скупљају да се „у мислима и осећајима сједине са свештеником и принесу Оцу небесном жагње, које носи грехе света“. Уп. Л. Мирковић, *Православна Литургија. Друји, њоседни гео*, Београд 1982³, 41. Не смемо сметнути с ума ни чињеницу да су хорске нумере у том делу Литургије особито благе, нежне, романтичарски „сладуњавае“ и одлично се уклапају у потребу индивидуалистичког (тј. лажног) „доживљавања“ Литургије „у мислима и осећајима“.

35 Види напомену број 14.

појачан изазовима контрареформације, довео је до потребе наглашавања претварања Дарова (коју можемо разумети обзиром на историјску кризу католицизма), али и до пренаглашавања пратећих обредних знамења, *звоњења у кључном ѿренуѣку* (које, пак, не можемо оправдати). Нека старија сведочанства потврђују сумње да је та пракса у православље ушла преко Русије, оним истим, познатим и довољно описаним каналима школског латинског богословског утицаја.

Једна порука овог истраживања, чини нам се, не би требало да буде спорна. Она произлази из факта да се данас, у великом броју парохија Српске Цркве олтарско звонце, ипак, користи и да се њиме и даље звони баш у оним тренуцима, када, према објављеном акту, то не треба чинити. Многи истраживачи могу у овој чињеници идентификовати кретање уназад наше литургијске праксе. Нама се чини да и из овог стања ствари, најпре можемо извући битан закључак, поруку да је православна Евхаристија жива колико и Онај који је њена ипостас – васкрсли и долазећи Син Човечији (Отк 1, 8). Нико и ништа, осим Цркве, дакле, осим саме евхаристијске заједнице, сабране у Господу, не може да измени богослужбени израз вере. Проблеми литургијске обнове не могу бити решени декретима. Прописи и законски рецепти могу се наметати само у случају окамењених колектива, институција из којих је љубав ишчезла, а слобода протерана, јер је опасна по идилу једнообразности – смртне униформисаности. Евхаристија (Црква) је смрт смрти, нови, вечни живот у Духу Светоме, иконишно партиципирање у Царству Свете Тројице, а не прописани сакраменталистички обред.

Откривање и опитно васпостављање истинског идентитета Цркве – њеног есхатолошког карактера, припрема се и осмишљава процесом искреног ослобађања православне теолошке мисли од наслага „западних утицаја и позајмица“³⁶. Тај озбиљан задатак који очекује Цркву у нашем веку, могуће је испунити пролазећи уским путем литургијског преображаја нас самих, учесника светог сабрања са Царем Славе за Трпезом његовом. Једино се на тај начин може очекивати предањски утемељено поновно **откривање изворног**, аутентичног и доживљеног **есхатолошког симболизма евхаристијског свештенодејства**, што би, сматрамо, морао да буде верни опис, чак, **дефиниција сваког литургијског препорода** у православној Цркви. Оваквим приступом свака литургијска реформа може да превазиђе балансирање између слепог очувања спољашњег обредног обрасца и његове ризичне промене и да, заиста, представља *ѿреѿород* свих сфера хришћанског живота, ради *живоѿа све ѿвари*.

36 Уп. Г. Флоровски, „Западни утицаји у руској теологији“, у Исти, *Богословске сѣудѣје*, 158.

Додатак 1.

Звонъ къ достойну: Здѣсь отъ словъ *достойно и праведно есть покланятися Отцу и Сыну и Св. Духу* до пѣнія *достойно есть, яко воистину блажити Тя Богородицу* – бываетъ звонъ въ одинъ колоколь, называемый *къ достойну*. Но такого звона въ греческихъ церквахъ никогда не было, потому что колокола въ Греціи начали входить въ употребленіе въ половинѣ IX столѣтія и нынѣ рѣдко гдѣ имѣются, какъ показано будетъ ниже (въ 4 части, гл. 21, § 3): и нынѣ такого звона также не бываетъ во всей Греціи нигдѣ, потому что въ уставахъ греческихъ, какъ извѣстно, такого звона не положено. О времени же и поводѣ ко введенію въ російской церкви такого звона, московски патріархъ Іоакимъ (1690) въ книгѣ *Щитъ вѣры* говоритъ такъ: „въ прежнія времена при отцѣхъ нашихъ, паче же и при нашей памяти, не бысть сія мысль въ церкви великороссійстѣй святѣй нашей, еже словеса Господни (пріимите, ядите – и пійте отъ нея, вси) претворятись тайнѣ святыя Евхаристіи, ниже во время возглашенія сихъ словесъ Христовыхъ покланятись, но просто стояще моляхуся людіе и звонъ въ кумпанъ въ то время не бываше. Свидѣтели сего премножайшіи челоѣцы и не вельми состарѣвшіися. Начася же сіе бывати отъ вины сицевы: юноши нѣцыи изъ царствующаго града Москвы восхотѣша отъйти въ

Польское королевство ради ученія латинскаго. Иже отшедше и учащеся въ латинскихъ училищахъ и, яко ученицы, въ слѣдъ учителей своихъ ходяще въ костелы латинскіе, видѣша тамо въ костелѣхъ, и въ церквахъ христіанскихъ тамошнихъ странъ, по обыкновенію сосѣдства, во время словесъ Христовыхъ отъ іереа чтомыхъ, творимы поклоны отъ тамошнихъ челоѣковъ и звонъ бывающъ. Возмнѣся же имъ, яко юнымъ сущимъ, благочинно и прилично быти сіе, и бывши тамо нѣкое время возвратишася въ своя дома въ царствующій градъ Москву, повѣдаша нѣкіимъ знаемымъ своимъ священноначальникамъ и благороднымъ мужемъ, достоинства великая въ домѣ царстѣмъ имущимъ, яко бѣлорусцы и латини въ возглашеніи словесъ Господнихъ (пріимите, ядите – и пійте отъ нея, вси) покланяются Тѣлу и Крови Христовѣ. Звонъ же въ то время нача быти отъ тѣхъ же предреченныхъ юношей повѣданія и отъ приходящихъ малороссіянъ. И исперва глаголашеся благовѣсть *къ достойну* быти по обычаю, яко въ Кіевѣ и во всей Мало россіи на утрени поемѣй, на девятой пѣсни – *величитъ душа Моя Господа и Честнѣйшую херувимъ*, – вседневно во всякой церкви, въ кумпанъ звонятъ. Потомъ же проходящу времени, мало-помалу начата челоѣцы, отъ тѣхъ же юношъ и малороссіянъ увѣщаеми,

въ разглагольствахъ мнѣти и глаголати о звонѣ сущемъ на литургїи, яко къ словесѣмъ Христовымъ и къ совершенію Тайны звонятъ. И тогда наипаче людіе начата усерднѣйше поклонятися, мнѣвше Тѣлу и Крови Христовѣ, и кто гдѣ-либо въ то время бываше, или въ церкви, или въ дому, или въ пути, или на рукодѣліи, или на торжищи, услышавше звонъ той, абіе вси воставше поклоняхуся, мняще и глаголюще Тѣлу Христову при словахъ Господнихъ покланя-

тися, не вѣдяще извѣстно, яко въ литургїи не въ то время, егда глаголются словеса Господня: *прїимите, ядите* – и *пійте отъ нея, вси*, но при словахъ: *и сотвори убо хлѣбъ сей* и проч. (о чемъ показано будетъ ниже, § 54) пресуществляются хлѣбъ и вино въ Тѣло и Кровь Христову“. Показанная книга *Щитъ вѣры*, въ подлиннике рукописная, хранится въ патріаршеской бібліотекѣ, копіи же съ нея имѣются и въ епархіальныхъ книгохранилищахъ.

Zlatko Matić

University of Belgrade – Faculty of Orthodox Theology

The Use of the Altar Bell in the Eucharist

The paper was written on the basis of the archival material (the letter of Serbian Metropolitan Michael, from 1889) which was not published to the present time. Apart from necessary historical and theological explanations, the author publishes here the aforementioned letter. By explaining the use of altar bell during Eucharist prayer, on the ground of historical sources, the author proves the influence of the sacramental theology of the Roman Catholic Church, present in the liturgical life and Eucharistic theology of the Orthodox Church.



Дејан Мачковић

Атина

Народно коло као икона Цркве

Abstract. Суштинска веза између народног кола и православне еклисиологије није ограничена само на сличности њихових спољашњих и унутрашњих структура. Народно коло је, пре свега, природни продужетак литургијског или било ког другог црквеног сабрања. Међутим, оно што је суштински важно за Цркву јесте да коло као наставак црквеног сабрања јесте и један облик њеног мисионарског деловања. Учећи се да играју кола, млађи, пре свега, узрастају у православном етосу, помоћу кога касније детерминишу свој став према животним изазовима.

Key words: народно коло, Литургија, Црква, православни етос

Према једној поучној причи један познати монах, велики аскета и духовник који је живео у XVIII веку, дошао је да прослави Васкрс у Цариграду. Током Страсне недеље учествовао је у богослужењима и дивио се истрајности народа у строгом посту и другим подвизима. Међутим, све то му је било помућено због саблазни коју је доживео, видевши тај исти народ који је виком, песмом, колом и пуцњавом, прославио долазак најславнијег дана – Васкрсења. То га је дубоко узнемирило, па се повукао у келију у Патријаршијском двору где је био смештен. Након неког времена, своје неспокојство и разочарење саопштио је и самом патријарху. Саслушавши га, патријарх му је одговорио: „Истина је да се, заиста, можда и превише веселе и радују и да се то може чинити и претераним и непримереним, али онај ко је у стању да се толико радује Васкрсењу Христовом, у стању је и да сутра пострада за Христа. Не осуђујте их, пустите их нека се веселе!“

Сам плес је тековина целокупног људског рода и среће се у свим културама и цивилизацијама кроз све векове као спонтани израз радости и прослављања. Свети плесови постоје у многим религијама као део богослужења. Плесати се може појединачно, у пару и у колу. Играње кола, као феномен, било је познато још у античко доба. О томе сведоче сачуване вазе, фреске и мозаици, те други археолошки докази, на којима се виде младићи и девојке како играју, појединачно, и у заједници, у колу. У самој Библији постоји више сведочанстава о плесовима којима је прослављан

Бог, или неки значајан догађај из историје спасења. Стари завет је препун сведочанстава о колима и плесовима¹, а на неколико места коло је уско повезано са самим богослужењем². Исто тако и Нови завет јасно сведочи о испреплетеном односу наше вере и плеса. Примера ради, повратак блудног сина је, између осталог, прослављен и колом. Христијанизацијом јелинизма ти антички плесови су постали део нашег хришћанског етоса. Међутим, иако хришћанство нема никакав свети плес, рекли бисмо да *сйецифично хришћански ѿлес* ипак постоји. То су они плесови и игре какви су нам непосредно познати из нашег народног предања и етоса у *виду народној кола*, а који су узрочно-последично повезани искључиво са хришћанским, православним поимањем Цркве као једног Тела. Нажалост, у нашем богословљу то литургијско порекло и смисао народних колâ и игара нису у довољној мери расветљени нити објашњени. У савременој српској култури па чак и у Цркви, цивилизацијска димензија и значај наших народних колâ и игара за наш европски и хришћански идентитет нису прихваћени, те последично ни вредновани. Заправо, мало је позната чињеница да искључиво европско – медитерански народи, који су христијанизовали своје културе и предања, играју народна кола. Тако, данас колâ играју сви традиционално православни народи у источној и југоисточној Европи, хришћани Блиског истока (Сирија и Палестина), Ирци, Нормани, хришћани са крајњег југа Италије, те муслимани на Балкану и у Кападокији. Стога, сагледавајући ове податке, можемо закључити да искључиво православци и њихови (релативно недавно) потурчени или покатоличени потомци, те они народи који су били у живом и непосредном контакту са православном културом и духовношћу играју кола, док сви остали само плешу. Ова чињеница постаје јаснија и објашњива у светлу богословског објашњења самог феномена.

* * *

Познато је да је на Западу, након завршетка процеса вишевековне интерполације *Filioque* у веру и духовност Цркве, Дух Свети који чини и сабира заједницу остао, условно речено, по страни у односу на Оца и Сина. То је имало читав низ директних и индиректних последица, и то не само по индивидуализацију вере и Литургије, него и њихових изражаја у целокупном народном животу и етосу. За западног хришћанина који је почео да се моли сам, да се причешћује сам, да ради само за себе, постало

1 Пс 30, 11; 42, 4; 9, 14; 68, 3, Суд 24, 21; 11, 34, 1Цар 18, 26, 1Дн 15, 29; 16, 31 итд.

2 Пс 150, 4.

је и нормално и природно да плеше сам. Из тог разлога, плесови западних хришћана нису кола, него самостални плесови појединаца у којима, ма како они били усклађени међу собом, у принципу и у коначници, свако плеше сам за себе. На Западу су једино релативно географски изоловани наследници тзв. „келтског православља“, попут Ираца и Нормана, међу којима индивидуализација, коју је започело *Filioque* а касније усавршила протестантска реформација, није успела у толикој мери да уништи идеју и осећај заједнице, наставили до нашег времена да играју народна кола. За разлику од плесова других европских народа, а посебно других култура и цивилизација, хришћанско (православно) *народно коло* претпоставља и захтева *ѿосѿѿојање и осѿварење заједнице*, и то хришћанске заједнице – Цркве.

Наше *народно коло* има своју унутрашњу логику, законитости и принципе, који су најтешње повезани са православном еклисиологијом, односно *еклисиологијом неѿодељене Цркве* првог миленијума. Заправо, детаљнијом анализом феномена народног кола, којим смо још увек и поред свих неприлика благословени, долазимо до закључка да је народно коло реализација православног литургијског поретка у свакодневном животу. Па тако, баш као што је случај и са Литургијом, сам човек не може да игра коло. Осим тога, да би се играло коло, није довољно тек просто знати корак, или чак имати осећај за ритам и музику. За истинско играње кола, потребно је оно исто што је потребно и за учешће у Цркви, а то је пре свега жеља а онда и способност, да се *они друѿи* (лево и десно од нас) осете и доживе као *једно Тело*. Нико не може да игра у колу, уколико форсира само себе и свој ритам, и ако не доживљава другог, не само као део себе него као *једно* са собом. Онај други (човек) који је услов нашег учешћа у колу, постаје наш једини оријентир и критеријум. Занимљиво је и то да се у колу, као и у Цркви, амортизују баш сви недостаци, па тако, они који играју боље допуњају и прикривају слабости и недостатке оних који играју лошије. Коло није хаотично, него је увек у поретку. У колу се увек зна ко је вођа кола и ко где стоји, па чак и онда кад се чини да је све у хаосу.

Поједини православна народна кола оцењују као фалократичне споменике из прошлости, мерејући им полну подељеност, исто као што и Цркву осуђују и посматрају као женомрзачку мушку шовинистичку установу. У том смислу, треба рећи да је позиција жене у колу специјална, односно посебна. Она није једнака и идентична позицији мушкарца, како су то као врхунски идеал прокламовали просветитељство и рационализам, а прихватило наше друштво, него просто другачија или различита, што опет само по себи не значи да је жена у колу неравноправна, или потлачена. То у

пракси просто значи да жена не игра мушке мотиве, као што ни мушкарци не играју женске кораке и фигуре. Иако је већина колâ православних народа условно и модерним језиком речено „унисекс“ јер и мушкарци и жене играју истим интензитетом и истим покретима, унутрашња динамика и поредак кола чини не само да се сваки од играча осећа задовољно и остварено својом улогом, него и да сваки од њих управо на том специфичном месту има могућност да најбоље допринесе хармонији целокупног „тела“ које пулсира, односно да зрачи и сија.

Наше народно коло, као и Цркву, увек води један, док други истовремено за њим следе и прате. Терминологија којом се описује овај за наш народ спонтани процес је изузетно значајна, како за правилно разумевање догађаја кола, тако и саме православне црквености. Па тако, по народном језику први у колу тек просто (*ћред*)*води*, док остали *украшавају* коло. Музика кола увек прати тог првог, који сам одређује ритам и правац, има исту улогу и логику коју има и црквено појање. У стара времена, сваки играч предводник имао је „своје“ коло и свирачи су га увек лично познавали и свирали су према његовим капацитетима и афинитетима. Дакле, као што појци прате и прилагођавају се литургу, тако се и народна музика прилагођава и усклађује са способностима предводника кола, а не обрнуто.

Осим тога, свако од колâ православних народа обојено је карактеристичним психолошким особинама и вредностима тог одређеног народа и поднебља у ком живи. Тако су колâ горштака различита у односу на кола равничарског становништва или нпр. колâ градског становништва. Чак и унутар једне исте друштвене заједнице колâ се драстично разликују. Примера ради, у Смирни су посебно коло играли месари (касапи) тзв. ха-сапико, плес који је добио светску славу захваљујући филму „Грк Зорба“, а сасвим другачије, по ритму и корацима, играли су чланови кожарског еснафа или пекари. Ово сведочи не само о здравој индивидуализацији и изражавању сопственог унутар једне шире заједнице, него и о личносном односу међу члановима, односу који би требало на идентичан начин да се остварује у Цркви кроз све њене изражаје – почевши са светим тајнама, па све до њених других пројава.

* * *

Суштинска веза између народног кола и православне еклисиологије није ограничена само на сличности ових спољашњих и унутрашњих структура. Народна коло је, пре свега, природни продужетак литургијског

или било ког другог црквеног сабрања. Кападокијски хришћани су нам сачували предање и записе о различитим колима за различите црквене празнике. Тако је, на пример, после Литургије на празник Светог Василија, све до малоазијске катастрофе 1923, из самог храма свештеник са неком патерицом – штапом, предводио специфично коло које би се играло око храма. И данас се на неким егејским острвима, након чина венчања у храму, првим колом које поведе свештеник изводе младенци. Позната су кола која су се играла само за Васкрс, коло за Томину недељу, за поједине Богородичине празнике итд. Слични обичаји постоје и данас у Тракији, где се нпр. на празник Светог цара Константина и Свете царице Јелене игра посебно коло, у коме играчи носе њихове иконе³. У сваком случају, свако од тих колâ је различито и готово захтева посебну богословско-литургичку студију која превазилази оквире овог чланка.

Међутим, оно што је суштински важно за Цркву јесте да коло као природни продужетак црквеног сабрања јесте и један облик њеног мисионарског деловања. Учећи се да играју кола, млађи, пре свега, узрастају у православном етосу, помоћу кога касније детерминишу свој став према животним изазовима – заједништву, сарадњи, сексуалности, пријатељству и многим другим питањима која заокупљају човека. Због свега овога, од виталног значаја за саму Цркву јесте подршка друштвима и програмима који популаришу народна кола. Уколико су прилике већ, на несрећу, такве да држава није у стању да (из националних разлога) негује институцију народних колâ, сама Црква има потребу да их негује, али не из национално-романтичарских мотива спасавања српства, него пре свега, због овде само укратко изложених литургијских и еклисиолишких принципа на којима је заснована како сама црквена организација, тако и народно коло. Због тога, свештеници треба да знају и умеју да играју народна кола, како због личног сведочења пастви, а једнако и због сопственог духовног узрастања. Пре свега, зато што сви који знају да плешу, да играју и да се радују, знају шта је и православље и спремни су да умру за Христа, као што рече на почетку цитирани патријарх.

3 О свему овоме може се сазнати више у Центру за малоазијске студије у Атини (Κέντρο μικρασιατικών μελετών, Κυδαθηναίων 11, Πλάκα/Αθήνα).

Dejan Mačković

Athens

Folk Dance as an Icon of the Church

Although Christianity itself doesn't have its specific religious dance, we could say that specifically Christian dances exist. Those are the folk dances of Orthodox nations in Eastern Europe and Middle East who are danced in special manner, in circle. These dances differ from other non Orthodox nations dances, in a way that they proceed from basic principles of Orthodox Ecclesiology of local Church. Those national dances of Orthodox Christians are structurally organized like Eucharistic community in a sense that they are always in specific order, led by one but danced by many, adjusted to possibilities and capacities of each individual person, as well as adjusted to every specific local geographical, social or cultural surrounding etc. These dances demand not talent, skills and technique but above all capability and desire to understand and feel the other, the fellow brother next to you like one with you, like One Body. So, these folk dances upgrade at the same time the Orthodox ethos of dancers teaching them on non verbal and subconscious level about brotherhood, love, sexuality, sharing etc. and consequently they provide excellent possibilities Christian mission. Having this in mind, we can say that while preserving and supporting folk dance projects and groups, Church protects hers essential interests.



Патрологија



УДК 27-1 Јован Касијан, свети
27-9"03/04" Јован Касијан, свети
271.2-144.82

Stoyan Chilikov

University of Plovdiv – Subsidiary in Kardjali

St. John Cassian and the orthodox teaching of the divine grace

St. John Cassian the Roman and some aspects of the historical age he lived

St. John Cassian is born around 355–357 in the roman province Scythia Minor – Dobroudja, on the territory of contemporary Romania¹. He is named Cassian – a sobriquet given to him by ancient annalists (St. Gregory from Ture, Cassiodor) in connection with his native place². In the East he is well-known as “Roman”, because of the Latin language in which his works were written. As a member of an ancient Christian family from Latin Dobroudja, St John Cassian the Roman obtains the typical for his time classical education. In the year of 380 he goes to Palestine and lives in one of the monasteries of Bethlehem, where he probably becomes a monk. He lives approximately 10 years in the Egyptian desert, where he get acquainted with the ascetical tradition of the East and communes with many well-known anchorites and ascetics as Moses and Pafnutius. There St John Cassian writes his “Conferences with the Egyptian ascetics”. At the end of the 4th century in Egypt the notorious persecutions of the origenists and anthropomorphists brake forth. They cause a hard commotion among the dwellers of the Egyptian desert and that’s why St. John Cassian leaves Egypt in 399. He goes to Constantinople, where he is attracted by the never fading fame of St. John Chrysostom. He becomes one of his closest trusted men and even is ordained by Chrysostom as a deacon. He experiences the persecutions against the great shepherd on behalf of the

1 Coll. Gennady from Marseille, *For the notable men* 61; Quasten, I. *Patrologia*, vol. 3, “Patri latini”, Assisi, 1992, 486.

2 In the Scythia Minor there is an area, belonging to the generation of “The Cassians” with inscriptions from II–III ages, See Marcov, G. “Сотериология преп. Иоанна Кассиана Римлянина”, *Messenger de l’Exarchat*, 101, Paris 1979, 161.

Alexandrian archbishop Theophilus and empress Eudoxia. In 404 he is sent to Rome as a head of a delegation, representing the church clergy of Constantinople, with a plea for cooperation and help on the part of pope Innocent on the occasion of the persecution against St John Chrysostom. There, in Rome, a cordial friendship between St. John Cassian and Archdeacon Leo – the future pope of Rome, begins. St. John Cassian the Roman never comes back to Constantinople, because of the persecution against the followers of St. John Chrysostom. He sets off for Gaul (contemporary France). In 415 he settles down in Marseille, where he establishes two coenobian monasteries – one for men and one for women. In Marseille St. John Cassian writes “The Institutes for the coenobia”. He finishes his first work “Conferences” and at archdeacon Leo’s request he exposes the orthodox teaching of the Incarnation of the Logos, in 7 books, against Nestorius.

St. John Cassian the Roman lives in an epoch of a great importance for the life and development of the Christian Church. There are many remarkable personalities in this historical background – St. John Chrysostom, St. Leo the Great, St. Ambrose of Milan, St. Augustine of Hippo³, St. Gregory the Theologian... In 356 reposes St. Antony the Great. In 380 the emperor Theodosius the Great proclaims the Christianity as an official religion in the Roman Empire. Gradually the whole Empire becomes Christian, but at the same time the moral life of many Christians get worse. The Church begins to get secularized. In response of that process the monasticism appears. Indeed, in certain periods of its history, the monasticism falls under the influence of some ideas from the teachings of Plato and Origen, but its positive role in the life of the Church is more important. St. Basil the Great has very essential contribution for the monasticism, because he succeeds to keep it into the Church, by giving its rules, regulating its life and status. In certain extent, St. John Cassian’s role and contribution for the West are analogous. He introduces the tradition and the practice of the East to the Western monasticism⁴. The founder of the western monasticism – St. Benedict of Nursia recommends in his Rules to

3 Bulgarian theological science adopted the notion “blessed” for Augustine, as though he has a lesser significance for the orthodox theology and as if he is not a saint. Unlike the roman-catholic agheology, the orthodox one does not know the category “blessed” and when despite that uses it, its meaning is not like that one in the Roman-Catholicism. Augustine is canonized by the Roman Catholic Church as late as 1295. That’s why probably he remained as “blessed” in the orthodox theology. The Orthodox Church commemorates St. Augustine on 15th of June. In this article Augustine is called both “blessed” and “saint” as the Holy Fathers till 9th century called him.

4 St. Athanasios the Great was the first of the Eastern Fathers who introduced the ascetical tradition of the East to Rome, during one of his five exiles.

the monks to read every evening the works of St. John Cassian. That's why, firstly we can say in firm confidence that the contribution of St. John Cassian to the monastic tradition of the West is very tangible during one of the most important periods of the Church history. Secondly, his dogmatic works are written wholly on the basis of his personal experience, as his spiritual works. When we read Cassian's works we can see clearly, that St. John makes one authentic theology on the basis of his personal experience, he lives his theology, he never writes something that he wasn't experienced or wasn't "saw". To his dogmatic works pertains also the famous 13th Cassian's conference "On God's protection", where his teaching about the grace is revealed. In his work "On the Incarnation of Lord, against Nestorius", St. John Cassian exposes the orthodox teaching about Lord Jesus Christ. Thank to this work, the West immediately responds to the heresy of Nestorius and condemns it on a council. More than that, it helps for the formation of the theological views of Pope Leo the Great and for the composition of his Tome, that lies down in the fundament of Chalcedonian dogma in 451, concerning the relation between the two natures in Lord Jesus Christ.

St. John Cassian dies around 435 in Marseille and immediately after that his veneration as saint begins both in the East and the West. Unfortunately, later on the accusations in semi-pelagianism restricts his veneration in the West only in Marseille, where annually the citizens of the town celebrate the memory of their patron and saint on 23 of July. The Orthodox Church commemorates him on 29th of February or on 28th of February, when it is not in a leap-year.

The teaching on the grace and the 13th Cassian's lecture

In his spiritual teaching St. John Cassian the Roman in certain degree is influenced by Origen and Evagrius, but in the teaching about the grace, he is mainly a disciple of St. John Chrysostom⁵.

5 C. Tibiletti maintains, that St. John Cassian exposes the teaching on grace under the influence of St. Gregory of Nissa – see Tibiletti, C. "Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina", *Augustianum* 1977, 15, 371. We can rather say that St. John Cassian exposes his personal spiritual experience, which is in direct connection with the ancient monastic and ascetic tradition of the Egyptian desert fathers – it is not by chance that St. John Cassian insists firmly on the role of the human freewill in the act of the man's salvation. In comparison with the rest Eastern fathers he really underlines the meaning of the human will, putting it on the same level with the Divine one. In 13th conference he writes that sometimes the human will anticipate the Divine (Conf. 13, 12). And namely because of that he is considered as a semi-pelagianist in the West. But on the other hand, St. John Chrysostom also speaks about the synergy between the human will and the Divine will in the act of salvation – this is the teaching of the Orthodox Church about the grace ac-

In the 13th conference St. John Cassian reveals the orthodox teaching of grace and at the same time indicates the mistakes of Pelagius and St. Augustine.

According Pelagius, Adam is created as mortal. His mortality and the corruption of the human nature are not a consequence of the sin. The original sin doesn't bring to an inherited corruption of the human kind, because the death is a natural necessity. There is no inherited guilt or corruption by reason of sin and that's why the human nature is not good, nor yet evil. When a person commits evil, it is a misuse of the freewill. As a consequence of the denial of the inheritance of the original sin in the human kind and its influence over the human nature, Pelagius thinks that the man is able to deserve holiness and grace by his own and unassisted. According his teaching, the moral life of the man is autonomous and he is capable by his own to attain salvation and the Kingdom of God. Denying the consequences of the original sin to Adam's descendants, Pelagius at some degree denies the Redemption of the human kind accomplished by Lord Jesus Christ. In his view, the man can, if he wants, even not to commit sin. He is free to determine himself to the good or to the evil. About the baptism of children Pelagius thinks as it follows: since there is no inherited sin and the human nature is good, then the children should not be baptized, because the personal sin appears after some age, when the person could incline to a commitment of sin by the freewill⁶. On the Third ecumenical council in 431, in Efes, the Pelagius' teaching is condemned as a heresy, as the teaching of Nestorius.

St. Augustine forms his teaching about the sin, freedom and grace in the dispute with Pelagius. Like him, St. Augustine also makes some wrong conclusions. According to his view, Adam is created immortal, but the original sin made him mortal and damaged the spiritual nature of the whole mankind. The sin of the first men is inherited evil, that transfers to the humankind and its consequences are the death, corruption, the lost of freedom, which man

cording to the tradition of the Eastern Fathers as St. Macarius of Egypt, St. Cyril of Jerusalem, St. Ephraim of Syria, St. Basil the Great, St. Gregory of Nissa, St. John Chrysostom, St. John Damascene. See Μπαλάνου, Δ. *Είναι κακοδόξος η περή χάριτος διδασκαλία του Ιω. Κασσιανου*, Επιστημονική Επετηρίς 1935–1936, 63–69. That's why the late fr. Ioannis Romanidis has the right in some degree to say with a touch of bitterness that the western scholars always perceive "a hidden pelagianism" in the teaching on salvation of the Eastern fathers. See Ρωμανίδη, Ι. *Το προπατορικόν αμάρτιμα*, Θεσσαλονίκη 1970, 27–30. The synergy between the human will and the Divine will is fulfilling in completeness only after the baptism of the man.

6 See. Plinval, G. "Pelagio e il pelagianesimo", in: *Enciclopedia Cattolica*, IX, 1075; Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci, a cura di Dattrino*, L. Roma, 2000, 32. (in Introduzione); Мейндорф, Ы. *Введение в святоотеческое догматическое слово*, Нью-Йорк, 1982, 237.

had in paradise. Thus he fell in such strange condition of weakness of will, when it cannot feel a desire to the good, but it doesn't wish it because it doesn't want it⁷. As a result of the first man's sin, all people became bearers of the sin and the whole humankind – a mass of perditions ("massa perditionis")⁸. The human nature changed in such manner, that within it even a single drop of good did not remain. If yet a person makes good deeds, it is a fruit only of the grace, which acts in the man, because Christ redeemed all from the power of devil, sin and death. Only by himself, by his own free will, the man cannot do anything good, because the sin is not in the will, but in the human nature itself. Thus, if some are saved, despite the entire corruption of the humankind and human nature, they are those, who God predestinated for salvation and chose from the world.

St. Augustine said: "Those are chosen, who are called by His will and who are predestinated and foreknown by Him. The chosen ones are chosen by grace, not according their merits, because every merit is given by grace"⁹.

This teaching of St. Augustine about the grace and the salvation is adopted later by the Protestantism, which goes too much further with the teaching of predestination (praedestinationismus), which also is deeply rooted in the theological reflections of Augustine.

St. Augustine forms his teaching about the grace and freedom mainly on his own personal experience. In his "Confessions" (the best and most famous Augustine's work) he describes his life before and after his baptism in Christ. So his assertion that the salvation of man is an act exclusively of the grace of God is entirely sincere and experienced by him with a great faith and trust in God. But this is not the exact teaching of the Bible, the Holy Fathers and the Church.

Pelagius and St. Augustine have a dispute on the grace and the freedom of the will. They are on controversial positions. It is interesting, that the Byzantine fathers avoid the extremities in the views of both of them, but despite all they are accused in semi-pelagianism. This is especially the case when we speak about St. John Cassian the Roman. In fact the definition "*semipelagianismus*" is attributed mainly to St. John Cassian in the end of 16th century and in the

7 See. Aurelius Augustine, *Confessions* 8, 9, 21, *Opere di Sant Agostino*, Le Confessioni, a cura della Cattedra Agostiniana, Direttore P. Agostino Trappe, O. S. S. A, Roma, 1991, 240.

8 See: *For the grace of Christ* 2, 34 PL 44, 402.

9 There, 2, 12–14. Quoted on Meyendorff, J. 239; In the critical edition of Fr. Augustino Trappe these thoughts are not exposed in the same manner as Fr. Meyendorff interprets them, as well as many of the contemporary orthodox theologians.

beginning of 17th century in the heat of the debate between protestant and roman-catholic theologians about the teaching of justification and salvation, the grace and the freedom¹⁰. The orthodox teaching about the grace, which St. John Cassian preaches, seems strange and foreign even to his western contemporaries. Prosper of Aquitaine, a disciple and follower of St. Augustine, is the first who points out “the mistakes” of St. John Cassian. The fundamental “mistake” of Cassian’s teaching is that he doesn’t lapse into the extremities of Augustine and because St. John Cassian very profoundly disproves both Pelagius and Nestorius, the defenders of the Augustine’s teaching about “predestination” call the Cassian’s followers “Marseillers” and in the age of scholasticism they call them openly “semi-pelagianists”. While St. John is alive, his teaching is considered as correct by many authoritative theologians in the West as St. Vincent of Lerins, Gennadius of Marseille, St. Faust from Reims (in Provence, France)¹¹, St. Hilarius of Arles. At the Council of Arles in 475, the teaching of St. John about the grace is acknowledged as correct. The dispute between the followers of St. John Cassian in the West and those of St. Augustine continues afterwards and at the council of Orange in 529 St. John’s teaching is condemned as incorrect¹². This attitude to St. John Cassian’s teaching continues till today, despite that very famous roman-catholic scholars and researchers prove the groundlessness of the accusations against St. John, indicating that his teaching about the grace is more close to that of St. Augustine, than to Pelagius¹³.

In order to moderate the “heretical” teaching of St. John Cassian about the grace, the famous scholar and publisher of texts of the Holy Fathers A. Gazet adds to the 13th Cassian’s conference one supplemental chapter (19), which is a periphrasis of Dionysius from Certosino, written in 1450, with the

10 See. Καλαγρηου, Ι. *Η χάρις τόν ιερών Αυγουστίνον*, Γριγόριος Παλαμάς 64, 1980, 293. In Dictionary of the catholic theology E. Amann writes that the notion “Semipelagiens” enters the theological science in 16th century for a designation of St. John’s mistake, known as “the mistake of the Marseilles”, but this name is never met in the ancient Christian literature. See Amann, E. Semipelagiens, in: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t.14, 1796, Paris 1947.

11 Prof. Iliya Tsonevsky in his “Patrology” obviously makes a mistake under the influence of the protestant and roman-catholic researches. He firstly writes that Faust is one of the most notable representatives of the semi-pelagianism, but after that he mentions that Faust struggled against the arianism, macedonianism and pelagianism.

12 See Marcov, G., 182. The Council in Orange points the danger of the predestination in the teaching of St. Augustine, but also rejected the St. John’s teaching, where the will of man is equal to the Divine in the act of the salvation.

13 See Chadwick, O. *John Cassian, A study in primitive monasticism*, Cambridge 1950, 127; Cristiani, L. *Jean Cassien, La spiritualite du desert*, Abbaye de S. Wantrille 1946, 238; Tibiletti, C. op. cit. 378.

idea to make the St. John's teaching more acceptable to the roman-catholic doctrine¹⁴.

The differences between the teachings about the grace of St. Augustine, Pelagius and St. John Cassian are due to the dissimilar interpretation and understanding of the sin. According St. Augustine, the original sin leads to a losing of the image of God in the man and his free will. Therefore, the sin is not in the will, but in the nature of man. Thus, the children are born in sin and they need a baptism not because personal sins, but because of the original sin. St. Augustine replaces the freewill and the ability of the man to determine towards the good or the image of God, which is lost, with "preliminary grace". The Pelagians ignore the grace at the expense of the freedom and they teach that the man can attain a spiritual advance only through faith and personal pursuit to perfection. Both Augustine and Pelagius separate the grace in several kinds, while to St. John Cassian and all eastern fathers there is only one grace. In the teaching of St. John about the grace Prosper Aquitan¹⁵ and the rest of the followers of Augustine see something very disturbing. Namely, this is the St. John's view about the synergy and the interaction between God's grace and human's freedom in the salvation of man. This teaching about the synergy is the difference between St. John and both Augustine and Pelagius. In fact, this is the orthodox teaching about the grace and the freewill and St. John becomes a good exponent of it. He writes: "In the act of salvation both the Grace of God and our freewill participate. Sometimes for the man is possible to desire the virtues by his own, but for their realization there is always a need of the God's help"¹⁶. St. John Cassian explains that the grace of God and the human will sometimes appeared to us as opposite, but in fact they act in accordance and they are equally necessary for our salvation. When God see that we wish to endeavor the good, then He directs our will- ingness. But if we do not strive to the good and do not wish it, because of our coldness toward it, then He gives us saving advices by which He creates or renews the good will in us¹⁷.

14 See Quasten, J. op. cit. 490.

15 In defense of his teacher Augustine, Prosper Acquitian writes a work against St. John Cassian and tries to prove that in his writings the teaching on grace is wrong. See Prosper Acquitian, *On the Divine grace*, PL 51, 213–276.

16 See Conf. 13, 9 SC 54, 160, Преподобный Йоанн Кассиан Римлянин, *Писания*, Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1993, 408.

17 See Conf. 13, 11 SC 54, 162, p. пр. 410.

Through many biblical examples St. John Cassian illustrates that the man with his free will cooperates with the grace of God in the act of salvation¹⁸. God gives to every man a desire and ability to make good¹⁹. The grace guides the man toward the good, but also requires efforts from him: “And so the manifold wisdom of God grants with manifold and inscrutable kindness salvation to men; and imparts to each one according to his capacity the grace of His bounty, so that He wills to grant His healing not according to the uniform power of His Majesty but according to the measure of the faith in which He finds each one”²⁰. According to St. John Cassian, our little efforts are generously awarded by the Divine Grace with immortality and endless bliss. St. John Cassian very delicately points the mistake of St. Augustine about the predestination: “For the purpose of God whereby He made man not to perish but to live forever, stands immovable. And when His goodness sees in us even the very smallest spark of good will shining forth, which He Himself has struck as it were out of the hard flints of our hearts, He fans and fosters it and nurses it with His breath, as He “willeth all men to be saved and to come to the knowledge of the truth”²¹. St. John uses wholly biblical examples to prove that God does not want anyone to perish and that it is blasphemy to think that He desires the salvation of a few chosen only, but not of all. Those who perish, St. John says, they perish against the will of God, Who wants the salvation of all. St. John Cassian explains that the Divine grace calls to salvation all people without exception, because if it would call only a few chosen, then it would mean that not all are infected with infection of the original sin. But St. Paul said that “all have sinned and fall short of the glory of God” (Romans. 3: 23)²². With this affirmation St. John illustrates his faith that without the Divine grace the salvation of the man is impossible. God is not only a reason for our good deeds, but also for our good desires. In every person He stimulates a desire to the good, but in such manner that the man by his freewill has an opportunity to desire towards the opposite, not only to the good. So, God is a cause of our freedom. He doesn’t force us, but gives us an opportunity of choice – the grace of God helps us in the exercising of the virtues, without excluding of the freewill²³.

18 See Conf. 13, 12 SC 54, 165–167.

19 There.

20 See Conf. 13, 15 SC 54, 175, p. pp. 417.

21 See Conf. 13, 7 SC 54, 155, p. pp. 406.

22 Conf. 13, 7 SC 54, 157.

23 See Conf. 13, 18 SC 54, 181.

God is the reason of the growth of the faith and the Divine grace conforms the dignity of everyone, so that the salvation is not only in our faith. St. John writes: “We plainly assert our unconditional opinion that the grace of God sometimes overflows the narrow limits of the faith itself”²⁴. God is a cause not only of the deeds, but also of thoughts. He gives birth to the virtues in us and completes them and we must obey with humility to the grace²⁵. In the human heart God arouses a desire for cooperation, for synergy in the act of the salvation. “It cannot then be doubted that there are by nature some seeds of goodness in every soul implanted by the kindness of the Creator: but unless these are quickened by the assistance of God, they will not be able to attain to an increase of perfection, but the freewill of man always have to accept or reject these acts of the grace... The Divine grace prevents the will of man, for it is said: “My God will prevent me with His mercy” (Ps. 58:11) and again when God waits and for our good delays, that He may put our desires to the test, our will precedes, for it is said: “And in the morning my prayer shall prevent Thee” (Ps. 87:13)²⁶. It is hardly to believe that such splendid connoisseur of the Scripture like St. Augustine did not know these biblical texts. But when St. John Cassian quotes them, it is obvious that he writes wholly on the basis of his personal experience. It could be said that the dispute between Cassian and Augustine (represented by Prosper Acquitian) in fact is a dispute about the grace on the basis of the experience of the communion with God. It is a collision of two practices, of two different traditions in the knowledge of God. In the commentary of the notorious word of St. Paul in 1st Cor. 13:10, St. John Cassian says: “And therefore the aforesaid teacher of the Gentiles, though he bears his witness that he had obtained the grade of the Apostolate by the grace of God, saying: “By the grace of God I am what I am”, yet also declares that he himself had corresponded to Divine Grace, where he says: “And His Grace in me was not in vain; but I labored more abundantly than they all: and yet not I, but the Grace of God with me”. For when he says: “I labored,” he shows the effort of his own will; when he says: “yet not I, but the grace of God,” he points out the value of Divine protection; when he says: “with me,” he affirms that it cooperates with him when he was not idle or careless, but working and making an effort”²⁷.

Of course, St. John Cassian speaks a lot also about the human deeds and freewill in the act of salvation, but as a whole he teaches that they are a fruit of

24 See Conf. 13, 16 SC 54, 176, p. pp. 417.

25 See Conf. 13, 3, SC 54, 150.

26 See Conf. 13, 12 SC 54, 167, p. pp. 412.

27 See Conf. 13, 13 SC 54, 169–170, p. pp. 414.

the synergy between God and man. The same is the teaching of many Eastern Church fathers²⁸.

²⁸ In almost the same form St. John Cassian's teaching about the grace could be found in the writings of: St. Macarius of Egypt, *Lect.* 20, 3–6 PG 34, 652–653; 37, 10 PG 34, 757a; St. Gregory of Nissa, *The Great Catechism* 5 PG 45, 21; PG 45, 76–77; St. John Chrysostom, *Coment. On Romans* 11, 1 PG 60, 483; 8 PG 60, 477; 14, 6–16, 9 PG 60, 533–561; *Coment. On Ephes.* 1, 2 PG 62, 13; St. Isidor of Pella, *Lett.* 2, 159–280 PG 78, 178; St. John Damascene, *The exact expos.* 87 PG 94, 1137.

Стојан Чиликов

Универзитет „Пајсије Хиландарски“ у Пловдиву – Филијала „Љубен Каравелов“, Крџали

Свети Јован Касијан и православно учење о дожанској благодати

Студија представља анализу учења светог Јована Касијана о благодати, које је формирано на основу утицаја дела многих теолога и отаца источног и западног дела Цркве. Аутор истражује критички приступ светог Јована делима Пелагија и Августина, особито у контексту Касијанове 13. поуке, са акцентом на питањима слободе, првородног греха и његових последица по човека и људску природу. Својим закључцима аутор упућује на даље истраживање сотириолошких последица богословских поставки поменутих отаца и учитеља Цркве.



Julija Vidović

Paris

La christologie de Nersès Šnořhali (Gracieux) à partir de son *Exposé de la foi de l'Eglise d'Arménie*

Abstract. En partant, des rencontres œcuméniques entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales du début du 20^e siècle et des questions que ces rencontres ont suscitées, nous avons jugé important de voir si ces questions se posent pour la première fois ou elles ont été déjà posées auparavant dans l'histoire. Comme la réponse à notre question s'est montrée positive, nous avons donné les acquis d'un des dialogues qui a eu lieu au 12^e siècle et qui a trouvé du côté d'une Église orientale, l'Église arménienne, son expression dans l'*Exposé de la foi* de Nersès Šnořhali. Étant donné que la problématique centrale touche aux questions et expressions christologiques, nous avons organisé notre étude qu'autour de la christologie telle qu'elle a été exposée par ce catholicos arménien.

Key words: Chalcédoine, Jésus-Christ, Christologie, Eglise arménienne, Eglise byzantine

Depuis le début du 20^e siècle, le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales a considérablement progressé. Ces deux familles d'Églises orthodoxes que le dogme christologique sépare depuis le 5^e siècle (concile œcuménique de Chalcédoine, 451) lors de ces dernières rencontres œcuméniques attestent une réconciliation plus durable. À présent, nous avons derrière nous plusieurs rencontres non-officielles et officielles. L'importance de ce dialogue se montre inestimable. D'une part, il nous permet de surpasser les oppositions qui se sont formées pendant l'histoire et qui sont de l'ordre non seulement théologique, mais politiques, sociologiques et psychologiques. D'autre part, il nous permet de clarifier le vocabulaire qui avait, si souvent, provoqué des malentendus.

Après ces premières démarches, pour les uns l'unité est déjà réalisée dans les faits et il ne reste que de prendre les mesures pratiques pour que la pleine communion (eucharistique) entre les Églises soit rétablie¹. Pour les autres, ce

1 « Deuxième déclaration commune » de la Commission mixte de dialogue. Texte français dans *Episkepsis* 446 (1990) 17–22.

n'est pas encore le cas. Ils se montrent encore très réticents devant chaque projet d'union. Selon eux, il est indispensable de bien évaluer tous les enjeux théologiques et d'être conscient « des problèmes qu'il (le dialogue) pose en son état actuel sur les plans dogmatique et ecclésiologique »². Selon le théologien orthodoxe contemporain, Jean-Claude Larchet c'est un devoir assez complexe, étant donné que notre ère est caractérisée d'« un affaiblissement général de la conscience dogmatique »³ et deuxièmement, par une « certaine tendance à la mondialisation qui fait se rassembler, au nom d'une foi de plus en plus minimaliste »⁴. Ainsi, le dialogue se poursuit non seulement pour aboutir à une union qui peut se satisfaire d'une compréhension idéologique où les parties supposées feront des compromis l'une à l'autre en exprimant simplement une bonne volonté de vouloir se comprendre mutuellement. Le dialogue entre les Églises se poursuit afin que nous puissions passer de l'union à la communion. La communion de son côté implique un changement profond de chaque membre de l'Église, étant donné qu'elle touche à son être et à son existence même.

Le fait de surévaluer des facteurs historiques (politiques, culturels, psychologiques) d'un côté, et de l'autre, de dévaluer les autres, en particulier les facteurs proprement dogmatiques, dans le cadre des récents dialogues, se montre ne pas être sérieux. Il est important de souligner le fait qu'au fond de tous ces débats d'avant comme d'aujourd'hui se trouve la représentation du Christ et la conception du salut de l'humanité dans le Christ. Si le Christ n'était pas pleinement, véritablement et réellement homme en possédant la nature même des hommes, si toutes les propriétés de la nature humaine n'étaient pas réellement sauvegardées en lui après l'Incarnation, il ne pouvait pas non plus sauver les hommes en tout ce qu'ils étaient, selon le principe affirmé par saint Grégoire le Théologien : « ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri »⁵.

La présente étude a pour but d'étudier le contact arméno-byzantin qui a eu lieu au 12^e siècle, et plus précisément, la profession de la foi envoyée par le catholicos arménien Nersès IV dit le Gracieux à l'empereur byzantin Manuel

2 J.-Cl. LARCHET, « La question christologique. À propos du *Projet d'union* de l'Église orthodoxe et des Églises non-chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens », *Messenger orthodoxe* 134 (2000) 6.

3 *Ibid.* 7. Par le terme « dogme » nous n'avons pas en vue le sens que lui avait donné la philosophie de Lumières : une vérité que l'Église pose comme devant être cru, mais comme la vie et la pratique même de l'Église ; cf. G. FLOROVSKY, « A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine among Russian Orthodox Believers », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1995) ; repris dans *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. XIII, 168–170.

4 *Ibid.*, 7.

5 *Lettres théologiques*, 101, 32, SC 208, 51.

Comnène. Cette profession reste unique en son genre étant donné que les idées que Nersès avait exprimées se montrent novatrices par rapport à une tradition commune des Arméniens. Il était prêt à reconnaître comme légitime la terminologie de Chalcédoine et du *Tome à Flavien* de Léon le Grand, sur les deux natures du Christ⁶. Lors de l'analyse de ce document, nous nous attacherons en particulier aux points suivants : a) évaluer la place occupée par la formule d'« une nature incarnée du Verbe », héritée de Cyrille d'Alexandrie ; b) analyser le langage de Nersès le Gracieux pour décrire l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ et de dégager les expressions alternatives à la formule cyrillienne ; c) évaluer l'influence de la tradition dogmatique byzantine sur les pourparlers menés entre les Byzantins et les non-chalcédoniens.

En premier lieu, nous présenterons brièvement le personnage de Nersès le Gracieux et le contexte historique des contacts arméno-byzantins. En deuxième lieu, nous placerons son *Exposé de la foi* dans un cadre terminologique et sémantique et nous l'analyserons sous deux angles : a) en examinant le sens du terme de « nature », puis en expliquant la notion caractéristique pour la christologie non-chalcédonienne de « mélange » des natures. L'analyse du langage technique du document nous permettra de situer le texte en question dans le contexte plus large de la littérature théologique arménienne.

Notre intention est, en fin de compte, d'explorer la manière dont les Arméniens pensaient la question : Comment Celui « par qui ont été créées toutes choses » s'est-il révélé homme ?

I Contexte historique

1. Nersès est né en 1102 dans le château fort de Dzovk, situé à l'est de Marache, dans la Cilicie arménienne. Il était le fils du nouveau seigneur Apirat de la fameuse famille Pahlawuni. Il fut le quatrième garçon de la famille. Les trois autres étaient : Basile, Chahan et Grégoire. Ils avaient aussi une sœur, Mariam. A cette époque, le patriarche arménien, Grégoire II le Martyrophile, fut installé dans le Couvent Rouge, près de la forteresse du Dzovk. Ce fut le centre de formation intellectuel et spirituel. C'est là, en effet, que Grégoire et

6 J. DARROUZÈS note que « lorsque les autorités de Constantinople et l'opinion prirent connaissance des premières lettres de Nersès, celles-ci furent accueillies avec joie et une certaine surprise [...] de sorte que la réflexion finale que le copiste a ajoutée reflète exactement l'opinion byzantine de 1166–1170 : 'On se demande si ces idées et ces dogmes ont été conçus par l'âme artificieuse des Arméniens'. Autrement dit, on ne les croyait pas capables d'être aussi proches de la vérité et on se demandait si ces professions de foi étaient sincères » ; « Trois documents de la controverse gréco-arménienne », *Revue des Études byzantines* 48 (1990) 95.

Nersès reçurent une formation intense dans des domaines variés : Écriture Sainte, théologie, philosophie, science, langue,... À seize ans, le frère aîné de Nersès, Grégoire, fut ordonné prêtre et en 1113 il succéda au trône patriarcal. Lorsque Nersès avait atteint l'âge de dix-huit ans, son frère l'ordonna prêtre. Il devint, aussi, son secrétaire pour les affaires patriarcales, tout en continuant ses études. Après très peu de temps, Nersès fut consacré évêque. De 1120 jusqu'à 1166, il fut le bras droit de son frère. Pendant cette période il avait écrit un commentaire de l'Écriture Sainte et avait révisé l'Office de l'Église. Il avait un don extraordinaire, dans le domaine musical et poétique et ses hymnes se chantent encore aujourd'hui dans l'Église arménienne. Il est souvent comparé à saint Éphrem de Syrie et saint Romain le Mélode de Byzance. Dans le Synaxaire arménien, la fête du saint Nersès est célébrée le 13 août, la date de sa présentation, mais dans la liturgie il est fêté avec les Saints Traducteurs de l'Église arménienne, le quatrième lundi après l'Assomption.

2. En 1165 il y eut une querelle près de Tarse entre le prince Toros II, chef de l'armée cilicienne et le seigneur Ochin de Lambron, deux familles illustres de la région cilicienne. Nersès réussit à les réconcilier et accepta de passer quelques jours au château fort de Lambron. Sur le chemin de retour, il rencontra à Mamistra ou Missis, le gouverneur grec Alexis Axouch, le gendre de l'empereur Manuel I Comnène. Le prince fut impressionné par la personnalité de Nersès et ce fut le début d'une importante correspondance sur des questions théologique⁷. Mais ils ne restèrent pas simplement au niveau de la correspondance. L'empereur et le patriarche de Constantinople décidèrent à entamer des négociations directes afin d'aboutir un jour à la pleine communion.

En 1166 Nersès fut élu à l'unanimité le nouveau patriarche arménien. En tant que patriarche Nersès a eu un double souci : 1. la sanctification de son peuple et 2. la continuation des efforts œcuméniques. Après son élection il n'avait pas la possibilité de rendre visite à tout son peuple dissipé entre la Grande Arménie et l'Arménie cilicienne, l'Empire byzantin et la Mésopotamie, c'est pourquoi il lui adressa une lettre encyclique. Le texte de cette lettre est d'une rare densité spirituelle. Son contenu montre clairement la volonté de Nersès d'écarter tous les obstacles qui se posaient devant l'unité entre l'Église de Byzance et l'Église d'Arménie.

En 1170 Manuel Comnène envoie à Hromkla auprès de Nersès, le théologien et le philosophe grec, Théorianos. Les conversations théologiques ont duré trois

7 Pour la chronologie de la correspondance de Nersès Šnořhali concernant l'union avec l'Église grecque consulter B. L. ZEKIYAN, « St Nerses Šnořhali en dialogue avec les Grecs : un prophète de l'œcuménisme au XIIe siècle », *In Memoriam Hařğ Berberian, Revue des Études Arméniennes*, Lisboa, 1986, 861–883 (www.eglise-armennienne.com).

mois. À la fin des dialogues, ils se mirent d'accord sur l'orthodoxie de la foi des deux côtés, et insistèrent davantage sur l'attention qu'il faudrait prêter dorénavant lors de l'interprétation des formules employées dans les deux Églises⁸. Nersès avait envoyé par Théorianos, à l'empereur deux lettres dans lesquelles il exprimait la bonne volonté de rétablir l'union. Dans ces lettres, Nersès annonce avec joie que les malentendus séparant les deux Églises se sont dissipés au cours des conversations, et qu'ils ont constaté l'identité de fond entre les deux expressions christologiques, également éloignée du nestorianisme et de l'eutychieisme⁹.

Vers la fin de 1171, Théorianos retourne de nouveau auprès de Nersès à Hromkla, en lui portant une lettre du patriarche Michel III d'Anchialos (1170–1178) et deux lettres de l'empereur¹⁰. Théorianos lui présente à cette occasion les « Neuf chapitres »¹¹, c'est-à-dire les neuf conditions que le synode grec avait proposées à l'Arménie pour que l'union entre ces deux Églises soit rétablie. Ces neuf conditions étaient : 1. Anathémiser ceux qui affirment une seule nature dans le Christ : Eutychès, Sévère d'Antioche, Timothée Aelure et tous ceux qui consentent à leur doctrine¹² ; 2. Confesser dans le Christ une personne, deux natures, deux volontés, deux actions¹³ ; 3. Chanter le *Trisagion* sans l'addition « Qui a été crucifié »¹⁴ ; 4. Célébrer les fêtes avec les Grecs¹⁵ ; 5.

8 Pour voir cette correspondance théologique consulter PG 133, 113–298. La source arménienne fondamentale sur l'histoire de cette tentative d'union est *Patčar xndroy miabanut'ean tagaworin Horomoc' Manueli ew srboc' Kat'olikosac'n Hayoc' Nersisi ew Grigorisi. T'ult'kn zor grec'in ar mimeans, en Endhanrakan t'ult'k Srbozn Nersisi Šnorhaluoy* (La cause de la recherche d'union du Roi des Romains Manuel et des Saints Catholicoi Arméniens Nersès et Grégoire) rédigé par Nersès de Lambron, le neveu de Šnorhali.

9 B. L. ZEKIYAN, *Ibid.*, 865.

10 PG 133, coll. 233–236, 236–240.

11 PG 133, 269.

12 L'Église arménienne avait condamné Eutychès en 506, Sévère d'Antioche en 726, Julien d'Halicarnasse en 726. Il est très improbable que Nersès n'ait pas informé les Byzantins sur ce sujet.

13 Dans son *Exposé* saint Nersès consacre un long passage à ces questions, qui sont d'ailleurs le sujet de cette étude.

14 Dans la tradition arménienne, le *Trisagion* est chanté avec le « crucifié pour nous » au Christ. Cette adjonction « qui a été crucifié pour nous » fut officialisée au concile de Dvin en 555. Le premier usage est attesté dès l'année 501 parmi les moines de Palestine.

15 Il s'agit d'une tradition arménienne, d'après laquelle la fête de Noël est célébrée le même jour que celle de l'Épiphanie. Dans les premiers siècles de l'Église, c'était une tradition générale, ce n'est qu'après que cette unique fête fut divisée en deux. La Rencontre datée quarante jours après la Théophanie, le 14 février et l'Annonciation le 7 avril, neuf mois avant la Théophanie.

Célébrer l'Eucharistie en fermenté et mêler d'eau dans le calice¹⁶ ; 6. Préparer la Sainte Myrrhe avec de l'huile d'olive ; 7. Assurer que les fidèles assistent aux offices dans l'Église et non dans le narthex, à l'exception des pénitents ; 8. Accepter les sept Conciles œcuméniques et 9. Accepter la confirmation du catholicos arménien par l'empereur.

Nersès fut profondément déçu par une telle réponse, car pour lui l'unité devait se faire non pas de « maître à serviteur », mais égal à égale, sur le fondement des Écritures et de la Tradition¹⁷. Car selon lui, l'union est : 1. avant tout une œuvre divine. Ainsi, ce n'est que la prière qui se montre être la condition et le moyen le plus excellent pour y parvenir. 2. La vérité de la foi unie à la charité devrait être la seule chose requise. Cependant, si une partie insiste sur quelque point que l'autre ne retient pas nécessaire, celle-ci devrait rechercher à céder, autant qu'il est possible, pour sauver la communion de la charité ; 3. Pour y parvenir, il faut déployer tous les efforts possibles, afin que la recherche de l'union ne crée pas des scissions à l'intérieur des Églises, étant donné que c'est une œuvre communautaire ; 4. Les discussions ne doivent jamais être animées par le désir d'emporter une victoire, mais par une sincère disposition à se corriger, ayant pour critère unique l'humble recherche de la vérité¹⁸.

Pour une question de si grande importance Nersès ne pouvait pas donner la réponse à l'Église byzantine, sans avoir consulté les autres évêques arméniens.

16 L'Église arménienne suit la même tradition comme l'Église romaine en utilisant du pain sans levain dans l'Eucharistie, tandis que les autres Églises utilisent le pain fermenté. Cette tradition Nersès justifie en citant plusieurs endroits de l'Écriture Sainte mais il précise qu'il est conscient que ceux qui utilisent le pain fermenté peuvent aussi se servir de quelques passages de l'Écriture afin de défendre leur rite. En ce qui concerne l'utilisation du vin pur, sans mélange d'eau dans l'Eucharistie, c'est une tradition de l'Église arménienne qui remonte à saint Grégoire l'Illuminateur. Le jet d'eau du côté du Seigneur se rapporte au baptême et non pas à l'Eucharistie.

17 P. DZOULIKIAN, « Deux évêques arméniens du 12^e siècle apologistes de l'union », *Proche-Orient Chrétien* 11 (1961) 53 : « Si, Dieu l'autorisant, nous entrions en pourparlers ensemble pour faire l'union désirée, je voudrais demander à votre indulgente douceur que ces pourparlers n'aient pas lieu comme une question qui se traiterait entre le maître et son serviteur et le serviteur avec son maître, car dans ce cas-là vous pourriez mettre nos défauts sous nos yeux et nous, nous n'oserions pas en faire autant pour les vôtres. Si, donc, la divine miséricorde fait aboutir l'œuvre commencée par vous, s'il y a quelques questions à examiner entre les membres de l'assemblée concernant les deux murs séparés, mettons si vous le voulez bien, comme pierre angulaire et comme Roi, Notre Seigneur Jésus-Christ, il l'est en effet, et comme juges, les écrits des apôtres, des prophètes et ceux des pères de l'Église. Et chacun d'entre nous restant comme requérant ou plaideur, parlons à nos juges et demandons leur justice. »

18 Cf. B. L. ZEKIYAN, *Ibid.*, 871.

D'après le témoignage de son neveu, Nersès de Lambron qui sera le nouveau protagoniste de l'union, Šnořhali avait convoqué le concile et y avait invité les pasteurs de toutes les régions d'Arménie, les supérieurs des monastères et les vardapets fameux. Pourtant, il est mort avant que ce concile ait vu le jour, le 13 août 1173.

3. Avant d'entamer le dialogue avec Théorianos, Nersès était assez réticent envers la christologie byzantine, qu'il considérait très proche, et non pas identique, du nestorianisme. Ce fut une opinion partagée dans l'Orient chrétien, envers l'Église de Constantinople, après le concile de Chalcédoine¹⁹. Après les discussions avec Théorianos la terminologie utilisée dans l'Église byzantine lui est devenue claire. Mais le fait qu'il avait compris la terminologie grecque ne voulait pas dire qu'il renonçait à la terminologie arménienne. C'est pourquoi il s'engage autant dans ces lettres envoyées à l'empereur à expliquer la terminologie arménienne dans laquelle il ne voyait rien d'opposé à celle de l'Église byzantine²⁰. Pourtant, dans la dernière phase du dialogue, Nersès acquiesça pour l'amour de la concorde, de s'abstenir de l'emploi de la terminologie arménienne, sans cependant la rejeter ou la désapprouver.

II Exposé de foi de l'Église d'Arménie

*Exposé de foi de l'Église d'Arménie*²¹ de Nersès le Gracieux fut rédigé en 1166, l'année de son élection pour catholicos arménien.

19 Nous n'entrerions pas dans les discussions si l'Église arménienne était présente ou pas au concile de Chalcédoine, mais il faut souligner qu'elle était au courant des controverses christologiques du 5^e et 6^e siècle. Nina GARSOÏAN note qu'« il est évident que l'Arménie, loin de rester repliée sur elle-même, comme on l'a prétendu, était au courant des développements dogmatiques de 5^e et 6^e siècles, puisque la seconde lettre de Babgên Ier (catholicos arménien, 490–516) cite les « Anathèmes » de saint Cyrille et l'*Hénotique* du Zenon, ainsi qu'un bon nombre d'autorités patristiques, qu'elle connaissait la formule « Unus de Trinitate passus est » et conséquemment joignait l'adition « monophysite » au *Trisagion*, et enfin, que les Arméniens optaient pour la doctrine de Julien d'Halicarnasse contre celle de Sévère d'Antioche dans la querelle intérieure de la partie monophysite sur « l'incorruptibilité » de la chair du Seigneur » (« Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine », *Revue des études arméniennes* 23 (1992) 45.

20 C'est un point de vue qui n'est pas soutenu par tous les théologiens arméniens. Cf. Georges ARAMAN, « L'Église orthodoxe et les Églises préchalcédoniennes », *Contacts* 187 (1999) 206–213.

21 Dans ce travail nous utiliserons la traduction faite par Edouard DULAURIER, dans *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale*, Paris, 1859. Texte est repris de www.eglise-armenienne.com.

Dans la première partie qui est introductive, Nersès souligne trois points. Premièrement, qu'il rédige cet *Exposé* comme une réponse à un questionnaire préparé par des archimandrites grecs au nom de l'empereur. Deuxièmement, Nersès insiste sur l'importance de la Tradition : « ce n'est pas une nouvelle construction dont nous posons les fondements, mais nous montrons un édifice bâti avec des matériaux parfaits [...], posé sur le fondement des apôtres, des prophètes et des docteurs orthodoxes ». À la fin il fait remarquer à l'Empereur que ce n'est pas la première fois qu'il soumet l'explication de sa foi à son appréciation. Mais comme cet *Exposé* lui avait été demandé encore une fois par l'ordre de l'Empereur, il se dit prêt à obéir et à ajouter à ce qu'il avait dit précédemment, « afin qu'une seconde et troisième répétition mette en évidence la vérité de nos paroles ».

Après cette brève introduction suivent les deux parties principales de l'*Exposé*. La première contient l'explication des dogmes et la deuxième des traditions de l'Église arménienne. Ces deux parties se montrent quasiment indépendantes : la première est la profession de la foi principale sur la Trinité et la personne du Christ. La seconde donne l'explication de certains points de la tradition de l'Église arménienne : 1. l'utilisation du pain sans ou avec levain dans la Sainte Eucharistie ; 2. l'utilisation du vin pur, sans mélange avec de l'eau ; 3. la question des fêtes ; 4. le *Trisagion* ; 5. la vénération de la Sainte Croix ; 6. les images (les icônes) ; 7. le carême. Chacune de ces parties est complète dans son genre, de sorte qu'elles pouvaient circuler à part.

Le plan de la partie dogmatique est le suivant :

1) Dieu dans les relations éternelles (Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit Saint, La Trinité) ; 2) L'économie de l'Incarnation (le dessein divin, l'Annonciation, la Nativité) ; 3) Mélange sans confusion ; 4) L'un à partir de deux natures ; 5) Une nouvelle et merveilleuse union (l'exemple du modèle anthropologique) ; 6) L'union hypostatique ; 7) Deux volontés et deux opérations ; 8) L'unicité du sujet justifie le langage « théopaschite » ; 9) Conclusion : remerciements et assurance de fidélité.

III L'enseignement christologique

La personne du Christ est au centre de l'économie du salut. Qui doit être, donc, ce Christ pour qu'il puisse exercer l'unique médiation entre Dieu et les hommes ? Si Jésus-Christ est le Fils de Dieu tout en étant véritablement homme, si Jésus est indissociablement vrai Dieu et vrai homme, la question se pose alors : comment expliquer l'unité de son être et la manière dont il faut comprendre son incarnation ou son humanisation ?

Question du vocabulaire

L'enseignement christologique, Nersès entame dans la lumière des rapports trinitaire :

« Nous confessons donc trois personnes, ni plus, ni moins, et une seule essence ou nature sans la diviser en trois par le nombre des personnes. [...] Aucune des trois personnes divines, également adorables, ne l'emporte sur les autres en essence ; et, quoique le Père soit appelé grand, on ne le qualifie ainsi qu'à cause de sa primordialité et non de son essence. Car par son essence il est égal au Fils et au Saint-Esprit. [...] Le Père étant le principe, et le Fils et le Saint-Esprit émanent de ce principe, sans limites de temps et sans cause. Le Père préexistant par lui-même, le Fils et le Saint-Esprit ont leur origine dans le Père, mais de toute éternité et avant toutes choses, créateurs avec le Père et du temps et de tout ce qui est soumis au temps ».

Nersès jugeait important de bien définir la terminologie trinitaire étant donné que, la confusion des hypostases trinitaires avec la substance de la divinité permettait à son tour la confusion dans le domaine christologique. Pour éviter que l'affirmation de la double consubstantialité du Christ soit interprétée comme la transformation de la Trinité en « quaternité », Nersès s'appuie sur la distinction entre les termes « nature » (οὐσία) et « hypostase » (ὑπόστασις), qui ont été déjà acceptée par Origène et Denys l'Aréopagite, puis développée par les Pères Cappadociens.

Selon l'affirmation de P. Tekeyan les auteurs ciliciens²² de la seconde moitié du 12^e siècle ont fixé leur terminologie en dialoguant avec les Grecs²³. Déjà, Aristote définit la nature « en son sens premier et fondamentale [comme] la substance des choses qui ont le principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles »²⁴. La « nature » (φύσις, *bnout'yun*), ainsi définit ce qui est commun à tous les êtres individuels qui sont compris sous ces catégories. La notion de nature étant identique à celle d'essence (οὐσία, *eout'yun*). D'autre part, de la nature ou de l'essence relève la puissance générale ou constitutive de chaque être et son énergie. L'« hypostase »²⁵ (ὑπόστασις, *andznavorouthiun*) ou « per-

22 À part Nersès Šnorhali, les plus importants furent Grégoire IV Degha, Grégoire IV Abirad et Nersès de Lambron.

23 « Controverses christologiques et Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle (1165–1198) », Rome, 1939, 16.

24 Aristote, *Métaphysique* Δ 4, 1015a.

25 Le sens premier du mot fut l'existence réelle, par opposition à une simple considération intellectuelle. Cf. B. MUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, éd. Cerf, Paris, 2006, 216 : « conformément au sens transitif du verbe *huphistanai* dont il est dérivé il

sonne »²⁶ (πρόσωπον, dem) se rapporte aux êtres individuels et désigne ce qui est particulier et propre. « Au sein du débat trinitaire, le mot [hypostasis] a servi à affirmer que le Fils n'est pas parole ou sagesse de Dieu au simple sens d'un attribut divin sans consistance : bien plutôt il subsiste, ontologiquement, en lien avec le Père mais d'une manière distincte »²⁷.

En christologie, pourtant, le mot hypostase a pris encore un nouveau sens, cette fois 'synthétique' : il désigne le Christ comme unité, Dieu et homme ne faisant qu'un dans l'unique « hypostase » du Christ²⁸. Joseph Lebon avait remarqué qu'en passant de la théologie trinitaire à la christologie la terminologie arménienne n'avait pas perdu son sens, comme cela fut le cas chez les monophysites du 5^e et du 6^e siècle²⁹. Dans l'*Exposé* de Nersès, il est clair qu'en parlant du Christ Incarné, il distingue une hypostase et deux natures, divine et humaine.

Ainsi, il peut poursuivre son *Exposé* en notant qu'« une seule des trois personnes, le Fils, agissant par la volonté du Père et du Saint-Esprit, est descendu sur la terre créée par lui, mais sans quitter les lieux où il exerçait sa puissance providentielle, et en demeurant, sans être amoindri, dans le séjour d'où il était descendu ».

C'est un passage très important du point de vue christologique et sotériologique. Premièrement, Nersès attire notre attention sur la distinction déjà faite par saint Athanase³⁰ entre la naissance du Fils et la création du monde. Vu que la création est tirée du néant, elle ne pouvait subsister seule par elle-même. Elle est la conséquence de la volonté divine, et non point un effet de l'essence divine.

peut désigner l'acte de poser dans l'être, de fonder, de faire exister, aussi bien du point de vue de l'action que de son résultat (comme nos mots français en -tion : fondation, constitution, construction) ; dans ce dernier cas, le mot renvoie au fait de subsister ».

26 Dans la terminologie arménienne, le sens premier de ce terme est : la face, le visage. La racine *op-* signifie ce qui voit ou ce qui est vu. Le mot comme tel s'est étendu d'une part, au domaine du théâtre. Il a pris le sens de « masque », et par suite le sens de « rôle » ou de « personnage ». Dans l'emploi rhétorique, d'autre part, il a pris le sens d'un personnage social, quelqu'un qui se définit par un certain nombre de caractère visible : âge, milieu social, fortune, culture, etc.

27 B. MUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, éd. Cerf, Paris, 2006, 235.

28 *Ibid.*, 237.

29 J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, 249.

30 Cf. saint Athanase d'Alexandrie, *Contre les Ariens* III, 19, PG 26, 361c-364a : « Un seul est Fils par nature ; nous autres nous devenons également les fils, non toutefois comme lui par nature et en vérité, mais selon la grâce de celui qui nous appelle. Tout en étant les hommes terrestres, nous sommes appelés dieux, non pas comme le Dieu véritable ou son Verbe, mais comme l'a voulu Dieu qui nous a confié cette grâce ».

Ceci nous pousse à affirmer qu'entre Dieu et la créature se trouve une distance infinie et une différence radicale d'essence. Pourtant, Dieu n'est pas entré en communication avec la création par l'intermédiaire de son essence, mais par son Fils Unique. C'est le Fils qui dans l'Incarnation réalise le dessein trinitaire. Le Fils est donc le sujet de l'action (dans le fait même de l'Incarnation), et non pas sa nature divine. Deuxièmement, ce Fils de Dieu, nous devient consubstantiel, en se renfermant dans le sein de la Vierge et en recevant d'elle « un corps périssable et sujet au péché comme le nôtre : l'âme, l'esprit et la chair ». Déjà saint Grégoire de Nazianze, en défendant contre Apollinaire la plénitude de l'humanité du Christ, soulignait que : « Ce qui n'a pas été assumé [par le Logos dans l'incarnation] n'a pas été guéri »³¹.

Pour exprimer l'incarnation du Fils de Dieu, Nersès se sert des verbes comme : « s'est fait chair » et « s'est fait homme ». La question s'imposait maintenant d'elle-même : comment le Logos, qui est égal au Père, lui coexistant dans son être éternel et immuable, pouvait-il devenir quelque chose d'autre ? Est-ce que Dieu avait cessé d'être Dieu, en changeant sa nature en quelque chose qu'il n'était pas auparavant ? « Nous croyons », écrit Šnořhali, « que le Verbe qui selon la parole de saint Jean, s'est fait chair, ne s'est pas incarné en perdant son essence divine, mais qu'il s'est uni véritablement au corps, et s'est fait chair, tout en restant immatériel, tel qu'il l'était dès le commencement »³². Ce rattachement au prologue de saint apôtre Jean et au récit du credo de Nicée, de l'activité terrestre de Jésus-Christ à l'affirmation de sa divinité, soulève la question de la relation existant entre sa personne et nature divine et les événements de sa vie et de sa mort. Autrement dit, s'il est venu « pour nous les hommes et pour notre salut », il était nécessaire de spécifier, maintenant, le lien entre sa personne et son œuvre salvatrice³³, « car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1Tm 2, 5).

L'union entre la nature divine et la nature humaine

Nous pouvons passer maintenant aux questions majeures. La première grande question fut : Comment faut-il envisager cette union véritable entre la

31 *Lettres théologiques*, 101, 32, SC 208, 51.

32 Cf. saint Cyrille d'Alexandrie soulignait que « se faire chair » était synonyme de « se faire homme » : « Dieu de Dieu, étant par nature le Logos monogène de Dieu, le rayonnement de la gloire et l'image expresse de la personne – sa propre personne – qui l'engendra, il devint homme, mais ne fut pas changé en chair » (*Deux dialogues christologiques*, SC 97, 314–316).

33 J. PELIKAN, *Ibid*, 240.

divinité et l'humanité ? 1. Nous venons de voir que selon Nersès le Verbe après s'être incarné reste ce qu'il était auparavant. Il dira aussi : « C'est le même qui était dans le sein du Père et dans les entrailles de la Vierge ». 2. Il garde l'unité du sujet (ce qui est très important vis-à-vis des nestoriens) : « Il prit d'elle (la Vierge) un corps périssable et sujet au péché comme le nôtre... qu'il mêla³⁴ à son essence impeccable et exempte de corruption, et avec lequel il fut un d'une manière indivisible ». 3. Ainsi, toute idée de division est inacceptable : « Le Fils de Dieu, il est devenu Fils de l'homme, sans que l'un soit le Fils de Dieu et l'autre le Fils de l'homme ; hypothèse par laquelle un fils unique aurait constitué deux fils », ce qu'enseignait le nestorianisme.

Afin d'illustrer son discours christologique, Nersès fait recours au « modèle anthropologique ». Il suit, en effet, Cyrille d'Alexandrie qui fut l'un des premiers à proposer l'exemple de l'homme, dans lequel on ne peut distinguer entre l'âme et le corps que d'une manière conceptuelle³⁵. Selon lui, tel était aussi le cas du Verbe incarné, car pour Cyrille, parler de deux natures après l'union obscurcirait la réalité irréversible de leur union. Nersès tout en étant héritier de cette approche n'hésite pas à dire que « ce n'est qu'en quelque sorte que et non point avec une parfaite exactitude, qu'on peut comparer l'union de l'âme et du corps avec l'union de la divinité et de l'humanité ». Dans la suite, il donne un passage de l'œuvre de Némésius d'Emèse « De la nature de l'homme », que Nersès, selon la tradition arménienne attribue à Grégoire de Nysse. Le contraste avec le modèle anthropologique lui avait permis de se démarquer de l'apollinarisme. Dans le cas de l'union hypostatique, l'union « à partir de deux » n'aboutit pas à un amalgame de divinité et d'humanité. Dans le Verbe incarné, la divinité et l'humanité ne sont pas deux réalités complémentaires : les propriétés du Christ ne sont pas des qualités nouvelles obtenues par la combinaison des deux natures, mais la somme de toutes les qualités divines et de toutes les qualités humaines.

Après avoir dit comment il concevait l'union, il nous reste maintenant à répondre à la question : qu'est-ce qui se passe après l'union ?

À partir de l'*Exposé de foi* de Nersès Šnořhali nous pouvons déduire quelques affirmations : a) Jésus-Christ à un corps réel, consubstantiel au nôtre³⁶ ; b) la nature humaine prise à l'Incarnation demeure en Jésus-Christ sans mélange et sans changement ; c) il n'y a aucune difficulté à dire deux natures après l'union,

34 Nous allons revenir plus loin dans le texte sur le terme de « mélange », lorsqu'on parlera de l'union hypostatique.

35 MEUNIER, *Le Christ de Cyrille*, 1997, 261–263.

36 Voir *infra*.

pourvue que cela ne soit pas dans un sens nestorien. Jésus-Christ est Fils de Dieu et Fils de l'homme « n'étant point, à cause de cela, une double personne, mais restant un même être et une même personne, formé de deux natures réunies en [lui] par une union indivisible, mais sans confusion ». Donc, selon Nersès, « il est possible à la toute-puissante nature divine de devenir chair et de rester immatérielle, de s'unir à notre nature humaine, qui a été créée, et de conserver intacte la nature incréée que le Verbe tient du Père ». En cela aussi il suit Cyrille : « les natures rassemblées dans la véritable unité sont différentes [...] la différence entre les natures n'est point abolie à cause de l'union »³⁷. La question logique qui suit maintenant est de voir si cette affirmation est tout à fait conforme avec l'enseignement calédonien.

Selon la théologie byzantine, le Verbe qui est, par son hypostase, 'un autre' que le Père et l'Esprit, peut s'unir à l'"autre" qu'est l'humanité. Le principe qui différencie le Verbe des trois autres personnes de la Trinité est le même principe qui lui permet d'assumer une humanité dans l'incarnation, à savoir le fait d'être une hypostase ; alors qu'une nature en soit ne peut se joindre à une autre nature : sa propre différence essentielle, qui la fait exister comme nature, serait abolie, et il n'y aurait pas union, mais fusion³⁸. C'est l'hypostase qui a permis aux Pères de penser les natures du Christ, non comme mélange ni comme juxtaposition, mais comme une sorte d'intégration des deux dans une « composition » (Chalcédoine)³⁹.

Nersès, de son côté, poursuit la christologie cyrillienne et l'exprime par le binôme « sa propre nature/corps ». Il explique le sens orthodoxe de l'attribution des souffrances à Dieu : les expériences humaines peuvent être attribuées à Dieu non pas en tant que nature divine, mais en tant que sujet divin qui s'approprie ces expériences. Cette appropriation du corps par le sujet divin est vue dans la perspective sotériologique. Dieu le Verbe devient le Sauveur du genre humain en assumant l'humanité, en se l'appropriant. Ainsi, toutes les étapes de la vie de celui qui est né de la Vierge deviennent sa propre vie. Nersès, comme les autres auteurs arméniens utilisent le terme « la/sa nature » comme un synonyme du terme « divinité ». Cet usage est, pourtant, difficilement envisageable

37 Cyrille d'Alexandrie, *La seconde lettre à Nestorius* 3.

38 B. MUNIER, *Ibid.*, 302.

39 Cf. Léonce de Jérusalem, *Contra Nestorianos* II, 13, PG 86–1, 1561d : « Nous disons que dès le commencement, l'humain dans le Sauveur ne subsiste pas dans une hypostase séparée, mais subsiste dans l'hypostase du Logos. Et nous savons que désormais l'hypostase du Logos n'est pas seulement l'hypostase du Logos, puisque le Logos co-subsiste en elle avec l'humanité [qui est commun] aux consubstantiels, après son indicible union [=l'incarnation] ».

dans le cas d'un auteur chalcédonien. Tout en essayant de réintégrer le langage cyrillien dans l'orthodoxe chalcédonienne, le schéma préchalcédonien « divinité, nature/corps » n'a pas récupéré sa légitimité. Car, selon cette logique de Cyrille, adoptée par les Arméniens, on pourra affirmer que le Christ a un corps de nature humaine, une âme de nature humaine et ainsi de suite. Pourtant, ce n'est pas dire que le Christ même subsiste, ou qu'il est connu, en deux natures, divine et humaine. On suivant cette logique nous reviendrons à dire en effet que l'humanité du Christ est une humanité « divine »⁴⁰.

Pour éviter, cependant, la confusion entre le vrai monophysisme, qui est celui d'Eutychès et le « monophysisme de langage » qui se répandra après Chalcédoine, il est très important de noter que les Arméniens n'utilisaient pas les expressions si courantes chez les Grecs : ἕνωσις φυσική – κατὰ φύσιν – καθ' ὑπόστασιν, pour désigner l'union. Les termes propres à la christologie arménienne furent pourtant : *union* ou *union ineffable*, et *mélange* (*kharnoumn*).

Jusqu'au concile de Chalcédoine, les Pères grecques employaient couramment le terme ambigu de « mélange » (μίξις, κοῤῥασις, σύγκρασις, mixtio, mixtura, immixtio). Pourtant, après Chalcédoine, le IIe concile de Constantinople (553) et les élaborations conceptuelles de Léonce de Byzance, Léonce de Jérusalem et surtout de saint Maxime le Confesseur, ce terme cesse d'être utilisé et sera constamment identifié avec « confusion »⁴¹. Bien conscient que ce terme peut causer des malentendus et faire croire qu'il s'agit de la confusion, Nersès lui joigne toujours une explication qui écarte cette illusion⁴². Il parle du mélange comme d'une manière spécifique d'unification : « la chair qu'il mêla à son essence impeccable et exempte de corruption, et avec lequel il fut un d'une manière indivisible. [...] conservant dans cette union la nature divine et la nature humaine, sans les confondre ». Chez cet auteur, le mélange est la forme de l'« extrême union » des deux natures et ne cause pas leur confusion. Le vocabulaire de l'union et du mélange sans confusion est employé à l'égard des natures, aussi bien qu'à l'égard de leurs propriétés. Le mélange des propriétés

40 Cf. I. DORFMANN-LAZAREV, 105.

41 C'est ainsi que les écrits du patriarche de Constantinople Photius (858–867, 877–886), lors de ses échanges avec le catholicos Zacharias Jagec'i (855–876), traduiront en grec, dans le sens chalcédonien de « mélange », aussi bien le terme orthodoxe qui désigne l'union hypostatique, que le terme proscrit, qui désigne la fusion de deux natures.

42 Dans la profession de foi que Šnořhali avait confiée à Alexis cette idée est plus claire : « Le Verbe sans corps se mélange avec le corps, et s'unit la nature humaine, en la divinissant par le mélange et l'union, sans subir cependant un changement ou une altération dans l'union, ce qui n'est pas le cas pour le corps et l'âme de l'homme ». Pourtant, on ne saurait pas dire clairement que le Verbe subsiste réellement dans l'humanité assumée.

suppose le maintien de l'intégrité de chacune d'entre elles et il permet une *communicatio idiomatum*.

Cette « identité hypostatique » du Christ rend possibles la communication des idiomes et la périchorèse des natures. Selon la communication et l'échange des natures et de leurs propriétés, Nersès peut dire que « Celui qui est mort par le corps est le même qui est vivant par la divinité ; celui qui a souffert, le même qui a été impassible ; celui qui, sous l'action de la crainte, a sué le sang, le même qui a terrassé ceux qui s'élevaient contre lui ». La périchorèse des natures ne fait pas que la nature humaine soit altérée quant à ses caractéristiques essentielles, qu'elle soit empêchée d'opérer conformément à son essence propre, autrement dit elle ne se transforme pas en la nature divine et ne substitue pas sa propre opération à l'opération divine. Nersès est conscient du souci de Chalcédoine, mais tout de même, il essaie de défendre le langage traditionnel de son Église par le moyen de la logique chalcédonienne.

Deux volontés et deux opérations en Jésus-Christ

Après avoir affirmé le maintien des propriétés après l'union, Nersès revient à la considération des deux types d'appellations du Christ, mais cette fois en fonction des deux types de ses volontés et de ses opérations : « De même que nous confessons », écrit-il, « que de deux natures ou substances il (le Christ) s'est formé une seule personne, et que dans cette union l'une de ces deux natures n'a pas été absorbée par l'autre ; de même, nous admettons, quant aux deux volontés, que la volonté divine en Jésus-Christ n'a pas été contraire à la volonté humaine, ou celle-ci contraire à la volonté divine, mais que dans un être unique il y a eu une double volonté, suivant la différence des temps ; qu'elle était tantôt divine, lorsque le Christ a voulu manifester sa toute-puissante divinité, et tantôt humaine, lorsqu'il a voulu se montrer dans l'humble condition de l'humanité. Cette double volonté n'est point l'indice d'un antagonisme, mais de leur indépendance mutuelle ; car la volonté humaine ne combattait pas la volonté divine, ainsi qu'il arrive en nous, où la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit (Ga 5, 17), mais la volonté humaine était subordonnée à la volonté divine ».

De ce passage, que nous avons décidé de reprendre en entier, il est possible à sortir plusieurs points importants : a) Nersès affirme deux volontés en Christ. Puisque la volonté est une propriété naturelle, et non pas hypostatique, nous revenons à dire que les deux natures du Christ sont des natures vivantes étant donné qu'elles disposent chacune de leur propre volonté. b) Entre ces deux volontés, il n'y avait pas d'antagonisme, puisque l'une se soumettait librement

et volontairement à l'autre⁴³. Lorsqu'on parle d'une souveraineté exercée par le Verbe sur son humanité, il est important de savoir si la source ou le principe de cette souveraineté est le Verbe en tant qu'hypostase ou le Verbe considéré selon sa nature divine. Dans le premier cas, c'est la même personne du Verbe qui agit, qui veut dans et par sa nature divine et sa volonté divine, dans et par sa nature humaine et sa volonté humaine. C'est la personne du Verbe qui est possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures.

La pensée de Nersès, pourtant, ne semble pas tout à fait claire sur ce point. Tout au long du passage que nous venons de citer, il souligne que c'est le Seigneur qui agit, autant que personne. Pourtant, dans la conclusion de cette partie concernant les doubles volontés il note : « Ainsi, que nous l'avons dit, il y avait, par la puissance unique et absolue de la *divinité*, double volonté, divine et humaine, sans opposition ». Par la « divinité », il envisage la nature divine, et non pas l'hypostase, au moins ce ne fut pas le cas tout au long du texte que nous avons étudié jusqu'à présent. Et dans la suite du texte, en écrivant sur les deux opérations dans le Christ, il écrit : « nous confessons que les actions divines et les actions humaines du Christ furent celles d'une même personne, qui tantôt, comme Dieu, accomplissait les actions divines, et tantôt comme homme, des actions humaines ».

Selon la christologie byzantine⁴⁴, c'est la personne qui met en œuvre les capacités de la nature en leur donnant l'orientation, en bien ou en mal, en usant de la liberté (la volonté est de nature, la liberté, si au départ elle est aussi une donnée naturelle, n'a d'existence concrète qu'au niveau de chaque hypostase). Il y a une volonté humaine fondamentale (au sens de capacité de vouloir) qui est une donnée de nature et il y a l'usage de cette volonté par chacun selon sa disposition personnelle. La volonté de disposition n'est pas forcément opposée à Dieu si elle suit la nature. En ce qui concerne la personne du Christ, sa volonté humaine est mise en œuvre d'une manière unique par l'hypostase divine, ce

43 Cf. J.-Cl. LARCHET nous fait remarquer que « l'idée de l'humanité mue par Dieu (θεοκίνητος) était en usage non seulement chez les monothélites, mais chez les orthodoxes, la différence entre les uns et les autres étant que ceux-là usaient de cette notion avec l'idée d'éliminer la volonté et l'opération humaines tandis que pour ceux-ci ces dernières subsistaient intactes. [...] Le IV^e concile œcuménique reprendra d'ailleurs cette idée : 'il fallait que la volonté de la chair fût mue et fût soumise au vouloir divin' » (*La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, coll. « Cogitatio Fidei » n. 194, p. 312). Cf. Saint Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, III, 8 ; éd. W. Jaeger II, 136 ; PG 45, 713a : « L'humanité du Seigneur est conduite en tout par la divinité du Verbe et est divinement mue ».

44 Cf. Maxime le Confesseur, *Opuscule théologique et polémique* 16.

qui le différencie des autres hypostases humaines. Et il n'a pas besoin comme l'écrit Nersès d'« éloigner la volonté de la chair ».

Pourtant, chez Nersès ce n'est pas l'humanité qui est à l'origine de l'opération humaine. L'humanité n'a pas sa propre manifestation. Les propriétés divines, comme les propriétés humaines, procèdent directement de l'hypostase du Verbe. Nersès donne à la suite toute une liste des exemples tirés des Évangiles, où il distingue entre l'aspect divin et l'aspect humain dans le Christ et entre les actions qui peuvent être attribuées au Christ en tant qu'homme véritable, et celles qui peuvent lui être attribuées en tant que vrai Dieu. « Comme homme, il a souffert la faim, et, comme Dieu, il a rassasié la multitude avec quelques pains » ; « Comme homme, il éprouva la soif, et, comme Dieu, il appelait à lui ceux qui avaient soif, et leur donnait à boire de la source de vie ». « Comme homme, il versa des larmes sur la tombe de son ami, et, comme Dieu, il tarit les larmes des sœurs qui pleuraient un frère, en le ressuscitant ». Les propriétés divines et humaines apparaissent comme les différentes manifestations de la même hypostase. L'unicité de l'opération dans le Christ se fonde sur l'expression suivante des « Scholia » de Cyrille d'Alexandrie : « [Le Verbe] communique l'énergie de la puissance, inhérente à lui et convenable à Dieu, comme par le moyen de sa propre chair, de sorte qu'il est capable de vivifier les morts et de guérir les malades ». Dans la version arménienne des « Scholia », cette expression de Cyrille est interprétée de la manière suivante : « Il fait partager à son corps l'énergie de la force convenable à Dieu ». Nersès, dans son *Exposé* note que « quand le Seigneur le voulait et le permettait, le corps éprouvait ce qui lui était propre ». Ainsi, la remarque de Georges Florovsky nous semble être à sa place lorsqu'il écrit que : « dans la contemplation des monophysites, l'humain en Christ était comme un objet subissant passivement l'influence divine. La divinisation (ou *theosis*) semblait être un acte unilatéral de la divinité, sans prendre suffisamment en compte la synergie de la liberté humaine dont l'assomption ne suppose nullement un second 'sujet' »⁴⁵.

Pourtant, l'affirmation de l'unicité de l'opération dans le ministère du Christ doit être considérée dans le contexte plus global de la christologie de Nersès. Cette affirmation lui permet en effet de souligner le caractère volontaire de toute l'économie de l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension s'accomplissant volontairement et souverainement par le Fils, en communion avec le Père.

45 G. FLOROVSKY, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. VIII, Vaduz, 1987, 329–330.

L'incorruptibilité du corps du Christ

Nous arrivons au dernier point concernant l'union des natures. Selon l'enseignement christologique de Nersès, la nature humaine prise par le Verbe est la nature déchue d'Adam, mais après l'union hypostatique, elle devient incorruptible, c'est-à-dire exempte de toute passion répréhensible⁴⁶. Nersès en donne deux raisons concernant l'importance que la nature humaine assumée par le Verbe soit une nature déchue : a) Jésus-Christ devait prendre la nature qu'il voulait réparer et b) le corps de la Vierge d'où est tiré le sien est de la nature déchue d'Adam.

Selon la christologie byzantine le Verbe a assumé, non seulement la passibilité de notre nature actuelle (les passions naturelles et non coupables), sa corruptibilité et sa mortalité, mais aussi la nature humaine dans son intégralité originelle, telle que Dieu l'a créée et telle qu'elle pouvait se voir en Adam avant qu'il ne pèche⁴⁷. Avec cette confirmation sa consubstantialité avec nous n'est pas mise en question, étant donné que le péché n'est pas une des propriétés naturelles⁴⁸. C'est la raison pour laquelle il est très important de faire la distinction entre la nature humaine que le Christ a « pris » dans l'Incarnation et les passions qu'il a « volontairement et librement accepté ».

Pour résoudre cette question il est important de : a) distinguer nettement le péché ancestral (coupable) de ses effets, qui ne sont pas coupables ; b) souligner que le Verbe ne pouvait pas guérir ce qu'il n'avait pas assumé ; c) distinguer la genèse et l'engendrement. Dans la genèse le Christ a assumé la nature humaine en son état originel d'impeccabilité, mais sans l'incorruptibilité. Dans l'engendrement il a assumé la nature humaine en son état déchu passible, corruptible et mortel.

La pensée de Nersès, sur ce point, pourtant reste ambiguë. Il écrit : « [le Fils] ne changea pas la nature matérielle de son corps en une nature immatérielle ; mais d'un corps pécheurs il fit, quand il le voulut, un corps impeccable ; de la corruption, l'incorruptibilité ; de ce qui était mortel, l'immortalité ». Sur ce

46 La question de l'incorruptibilité du corps du Christ ne se posera plus après Nersès Šnorhali dans la théologie arménienne. Dans la profession de foi qu'il avait confié à Alexis, il va écrire : « Il prend la nature d'Adam, non pas celle qui était dans l'innocence et au paradis, mais celle qui est après le péché et la corruption, car la Vierge Marie de laquelle Christ a pris son corps était de la nature d'Adam sujet au péché ».

47 Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua* 42, PG 91, 1348a.

48 Selon saint Maxime le Confesseur ce qui est changé, c'est le *tropos* de la nature hypostasée, son mode d'être, son « comment être » et son « comment subsister », quant au logos de cette nature, il demeure inaltéré.

point, il est très proche de la doctrine de Julien d'Halicarnasse, selon lequel le corps du Christ n'était pas soumis aux souffrances et à la mort, par une nécessité physique à la manière de nos corps, mais qu'il a volontairement accepté pour nous la souffrance et la mort. Tout en soulignant que : a) la nature humaine de Jésus-Christ est une nature passible, mortelle, ce qui n'est pas le cas chez les aphthartodocètes selon lesquels la nature humaine du Christ aurait été exempte de la passibilité, de la corruptibilité et de la mortalité ; il est prêt à dire que b) la passibilité et la mortalité ne sont pas de la même nature que les nôtres. Elles ne sont pas nécessaires comme les nôtres, mais volontaires. Autrement dit, le Christ renonce volontairement en sa nature humaine, et cela, dès le premier moment de son existence, non pas une fois pour toutes, mais en permanence jusqu'à sa résurrection, à ses privilèges que lui confère son mode de naissance surnaturel et le fait que sa nature humaine soit en lui unie à sa divinité. Sur ce point-là, Nersès se montre proche de l'argumentation et de ce qui correspond aux intentions profondes de Julien, lequel pourtant ici n'exprime rien de contraire à la foi orthodoxe⁴⁹. C'est là un des aspects de la kénose entendue au sens propre comme fait de se dépouiller de ses privilèges divins (cf. Ph 2, 6–8), dépouillement qui s'accomplit non seulement dans le fait de devenir homme, mais une fois l'humanité assumée. Le Verbe a réellement souffert dans la chair, assumant véritablement la misère de la condition déchuée en tout sauf le péché.

Son *Exposé de foi* Nersès termine par les paroles du Symbole de Nicée-Chalcédoine : « Il ressuscita le troisième jour, lui qui est notre résurrection et notre vie, et monta aux cieux, qu'il n'avait jamais quitté. Il en redescendra un jour pour ressusciter la race d'Adam, et pour juger dans sa justice les vivants et les morts d'après leurs paroles, leurs pensées, leurs actions et leur foi, en récompensant les bons et en condamnant les méchants aux supplices ». Il n'avait pas jugé nécessaire de s'attarder davantage sur ces points étant donné que là-dessus il n'y avait pas de désaccords.

Au lieu de la conclusion

Cette étude avait une ligne directrice qui pourrait être décrite : du Projet d'union vers le Projet de communion. Elle peut être appliquée, d'une part, aux dialogues œcuméniques qui se succèdent et qui comme nous l'avons mentionné au début tendent vers la réalisation de la pleine communion qui est vivement espérée par tous. D'autre part, cette dynamique se trouve au fond de la chris-

49 Cf. R. DRAGUET, « Julien d'Halicarnasse », *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 1924.

tologie et sotériologie même. Le Dieu qui devient l'homme afin que l'homme puisse devenir Dieu, s'unit la nature humaine, afin que celle-ci puisse être en communion avec lui. Ce Dieu, ou cet Unique Médiateur est Jésus-Christ, Notre Seigneur et Sauveur. Comment se réalisa en lui cette union orientée vers la communion nous avons tenté de voir à travers l'œuvre d'un auteur Arménien du 12^e siècle, Nersès Šnořhali, ou Gracieux.

Premièrement, nous avons montré l'importance que Nersès prêtait à l'origine divine de la Deuxième personne de la Sainte Trinité, en établissant le lien avec les deux générations : divine et charnelle. Cette constatation avait impliqué le deuxième point concernant le mystère de l'Incarnation. Le vocabulaire utilisé par Nersès le Gracieux pour exprimer ce mystère fut, comme nous l'avons vue, dans la lignée du prologue de saint Jean et du récit du credo de Nicée : « le Verbe s'est fait chair ». Ce fut donc, en même temps une théophanie – la révélation de Dieu et une naissance de la Vierge Marie, donc « une union nouvelle et merveilleuse de la divinité et de l'humanité ». En soulignant l'importance que la divinité et l'humanité du Verbe incarné soient plénière, il insiste toutefois sur l'asymétrie entre ces deux natures dans la personne du Christ, expliquant ceci par le fait que sa nature divine est préexistante tandis que sa nature humaine est assumée. Dans son *Exposé de foi de l'Église d'Arménie*, Nersès note que cette union est « indissoluble », mais qu'elle n'implique pourtant pas la confusion. Cette union de l'humanité et de la divinité se réalise en Christ, « selon l'hypostase ». Dans cette logique tous les événements de la vie terrestre du Fils qui ont été vécus dans l'humanité, unie à la divinité, sont attribués à l'unique hypostase du Verbe incarné. Ainsi la victoire de Gethsémani est attribuée, non pas à la nature divine du Christ, mais à sa personne dans laquelle il n'y eut pas d'opposition du vouloir entre les natures divine et humaine, opposition due au péché dont il fut exempt. Nersès, comme nous l'avons montré à la fin de la présente étude, souligne la réalité des souffrances et de la mort du Christ.

Même si nous n'avons pas explicitement parlé de la dimension sotériologique de la christologie, ceci nous semble tout à fait évident, étant donné que le seul but de la venue du Fils de Dieu sur terre est notre salut, qui se réalise dans la communion avec lui.

A la fin de cette petite étude nous aimerions de nouveau poser la question : S'il ne s'agissait d'une foi identique avec des divergences dans l'usage de vocabulaire qui avait été pourtant élucidé et des malentendus qui ont été dissipés, on ne voit pas ce qui empêchait (au temps de Nersès comme aujourd'hui) les non-chalcédoniens de reconnaître la légitimité de l'expression de la foi des orthodoxes en termes chalcédoniens, tout comme les orthodoxes de reconnaître la légitimité de l'expression de la foi des Églises orientales en terme non-chal-

cédoniens ? Cette unique question pourrait être posée par d'autres mots aussi : Pourquoi l'Église byzantine après tous les dialogues qu'elle avait menés avec Nersès et toutes les lettres qui ont été échangées a eu besoin d'exiger dans le deuxième point des « Neufs chapitres » que l'Église arménienne confesse dans le Christ une personne, deux natures, deux volontés, deux actions ? Et pourquoi le concile réuni par Nersès à Hromkla en 1179, mais auquel il ne participa pas étant donné qu'il est mort avant son ouverture, refusa d'exaucer la demande de l'Église byzantine et la condamna comme diphysite ?

Јулија Видовић

Париз

Христологија Нерсеса Шнорхалија на основу његовог *Излајања вере Јерменске цркве*

Студија која је пред нама има за циљ да прикаже јерменско-византијски теолошки дијалог у 12. веку и то кроз призму *Излајања вере Јерменске цркве* које је католикос Нерсес Шнорхали (1102–1173) саставио и упутио византијском цару Манојлу Комнину. Специфичност поменутог излагања лежи у томе што његов аутор, Нерсес Шнорхали, настоји да исповеди веровање своје Цркве халкидонском логиком користећи се јерменском терминологијом. Имајући то у виду, студију смо организовали око три основне тачке. Настојали смо да: а) оценимо који положај Кирилова формулација „Једна природа Бога Логоса оваплоћена“ заузима у Нерсесовом *Излајању вере*, б) анализирамо речник којим изражава јединство божанске и људске природе у Христу и укажемо на алтернативне изразе Кириловој формули, ц) оценимо какав је и колики био утицај византијског догматског богословља на дијалог који је вођен између Византинаца и до-халкидонаца.



Историја

**Vladan Kostadinović**

Priesterseminar des Hl. Johannes Chrysostomos, Kragujevac

Bischof Nikolaj Velimirović – das Leben im Exil

Abstract. Die vorliegende Arbeit handelt die letzten Jahre des Lebens Bischofs Nikolaj Velimirovic, der 2003 zum Heiligen gesprochen worden ist. Bischof Nikolaj war nämlich zusammen mit serbischen Patriarchen Gavriilo im KZ Dachau im Herbst 1944 hingebracht, aber es ist nicht bekannt was genau mit diesen Würdeträgern danach passiert ist. Leider, das Leben im Exil war nur eine Fortsetzung des Elends und Kampfes, wodurch Bischof Nikolaj stehen sollte. Seine Auseinandersetzung mit Bischof Dionisije, Arbeit im Priesterseminar bei den Russischen außlands Kirche, aber auch die Aktivität im Bezug auf Ökumenischen Bewegung ist auf jeden Fall bemerkenswertvoll.

Key words: Ende des II Weltkrieges, KZ Dachau, Jugoslawien unter Kommunismus, SOK, Dimitrije Ljotić, Serben in den USA, Dionisije Milivojević, Priesterseminar im Hl. Tichons Kloster, Russische außlands Kirche, Konferenz des ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Ökumene

Der Weg ins Exil

Bischof Nikolaj Velimirović wurde am 08.05.1945 in Kitzbühel in Österreich Endgültig befreit. Das war, doch kein Ende des Leidens, sondern nur die Fortsetzung der Qualen. Es handelt nicht mehr um die Gefangenschaft in einem KZ Lager, aber um die Unmöglichkeit nach Serbien zurückzukehren. Es existierte doch keine Festbefehl für den Bischof von Žiča, aber im Zusammenhang mit früheren gesagten oder geschriebenen Anmerkungen bezüglich der kommunistischen Ideologie, für den neuen Machthaber in Jugoslawien war Nikolaj Velimirović auf keinem Fall willkommen. Die Lage in Jugoslawien nach dem II. Weltkrieg war besonderes komplex und vielfach belastet, weil es parallel zum Befreiungskampf gegen Armee des Dritten Reiches auch der Bürgerkrieg geschah. Die kommunistische Regierung war unstabil und die Rückkehr von jemandem, der gerade in einem KZ Lager am Schicksal seines Volkes beteiligte und zugleich stark antikommunistisch geprägt war, könnte viele Schwierigkeiten mitbringen. Am meisten waren die Autorität und Respekt, die Bischof Nikolaj bei den Gläubigen hatte, für die Clique in Belgrad potentiell sehr gefährlich

und zwar aus zwei Gründen. Erstens – Bischof Nikolaj war ein Repräsentant des alten Regimes, die endgültig abgeschafft werden sollte. Mit seinem monarchistischen und national orientierten Gedanke konnte er in Žiča, die etwa 130 km von Belgrad entfernt ist, ein Führer des antikommunistischen Blocks werden und dadurch die Befestigung des Kommunismus vermeiden. Zweitens – die marxistische Ideologie war antireligiös und ein Geistlicher war selbstverständlich ein Urfeind. Wie konnte die antichristliche Lehre von Marx und Lenin die dem Volk voll unbekannt und fremd ist, verbreitet werden, wenn ein hoch begabter Prediger, der mit demselben Volk im Laufe seines Amtes sehr enge Kontakte geknüpft hat und der verständlich gesprochen hat, bereit war alle seine Kräfte im Kampf gegen genannte Lehre in Kraft zu setzen. Bischof Nikolaj war in der Tat ein starker Kritiker der gottlosen säkularisierten Gesellschaft und in Bezug darauf ein Kritiker der kommunistischen Ideologie. Für ihn war der Kommunismus das Endergebnis der Dechristianisierung Europas im letzten Millennium, bzw. seitdem 16.07.1054. „Statt Gott wurden zahlreiche Idolen geschafft: Kultur, Bildung, Zivilisation, Gleichheit, Bruderschaft, Freiheit, Rasse, Klasse und so weiter...Der Mensch hat sich durch die Rasse und Klasse vergöttlicht“¹. Die Macht der Kommunisten in Jugoslawien war labil und das wussten sowohl die Anhänger des Regimes, als auch seiner Gegner. Der antikommunistische Bock mit voller Hoffnung erwartete die Hilfe von den westlichen Alliierten im Kampf gegen die Kommunisten. Die Erwartung war aber grundlos, weil das politische Schicksal Jugoslawiens schon entschieden war.

Mit seinem außergewöhnlichen Gefühl für die Geschichte und die aktuellen geopolitischen Zusammenhänge, wusste Nikolaj, dass ihm nur eine Alternative übrig blieb: ein Leben im Exil. Meine Absicht der vorliegenden Arbeit ist einen chronologischen Zusammenhang der letzten Tage unter Arrest und den Weg Bischofs Nikolaj zum Exil zu deuten. Wie lange waren Patriarch Serbiens Gavriilo und Bischof von Žiča im KZ Lager Dachau? Wohin ging Nikolaj nach der Befreiung.

Die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion von allem was es am Ende des II. Weltkrieges bezüglich der Gefangenschaft Bischofs Nikolaj geschah ist der Bericht(Brief)² an die amerikanischen Besatzungsmacht, den Bischof Nikolaj

1 vgl. Ђорђе Јанић, *Хаџија свейлосџи*, Београд 1994. – Zitiert nach dem Buch – *Свейли владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича-Краљево 2003. 275

2 Den Brief wurde vom + Bischof Sava von Šumadija entdeckt und 1995 in der Kirchenzeitung Kalenić, Nummer 1–3, Seite 14–15 publiziert. Das ist bisher die einzige Quelle für den genannten Zeitraum der Inhaftierung, dessen Glaubwürdigkeit ohne Zweifel steht.

im Auftrag des Patriarchen im Mai 1945 auf Englisch verfasst hat. Nach diesem Brief ist eine Rekonstruktion des „Aufenthaltes“ in Deutschland und Österreich im Zeitraum Oktober 1944 – Mai 1945 möglich festzustellen.

Die Gefangenschaft im KZ Lager Dachau wurde kurz vor Weihnachten 1944 beendet. Die Gesundheit des Patriarchen hat sich verschlechtert und der weitere Aufenthalt im KZ Dachau könnte möglicherweise für beide Gefährten fatal sein. Außerdem waren das Ende des Krieges und die Niederlage der Wehrmacht schon nah. Auf diesem Grund sollte der Wohlstand der inhaftierten Würdenträger Gavriilo und Nikolaj ein wichtiger Punkt für ihre Gefangenenaufseher sein und zwar für die Zeit nach dem Krieg. Es wäre voll unlogisch und sinnlos im KZ die beide sterben lassen, wann sie schon ein bedeutsames Alibi sein könnten. In der Literatur trifft man oft die Behauptung, dass es Dimitrije Ljotić³ durch zahlreichen Interventionen beim Minister Herman Neubacher, Hitlers Beauftragter für Süd-Ost-Europa gelungen hat die Befreiung für diese Würdenträger zu schaffen⁴. Jedoch muss es hervorheben, dass diese Hypothese entweder von den Ljotić-Anhängern, oder Ljotić-Sympathisanten vertreten wurde und deswegen kann nicht als die zuverlässige Quelle genommen werden⁵. Der Anlass für die Entscheidung,

Das Original des Dokumentes unter dem Titel „Statement of Archbishop Gavril, Patriarch of all Serbs, and Bishop Nikolai of Serbia“ findet es im Archiv vom Bischof Sava von Šumadija.

- 3 Nach dem Beginn des II. Weltkrieges im Königreich Jugoslawiens war zuerst Mitglied der Kommissarsleitung für Serbien bis zum August 1941 und danach ein der Gründer des SDK (Srpski dobrovoljacki korpus – Das serbische Freiwilligenkorps). SDK war eine militärische Einheit der Marionettenregierung Serbiens unter deutscher Besatzung, dessen Hauptzweck der Kampf gegen Kommunisten war.
- 4 vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејуској Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 648; 665; 674
- 5 Bemerkenswert ist diese Hypothese, oder besser gesagt die Theorie, dass es zwischen Nikolaj und Dimitrije Ljotić in außergewöhnlich gute und tiefe Freundschaft herrschte. Die Gegner Nikolajs nutzen diese Theorie auch heutzutage für schwere Vorwürfe, dass Nikolaj ebenso wie Ljotić ein Faschist war und deswegen kann man auf keinem Fall von einem Heilige reden. Die Genese der genannten Theorie hat zweifache Grundlage. Die erste stammt von den Ljotić-Anhängern, die eigenen Führer glorifizieren wollten. Dimitrije Ljotić und Bischof Nikolaj haben sich auch vor dem II. Weltkrieg gekannt. Besonders enge Freundschaft existierte zwar nicht, aber im Kampf gegen das Konkordat waren sie an der selben Seite. Er wurde 1940 zum Patronenfest (Himmelfahrt Christi) im Kloster Žiđa, wo Bischofssitz Nikolajs war, eingeladen. Bei dieser Gelegenheit hielt Dimitrije eine kurze Rede, die tief religiös geprägt war (vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејуској Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 343) Angeblich ist diese Tatsache ein Stützpunkt für die Freundschaftshypothese. Der Höhepunkt dieser Behauptung ist der Predigt, den Nikolaj an der Beerdigung von Dimitrije Ljotić am 24.04.1945 in Go-

dass Patriarch und Bischof das KZ Lager verlassen, liegt anscheinend an der Gunst, die jemand bezüglich der genannten Befreiung haben könnte. Das bedeutet weder Intervention, noch Barmherzigkeit hat die beide Gefährten aus der „Dachau-Hölle“ erlöst, sondern nur pure Interesse.

Wie gesagt wurde, kurz vor Weihnachten 1944 haben sie, nachdem sie zwei Monate dort gewesen sind, KZ verlassen. Sie wurden in einem Hotel am Schliersee stationiert, wo sie sich erholen sollten. Am Ende Januar wurden sie vom Konsul Kronholz nach Wien untergebracht. Die Unterkunft in Wien war ein Hotel, das scheinbar ein Hauptquartier der Gestapo war. Obgleich sie auf freien Fuß sein sollten⁶, waren sie im Hausarrest und immer von der Gestapo gewacht. Länger als zwei Monate waren sie in Wien und zwar mehr im Versteck (aufgrund ständigen Bombardierung), als im Zimmer. Kurz vor Ostern wurden sie in Felden (angeblich am Chiemsee), das heißt wieder in Deutschland. Nach zehn Tage mussten sie wieder den Wohnort verlassen. Diesmal gingen sie am 31.03.1945 nach Klagenfurt und weiter nach Gorica, Slowenien, Trieste, Italien, dann wieder Gorica und schließlich am 24.04.1945 kamen sie in Kitzbühl, Österreich, wo sie am 08.05. befreit wurden.

rica (Slowenien) gesprochen hat. Der Text wurde im oben genannten Buch von Milan D. Janković auf der Seite 680–82 herausgegeben. In dieser Predigt hat Bischof Nikolaj deutlich Dimitrije bedankt für die Befreiung aus dem KZ. Im genannten Brief Bischofs an die amerikanischen militärischen Behörden gibt es keine Spur. Die Predigt beinhaltet schwere Vorwürfe gegen Nikolaj. Der Bischof von Žiža bezeichnete Ljotić als „Politiker mit dem Kreuz“, als „Asket aus dem Berg Athos“, als „Ideologe des christlichen Nationalismus“. Die Predigt war mehr eine Laudatio, als Beerdigungsrede. Dem folgende Frage lautet: „Ist die Predigt eigentlich Authentisch, oder nicht?“. Bischof Atanasije Jevtić lehnt die Authentizität dieser Predigt ab (vgl. *Светии владики Жички и Охридски...* 435). Er behauptet, dass diese Predigt nur eine von den Anfängern Ljotić geschriebene Fälschung ist. Schließlich ist kaum zu glauben, dass Bischof Nikolaj, der im Moment der Predigt immer noch Gefangene war, einen Kollaborateur als Heilige darstellen würde. Der Predigtautor sprach, außerdem, dass Ljotić sich vor dem Führer der Četnik Bewegung, Draža Mihajlović verbeugen hat. Das betrifft, aber nicht die Wahrheit, weile sie Feinde waren. Ljotić hat mit der Besatzungsmacht zusammengearbeitet und Draža dagegen.

Die zweite Grundlage, dass Bischof Nikolaj pro-faschistisch orientiert war, hat ihre Herkunft im kommunistischen Regime Jugoslawiens, dass Bischof Nikolaj herabwürdigen versuchte. Außerdem demselben Regime hat es gelungen die Persönlichkeit Patriarchen Gavrilos zu diskreditieren und zwar an der Museumsvorstellung im ehemaligen KZ Dachau, wo unter dem Bild Patriarch steht wörtlich, er „pflegte enge Kontakte zu serbischen Faschisten“. An derselben Vorstellung gibt es keine Information über Bischof Nikolaj, ob er dort überhaupt nicht gewesen wäre. „Faschistische Prägung Bischofs Nikolajs“ war ein Grund mehr ihm die Rückkehr zu verbieten und ihn aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Die aktuellen Angriffe auf Bischof Nikolaj unterscheiden sich nicht von den damaligen kommunistischen Vorwürfen.

6 Ibid, 685

Diese erstaunliche Reise vom KZ Dachau nach Kitzbühl hat mehr als fünf Monate gedauert und war bis zum Ende sehr ungewiss. Wie im genannten Brief Bischofs Nikolaj steht, Gestapoagenten haben die beide ausgeübt zu zwingen um bestimmten Gefallen zur Gunst der Besatzungsmacht auszuführen. Andauernd des Aufenthaltes am Schliersee wurde von dem Patriarch und dem Bischof Nikolaj als ein Gegengefallen für die Befreiung verlangt einen Brief an Serben womit das Volk in Serbien und Jugoslawien zum Kampf gegen Kommunisten aufrufen sollte. Weder Patriarch noch Bischof war damit einverstanden und zwar nicht weil sie den Sieg des Kommunismus in Jugoslawien begrüßen wollten, sondern weil für sie jede Instrumentalisierung der SOK voll unakzeptable war. Nach der Scheiterung des ersten Versuchs, wurde dem Patriarch und dem Bischof die Gründung eines nationalen Ausschusses angeboten und zwar anstatt der Regierung von Milan Nedić, die in dieser Zeit nicht mehr existierte. Mit dem Zentrum in Ljubljana⁷ sollte das die logistische Unterstützung für den antikommunistischen Kampf in Jugoslawien sein. Die inhaftierten Würdenträger haben das Angebot abgewiesen.

Der dritte Versuch war der Vorschlag für eine Allorthodoxe Konferenz in Salzburg von allen geflohenen⁸ Bischöfen und Priestern aus Russland, Polen, Bulgarien. Der Vorsitzende hätte der serbische Patriarch sein soll. Zweifellos hat Patriarch Gavrilo den Vorschlag abgelehnt.

Die Anreise nach Kitzbühl war die Absicht der Gestapoagenten und kein Zufall. Patriarch und Bischof hätten, nämlich in die Schweiz unter Begleitung von Neubacher gefahren sollen Stattdessen sind sie nach Kitzbühl gefahren, wo anlässlich des Chaos, das am Ende des Krieges in dieser Stadt geherrscht hat, potentiell gefährlich war. Während dessen wurde als Hauptmotiv für die Festname die Verantwortung der SOK für die Feindschaft zwischen Nazi-Deutschland und Königreich Jugoslawien genannt. Die Gestapoagenten haben die SOK als der Hauptschuldige für den Krieg zwischen diesen zwei Ländern bezeichnet.

7 Ibid, 686

8 Hier muss den Unterscheid zwischen den genannten Geistlichen und serbischen Bischöfe betont werden. Mache von den geflohenen Bischöfen wurden aufgrund ihrer Kollaboration mit der deutschen Besatzungsmacht vor der Ankunft der Roten Armee gezwungen eigenen Sitz verlassen zu müssen wie z.B. rumänischer Bischof Vissarion Puiu, der mit den nichtkanonischer Kroatischen orthodoxen Kirche verbunden war. Andererseits waren Patriarch Gavrilo und Bischof festgenommen und ohne eigenen Wille nach Deutschland gebracht. Das heißt sie waren dort auf ganz unterschiedlichen Gründen. Auch wenn eine Konferenz unter anderen Umständen stattgefunden hätte, hätte es eine normale und brüderliche Arbeitsatmosphäre nicht schaffen können.

Nach der Befreiung blieben sie eine kurze Zeit zusammen. Patriarch Gavrilo ging nach Rom zum erholen, danach nach Tschechoslowakei auf selben Gründe und schließlich kehrte 1946 nach Jugoslawien zurück und 1950 starb unter bis heute unerklärlichen Umständen.

Bischof Nikolaj war eine kurze Zeit in Salzburg wo viele Emigranten aus Jugoslawien ihre Zuflucht gefunden haben. Eine genaue Rekonstruktion des Aufenthalts Nikolajs in Österreich und in Deutschland nach der Befreiung am 08.05.1945 ist nicht möglich und zwar wegen des Mangels der Quellen. Wie es scheint hatte Bischof Nikolaj keine feste Anschrift. Nikolaj Velimirović war irgendwo in Nord-Deutschland bevor er im Oktober 1945 nach England abgefahren ist. Der Anlass für seine Reise war die Geburt und Taufe vom Kronprinz Aleksandar II. Karadorđević⁹. Nach der Kirchenverfassung war Patriarch Serbiens für die Taufe des Kronprinzen zuständig. Bei diesem Ereignis haben sich die zwei damaligen Gefährten zum letzten Mal getroffen.

Die Ankunft Bischofs Nikolaj in England war keinesfalls leicht, weil die britische Regierung sich weigerte das Visum auszustellen. Der Beweis dafür ist der Brief vom Cannon Douglas (amerikanischer Militärspriester), den er an serbischen Priester Ristanović geschrieben hat¹⁰. „Es freut mich Sie zu informieren, dass Herr Bewan, trotz aller Schwierigkeiten, einverstanden ist, dass der Patriarch und Bischof Nikolaj zur Taufe des Kronprinzen kommen können... Ich vertraue Euch an, ihr Aufenthalt hier kann nicht länger als zwei Wochen sein“.

Diese Anstellung der Regierung in London ist leicht zu erklären. Seit dem Anfang 1943 haben Winston Churchill und seine Regierung die kommunistische Bewegung und Josip Broz¹¹ in Jugoslawien unterstützt. Das erklärt die

9 Aleksandar II. Karadorđević ist am 17.07.1945 im Appartement 212 des Claridges-Hotels in London geboren. Obgleich sein Vater König Petar II. von Jugoslawien inoffiziell schon gestürzt war (offiziell am 28.11.1945) die britische Regierung in London hat das Appartement vorübergehen zum Territorium Jugoslawiens ausgerufen. Das war notwendig, weil Aleksandar nur dadurch der Nachfolger seines Vaters sein konnte (Der künftige König musste nach damals gegoltenem Gesetz am Territorium des Staates geboren werden). Als König Petar II. von Jugoslawien am 03.11.1970 in Denver, USA, starb, wurde Aleksandar II. offiziell zum seinem Nachfolger benannt. Kronprinz Aleksandar II. wohnt seit 17.07.2001 zusammen mit seiner Familie im königlichen Schloss in Belgrad.

10 vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 688

11 Josip Broz Tito, der Marschall und Diktator Jugoslawiens, geb. am 09.05.1892 in Kumrovec, Kroatien. Während des I. Weltkrieges war Soldat in der Armee der Donaumonarchie. Er war ein der Gründer der Kommunistischen Partei Jugoslawiens 1919 und ebenso der Teilnehmer an dem Bürgerkrieg in Spanien 1937. Nach dem Beginn des II. Weltkrieges

Haltung der Regierung in London gegenüber den Würdenträgern der SOK und zwar insbesondere dem Bischof Nikolaj. Churchill¹² hat sich für Tito und gegen Monarchie Jugoslawiens entschieden und alles was seinen kommunistischen Verbündeten schaden könnte, sollte abgeschafft werden. Als Diskurs zu dem Thema sollte betont werden wie stark wurden die Gelegenheiten im Vereinigten Königreich im Vergleich mit dem I. Weltkrieg geändert. Die egoistischen Interessen der englischen Regierung waren nämlich der Hauptgrund warum sie die gestrigen Alliierten verließ und weshalb die Lage in Großbritannien so drastisch gewandelt wurde.

Aus dieser Zeit blieb das Zeugnis vom Bischof Bell¹³ wie Nikolaj Velimirović im Oktober 1945 ausgeschaut hat. „Er kam in England im Herbst 1945 und

ges in Jugoslawien wurde Broz zum Führer der Partisanen Bewegung. Am Anfang des Krieges versuchte zusammen mit Četniks Bewegung zu arbeiten, aber der ideologische Unterschied zwischen beiden hat den Versuch vermieden. In seinem Auftrag wurden mehrer Diversionen gegen die Besatzungsmacht ausgeübt. Die Vergeltung der Nazis war fatal – nur im Oktober 1941 wurden 13300 Häftlinge in Kraljevo und Kragujevac hingerichtet. Durch zahlreiche Spekulationen hat ihm gelungen sich als Partner zu präsentieren. Besonders wichtig ist seine Beziehung zur englischen Regierung. Dank zu Winston Churchill konnte wurde er der einzige Alliierte in Jugoslawien. Nach dem II. Weltkrieg übernahm Macht in Jugoslawien und offiziell am 29.11.1945 verbat die Rückkehr des Königs nach Jugoslawien. Im Vergleich mit anderen kommunistischen Lidern war seine Regierung nicht repressiv. Trotzdem regierte er autokratisch. Nach der Trennung vom Stalinismus wurde zum Held für den Westen, was ihm ermöglicht hat einen pro-demokratischen Ruf zu bekommen. Das entspricht, aber nicht der Wahrheit. Er starb am 04.05.1980 in Ljubljana im Alter von 88.

12 Im Frühjahr 1946, kurz vor der Abreise in den USA traf Bischof Nikolaj Winston Churchill auf dem Schiff „Queen Elisabeth“. Das Diskussionsthema war Tito und sein Regime in Jugoslawien. Churchill, der in diesem Zeitpunkt nicht mehr britischer Ministerpräsident war, rechtfertigte sich mit folgenden Wörtern: „Was kann ich tun, ich bin nicht mehr in der Regierung“ vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига III, Београд 2003, 476. Etwa fünf Jahre nach diesem Treffen, 1951 äußerte sich Bischof Nikolaj über Winston Churchill besonderes negativ. Der Anlass dafür war eine Aussage in der Zeitung Daily Telegraph, die Politik betraf. „Moral in der Politik ist Luxus“. In seinem Notizenblock hinterlass er folgende Meinung über Churchill: „Er ist der Intellektuellengigant, aber der Moralzweig“. vgl. *Свѣѣи владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003. 67

13 Bell George Kennedy Allen, geb. am 04.02.1883 auf der Hayhing Island und gest. am 03.10.1958 in Canterbury. Bischof von Chichester im Zeitraum 1929–57. Er war der führende „Ökumeniker, Vorsitzender der World Alliance, die zur Bildung des Weltkirchenrates 1948 führte“ – vgl *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Auflage 4, Band I., Tübingen 1998, sp. 1285. Bischof Bell war ein langjähriger Freund vom Bischof Nikolaj. Sie lernten sich kennen während des I. Weltkrieges in London und diese Freundschaft dauerte bis zum Tod Nikolajs. In der vorliegenden Arbeit wird die Beziehung zwischen Bell und Velimirović ausführlich beschrieben werden.

zwar wegen der Taufe Aleksandars, des Königs Petar Sohnes, die Patriarch Gavriilo in Westminster Abby getan hat. Schon damals war er wesentlich geändert. Er war erschöpft, genauer gesagt kränklich mit mehreren grauen, als schwarzen Bart und offenbar abgeplackt. Dann sagte er mir er sei körperlich schwach, aber geistlich stark... Er war sehr bewusst die Notwendigkeit der Vertiefung der Frömmigkeit der demokratischen Staatsmänner. Er wollte eine Kirchenkonferenz, die das Folgendes sagen würde: 'Wir loben sie wegen der Demokratie. Jedoch ist das nicht genug. Sie sollten zu Gott kehren'...Bezüglich seiner Gefangenschaft im KZ sprach er von den Engeln und von seinem realen Erlebnis der Sorge und Liebe Gottes. Das Leiden hat ihn gelehrt mehr als alles anders¹⁴.

Bells Zeugnis deutet auf jedem Fall an im welchem Zustand war Bischof Nikolaj nach allem was er im Zeitalter des II. Weltkrieges erlebt hat. Im physischen Sinn war das, selbstverständlich, nicht derselbe Mann wie vor dem Krieg. Die jahrlange Gefangenschaft hat die Spur hinterlassen. Allerdings war er geistlich immer noch derselbe Kämpfer wie vorher und der Imperativ, dass man das Evangelium leben muss, blieb als Hauptkern seines Denkens.

Obwohl der Aufenthalt Bischofs Nikolaj in England auf zwei Wochen begrenzt werden sollte, blieb er länger als zwei Wochen. Jedoch hat er kurz nach der Ankunft angefangen eigene Anreise in die USA zu vorbereiten. Dafür hat ihm Bischof Dionisije¹⁵ von Amerika und Kanada geholfen insofern er die Garantie für die Ankunft Bischofs Nikolaj in die USA unterschrieben hat.

14 *Свѣѣи владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003. 234

15 Dionisije (Dragoljub) Milivojević, geb. am 13.07.1898 in Rabrovac neben Mladenovac, Serbien. Nach dem Studium an der Theologischen Fakultät in Belgrad wurde zum Mönch geweiht. Er wurde als Priestermonch zum Lehrer in der Priesterschule und zum Leiter der Mönchschule im Kloster Dečani eingestellt. Gleichzeitig spielte sehr grosse Rolle in der Bogomoljcen Bewegung, wobei er kurze Zeit der Stellvertreter vom Bischof Nikolaj war, aber nach dem Konflikt mit ihm verliess Dionisije die Bewegung. Bisher ist unklar, was die Streitsgründe zwischen diesen zwei Mitarbeiter waren. Am 24.08.1938 wurde zum Vikar-Bischof von Moravice geweiht. Im Bericht des Heiligen Synodes der SOK für 1938, Sitzung am 29/16.11.; 2326/Br.Pov.315 steht die Meldung Metropolit Josif von Skopje über die Aussage Bischofs Dionisije bezüglich der Anzeige vom Bischof Nikolaj. Leider sind beide (Anzeige und Aussage) im Laufe der Zeit verloren gegangen und deshalb ist die Rekonstruktion des Geschehens unmöglich. Dionisije wurde am Ende 1939 zum Bischof von Amerika und Kanada. Er wurde aufgrund des Schismaßbruchs 1963, ein Jahr später (1964) als Bischof entmachtet. Er starb im Schisma 1979 in Libertivill, USA. vgl. Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси од једанаестог до двадесетог века*, Београд–Подгорица–Крагујевац 1996, 172

Bischof Nikolaj Velimirović hatte keinen Reispass, sondern nur einen vorübergehenden Ausweis, den er in London bekam¹⁶. Bischof Dionisije schrieb 1946 an Konstantin Fotić, der zum Botschafter Jugoslawiens in den USA vor dem II. Weltkrieg wurde, mit der Bitte für die Hilfe, weil das Visum Bischofs Nikolajs verlängert werden sollte. „Er (Nikolaj) will definitiv nicht nach Jugoslawien zurückkehren. Er hat keinen jugoslawischen Reispass...Ich bitte Sie, tun Sie alles was möglich ist, um neuen Pass für ihn zu erlangen, damit die Amerikaner sein Visum für Besucher für ein Jahr verlängern und andererseits werden wir zwischendurch eine unbefristete Aufenthaltsbewilligung schaffen“¹⁷.

Nikolaj bekam glücklicherweise die Erlaubnis zu bleiben in den USA. Am 01.01.1946¹⁸ fuhr er auf dem Schilf „Queen Elisabeth“ in den USA ab wo zehn Jahre, bis zum seinem Tod liebte. Obwohl dieser Staat der endgültige Halt seines Lebens war, er stellte niemals den Auftrag auf die Staatsbürgerschaft der Vereinigten Staaten von Amerika. Sein Weg zum Exil war sehr schwer und dauerte sehr lange. Schließlich hat er in der Neuen Welt seine Zuflucht gefunden. Bis zum Ende seines Lebens wird er nur einmal USA kurz verlassen und zwar 1952 wegen der Weihe der serbischen Hl. Savas Kirche in London. In der letzten Dekade seines Lebens wird Bischof Nikolaj versuchen das Herrn Lied im fremden Land zu singen. Im folgenden Teil der Arbeit wird beschreiben werden alles was zu dem genannten Versuch gehört.

Das Leben im Exil

Nach seiner Ankunft in den USA lebte Nikolaj und arbeite im Hl. Sava Kloster in Libertivill. Selber Flüchtling arbeitete er zuerst an der Versorgung der Flüchtlinge aus Jugoslawien¹⁹ und zwar zusammen mit Bischof Dionisije. Die neuen Umstände in Jugoslawien waren der Hauptgrund, warum niemand mehr sein Kind zur Priesterschule in der Heimat schicken wollte. Deshalb wurde beschlossen die erste serbische Priesterschule auf dem amerikanischen Kontinent zu gründen. Tatsächlich wurde 1945 im Hl. Sava Kloster

16 Mit diesem Ausweis konnte er als Besucher in den USA abreisen, aber er durfte nicht bleiben.

17 vgl. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 689

18 vgl. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај (живој, мисао и дело)*, књига II, Београд 2002, 393

19 Das waren meistens politische Emigranten aus Jugoslawien, die nicht mehr in die Heimat zurückkehren wollen, oder dürfen.

in Libertivill neben Chicago solche Schule gegründet²⁰. Die Schule hat vier Klasse und sieben Schüler. Der Lehrkörper bestand aus folgenden Lehrer: Bischof Nikolaj (der Direktor), Bischof Irinej²¹ (Đorđević) von Dalmatien, der in den USA emigriert hat, Bischof Dionisije, Archimandrit Firmilijan (Ocokoljić), Erzpriester Milan Brkić, Jovan Marčetić und Igumen Dimitrije (Balać). Die Schule wurde vier Jahre später vorübergehend geschlossen. Leider dieser vorübergehende Zustand dauerte bis 1986, als die Schule zur Theologischen Fakultät wurde. Das besondere Verdienst für die Wiedereröffnung gehört Bischof Sava von Šumadija. Als Lehrer konnte Bischof Nikolaj sein Lebensmotto weiter vertiefen – das Evangelium als Lebensphilosophie. Die Aufgabe, die er sich selbst gegeben hat, war die Sorge um das Kirchenleben der Diaspora und zwar nicht nur auf dem amerikanischen Kontinent, sondern auch in Europa. Deshalb hat er entschieden, einen religiösen Verlag zu schaffen mit dem Auftrag die Frömmigkeit bei Serben zu erwecken. Das hat ihm gelungen und zusammen mit Vater Aleksa Todorović aus München gründete er „Svečanik“ Verlag. Dieser Verlag hat fast alle Werke, die Bischof Nikolaj im Exil geschrieben hat, herausgegeben. In seinem Brief an Vater Aleksa am 17.07.1951 äußerte Nikolaj die Absichtlichkeit drei Bücher zu schreiben: ein Buch gegen Hitlerismus, ein Buch gegen Atheismus und ein

20 vgl. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 690

21 Bischof Dr. Irinej (Milan) Đorđević Bischof von Dalmatien, geb. am 22.05.1894 in Vrnčani, Serbien. Nachdem er das Hl. Savas Priesterseminar in Belgrad abgeschlossen hat, wurde während des I. Weltkrieges zum Mönch geweiht und danach nach Sankt Petersburg zum Studium geschickt. Dort blieb er kurz und sein Studium setzte er in Oxford fort. An der Universität in Oxford wurde promoviert. Bis zum Rückkehr in Serbien war erst der Sekretär und danach der Präsident des Serbischen informativen Büros in London. Zum Vikarbischof wurde er im Belgraderdom am 25.11.1928 geweiht → ab 02.10.1931 Bischof von Dalmatien. Kurz nach dem Beginn des II Weltkrieges wurde nach Italien interniert. Nach der Befreiung aufgrund seiner antikomunistischen Prägung durfte nicht zurückkehren. Nach dem dreijährigen Aufenthalt in den USA kam im Frühjahr 1948 in England wo dem Bischof Irinej eine Stelle an der Universität in Cambridge gegeben wurde. Patriarch Gavriilo weigerte sich dem Bischof Irinej die Jurisdiktion über die serbischen Kirchengemeinde in London zu übergeben. Auf diesem Grund war die Lage der serbischen Kirchengemeinde in London schwer, weil es niemanden gab, um die Organisation der Kirche durchzuführen. Er starb am 27.08.1952. in Cambridge und wurde am Londonerfriedhof beigesetzt. (vgl. Сава, епископ шумадијски, Српски јерарси..., 201). Nach seinem Tod wurden alle seine Schriften vom British Intelligence genommen und dem jugoslawischen Geheimdienst überliefert. Bischof Nikolaj fürchtete, dass die jugoslawischen Agenten auch seine Dokumentation kriegern könnten und deswegen hat fast ganze Korrespondenz brennen lassen. vgl. Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига XIII, Химелстир 1986, 728

Buch – die Beichte unserer Schulden und die Einladung zum Gebet und zur Busse²². Ehemaliger Bischof von Gibraltar, Herald hat diese Prägung Nikolajs im folgenden Text beschrieben: „Bischof Nikolaj betonte den sozialen Aspekt des Evangeliums mehr als jeden anderen. Er hat die alte Sitte – Ansammlung zum Hausgebet erneuert. Diese Ansammlung war nicht nur im Bistum von Žiža üblich, sondern in der ganzen Nation. Das war während der Okkupation behindert...²³“.

Diese Prägung hatte ebenso einen übernationalen Charakter. Im Mittelpunkt dieser christlichen Lebensphilosophie stand Jesus Christus und nur mit Ihm und durch Ihn konnte der Mensch gerettet werden. In bezug darauf hervorhob Bischof Bell die folgenden Wörter Nikolajs: „Die geistliche Verwirrung der christlichen Völker, insbesondere deren auf dem europäischen Kontinent, und den grundsätzlichen Schmerz der menschlichen Seelen kann niemand außer Christ höchstpersönlich erlösen, erneuern oder endgültig heilen²⁴“. Dieser Gedanke war der Hauptkorpus der Theologie Bischofs Nikolajs und das Hauptmotiv für weitere Kontakte mit den Brüdern in Christ, die nicht Orthodox waren.

Der Nachweis, dass Bischof Nikolaj in seiner Anregung das evangelische Ideal zu verkörpern überkonfessionell war, ist die Instruktion an Priester Aleksa in bezug auf „Svečanik“ Verlag. Im seinem Brief an Aleksa vom 06.02.1952 empfahl Nikolaj die Übersetzung eines Buches²⁵. Das empfohlene Buch waren erste zwölf Kapitel von „Die Person Jesu Christi das Wunder der Geschichte“ vom Professor Philip Schaff²⁶. Die Reste des Buches waren die

22 vgl. Ibid, 662

23 vgl. Милан Д. Јанковић, Ibid 684

24 vgl. *Свети владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003. 235

25 vgl. Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига XIII, Химелстир 1986, 669

26 Schaff Philip, geb. am 01.01.1819 in Chur/Schweiz. Studierte Theologie in Tübingen, Halle, Berlin. Er beeinflusste, wie kaum ein anderer deutsche Theologe den amerikanischen Protestantismus. „Seit dem II. Weltkrieg haben in den amerikanischen Theologie vor allem die hochkirchlichen und ökumenischen Ideen...viel Beachtung gefunden. Schaff wir jetzt als Vorläufer der ökumenischen Bewegung gewürdigt“. Er starb am 20.10.1893 in New York. Das Werk „Die Person Jesu Christi“ gehört zu den Schriften die am meisten übersetzt worden sind. *Theologische Realenzyklopädie*; Band XXX, W de Gruyter, Berlin–New York, 62–65

Dispute mit David Friedrich Strauß²⁷ und Ernest Renan²⁸. Bischof Nikolaj war der Meinung, dass die Schaffs Schrift voll der Orthodoxie entspricht²⁹. In diesem Verlag gab Bischof Nikolaj etwa 20 Titel heraus.

Die politische Lage in Jugoslawien hat ihn überzeugt, dass es keine Rückkehr in die Heimat möglich ist und das dortige Kirchenleben ihm unerreichbar bleibt. Deswegen hat er sich auf die Mission in Diaspora konzentriert. Dennoch, wollte er die Kontakte mit der Kirche in jetzt kommunistischen Jugoslawien nicht aufgeben. In dem am 26.01.1950 geschriebenen Brief an Bischof Dionisije unterstreicht Nikolaj die finanzielle, Not in Arznei und Hungernot der Brüder in Jugoslawien³⁰. Das regte ihn zum Appell an die serbisch-amerikanischen Priester an, in dem er die Hilfe für die SOK in Jugoslawien verlangte. Gleichwohl war er sehr kritisch der theologischen Unsauberkeit gegen, die unter dem kommunistischen Einfluss immer öfter in den Publikationen der SOK zu begegnen war. Der Weihnachtshirtenbrief war 1950 ein Diskussionsthema, gerade aufgrund theologischer Unreinlichkeit³¹. „Gott ist aller Menschen Vater – nein, es stimmt nicht. Herr ist Schöpfer aller Menschen und Vater nur derjenigen die an Sohn Gottes glauben...Alle Menschen sind Schöpfung Gottes und dadurch potentiell Kinder Gottes... Dieser Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, d.h. zwischen den Geschöpfen und Geborenen sollte besonders in unserer Zeit der vulgären Propaganda, dass alle Glaubens

27 Strauß David Friedrich, ev. Theologe geb. am 27.01.1808 in Ludwigsburg; studierte Philosophie und Theologie in Blaubeurn und Tübingen. 1839 wurde zum Professor der Dogmatik in Zürich, aber infolge Einspruchs kirchlichen Kreise wurde bald pensioniert. Danach wurde zum freien Schriftsteller mit der zunehmenden Tendenz der Kirchenetfremdung. Er führte eine sehr rationalistische Methode in der Exegese ein. Er starb am 08.02.1874 in seiner Heimatstadt. vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX Band, Verlag Herder, Freiburg 1964, sp. 1108–1109

28 Renan Ernest, Orientalist, Religionshistoriker, geb. am 27.02.1823 in Tréguier (Bretagne) Hegel und die rationalistischen dt. Theologen haben sehr grossen Einfluss auf Renan ausgeübt. Deswegen entschließ er 1845 kurz vor der Subdiakonatsweihe aus dem Priesterseminar auszutreten. Zum Professor der semitischen Sprachen an Collège de France wurde er 1862 eingestellt, aber infolge seines Buches „La Vie Jésus“ und seiner Antrittsvorlesung wurde 1863 entlassen. Er starb am 02.10.1892 in Paris. vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX Band, Verlag Herder, Freiburg 1963, sp. 1234–1235

29 vgl. Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига XIII, Химелстир 1986, 675 Im Brief beschrieb Nikolaj die Schaffs Methode, die er um die Göttlichkeit Christi zu beweisen benutzt hat. Nach zahlreichen Problemen (es war schwer Buch zu finden und danach kamen die Probleme mit bezüglich der Übersetzung und Druckerei) erblickte dieses Buch im April 1953 die Welt. vgl. Ibid, 698

30 vgl. Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига XIII, Химелстир 1986, 762

31 vgl. Ibid, 764

gleich sind, bezeichnet werden...Und der zweite Fehler ist die Behauptung, dass Christus alle Nationalen- und Glaubensunterschieden gestürzt hat. Gott vergib mir, aber es sieht so aus ob nicht der Heilige Synod, sondern die Kommunisten sprechen, weil gerade das die Grundlage des Kommunismus ist“.

Obwohl Bischof Nikolaj schon knapp jahrzehntelang de facto nicht mehr Bischof von Žiča war, de jure war er das immer noch. Natürlich, erstand keine Möglichkeit, dass er eines Tages nach Serbien zurückkommt und deshalb sollte, seiner Meinung nach, eine Lösung für die Leitung über das Bistum gefunden werden. Diese Lösung sah Bischof Nikolaj in der Neiderlegung des bischöflichen Amtes. Am 15.05.1951 empfing Nikolaj die Einladung zur Heiligen bischöflichen Synode, die im Juni 1951 stattfinden sollte³². Beim Antworten an die Bischöfliche Versammlung bietet er seinen Rücktritt an:

„...Falls die Heilige bischöfliche Synode meine Abwesenheit im Bistum als nachteilig findet, dann sollte die Heilige bischöfliche Synode über Bistum verfügen, ob es mich nicht gibt, weil die Kirche ist über alles. Um jeder von der Heiligen bischöflichen Synode mir gegebene Aufgabe werde ich mich in diesem Land bemühen und zwar innerhalb grenzen meiner Möglichkeiten“.

Die Abdankung Bischofs Nikolaj wurde abgelehnt. Den Grund dafür sah Nikolaj in der Furcht, die Kirchenbehörde in Belgrad hatten, dass er als der „selbständige“ Bischof die ganze Diaspora für sich selbst nehmen könnte. Im Brief an Erzpriester Aleksa Todorović in München am 15.12.1954 äußerte sich Nikolaj in Bezug darauf. „Es ist Wahr, dass ich vor drei Jahren zurückgetreten bin. Das löschte den großen Alarm in der Synode aus. Der Patriarch hatte Angst, dass ich die Aktionsfreiheit bezüglich der Kirchenorganisation in Diaspora ausgedacht habe. Und die Synode hat meine Bitte mit den folgenden Wörtern abgelehnt: ‘Es streicht sich aus der Tagesordnung für immer’“³³. Der neue Bischof von Žiča wurde erst nach dem Tod Nikolajs gewählt.

Die Frage, die logisch dem oben gesagten folgt ist – Gab es die Gründe für solche Angst, oder das war grundlos?

In der Zeit seines Rücktritts war Bischof Nikolaj schon siebzig und es ist schwer vorstellbar, dass er in diesem Alter willig war eine Schisma auszulösen. Außerdem, diese Hypothese entspricht keinesfalls zur Persönlichkeit Nikolajs, insbesondere nach dem KZ-Erlebnis. Der kompromisslose Kämpfer am Ende Dreißiger ist zwischendurch ruhiger und nachdenklicher geworden und eine antikirchliche und antikanonische Abenteurer, was eine Schisma ist, kommt

32 vgl. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николaja (живој, мисао и дело)*, књига III, Београд 2003, 322

33 vgl. Епископ Николaja, *Ibid*, 728

einfach nicht in Frage. Auf anderer Seite ist schwer diese plötzliche Besorgnis der Heiligen Synode zu verstehen.

Die Antwort legt an den Vorschlag für die Umstrukturierung der Kirchenorganisation in den USA und Kanada, wobei es unterdessen nur die Funktionsverbesserung verstanden werden soll. Das einzige serbische orthodoxe Bistum auf amerikanischen Kontinent entsprach, nämlich, nicht der konkreten Lage besonderes nach dem II. Weltkrieg, wann die Flüchtlinge und Emigranten in die USA ausgewandert³⁴ haben und dadurch die Kirchengemeinde vielfach vergrößert wurde. Bischof Nikolaj schlug die Arrondierung des amerikanisch-kanadischen Bistums in vier Bistümer vor³⁵. Die Tatsache, dass den Rücktritt zusammen mit dem Reorganisationsvorschlag präsentiert wurde, ist der einzige Grund warum die Heilige bischöfliche Synode in Belgrad dem Bischof Nikolaj misstrauig war.

Der Reorganisationsvorschlag war, allerdings, nicht der Anlass für die Abkühlung der Beziehung zwischen zwei Bischöfe. Das alte Misstrauen wurde, nämlich kur nach der Ankunft Bischofs Nikolaj wieder erweckt. Die Aufgabe dieser Arbeit hat das genannte Misstrauen nicht zum Thema und insofern werden nur die Hauptmerkmale dieses Konflikts ergänzen.

Wie oben steht, in der Zeit der Konkordatkrise gab es ein Streit zwischen Bischöfe Nikolaj und Dionisije. Ein historisch-zuverlässiges Zeugnis dieser Auseinandersetzung oder eine Quelle dafür ist nicht hintergeblieben³⁶. Jedoch war gerade Bischof Dionisije, der Nikolaj geholfen hat um die Aufenthaltsbe-

34 Etwa 63000 haben nach dem II. Weltkrieg in die USA ausgewandert vgl. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај (живој, мисао и дело)*, књига II, Београд 2002, 123

35 Das Bistum von Amerika und Kanada sollte folgendermaßen arrondiert werden: Ost-, Zentral- und Westamerika und Kanada. Die Plausibilität dafür war die Tatsache, dass vier Bischöfe mehr als ein machen können. Offiziell hat Bischof Nikolaj diesen Vorschlag zur Heiligen bischöflichen Synode am 17.05.1951 geschickt zusammen mit seinem Rücktritt (vgl. Archiv der Heiligen Synode SOK, Син.бр.1463 vom 29.05.1951). Die Synode hat den Rücktritt abgelehnt und den Vorschlag ad acta gelegt. Ein Jahr später wurde den selben Vorschlag an die Kirchlich-Volksversammlung des Bistums für Amerika und Kanada vorgestellt. In seinem Brief an Patriarch Vikentije (1950–58) am 06.11.1952 hat Bischof Dionisije sich deshalb beschwert (vgl. Милан Д. Јанковић, *Ibid*, 324). Den Vorschlag wurde ebenso abgewiesen. Aus dem Brief an Bischof Dionisije vom 27.08.1951 kann erfahren werden, dass Bischof Dionisije zusammen mit Nikolaj schon vom Patriarch Gavriilo einen Bischof für Kanada forderte. Bischof Nikolaj war der Meinung, dass „serbische Kirche auf diesem Kontinent mehrere Bischöfe braucht und zwar aufgrund der Arbeitsintensivierung und mit der von der Belgrader Heiligen Synode gegebenen Gewalttätigkeit. Die Falls die Verpflegung dieser Bischöfe bescheidend wäre, wäre es nicht unmöglich“. vgl. Епископ Николај, *Ibid*, 768

36 vgl. Fußnote 15

willigung in den USA zu bekommen. Zweifellos ist die Tatsache, dass Bischof Dionisije sich im Zeitraum 1946–49 dem Bischof von Žiža gegenüber mit dem Respekt benommen hat. Die Anschrift Nikolajs war, nämlich, das Hl. Sava Kloster, wo die Dionisijes Bischofssitz war, im Priesterseminar unterrichtete er und zusammen mit Dionisije arbeitete er an die Besorgung der Flüchtlinge. Jedoch ist der Riss zwischen diesen alten Bekannten in laufe der Zeit immer grösser und die Frage, die dazu logisch kommt ist warum.

Bischof Nikolaj hatte gleichzeitig Glück und Unglück ein wohlbekannter Geistlicher zu sein, als er noch Priestermonch war. Mit der Zeit ist eine echte Legende um seine Persönlichkeit geschafft worden. Der Konkordatskampf hat ihm einen Wahrenheldentitel mitgebracht, was nach der Gefangenschaft während des II. Weltkrieges noch verstärkt wurde. Das bedeutet, dass nach seiner Ankunft in den USA Nikolaj sehr bekannt war und zwar nicht nur innerhalb der serbischen Kirchengemeinde. Den Ruf eines Märtyrers und sein gesamtes Lebenswerk waren die Grundlage einer enormen kirchlichen Autorität. Andererseits kann diese Autorität ein grosser Ballast sein, insbesondere für jemanden, der selbst auf so was beantragt. Dies Mal handelte es um den Bischof von Amerika und Kanada. Wie der Konflikt erstand und was war derer Anlass ist bis heute unbekannt geblieben³⁷. Die ersten Spannungen stammen aus dem Jahr 1947³⁸. Bischof Dionisije hatte nur ein Ziel – eigene Macht zu behalten und Gefahr vom Leben im Bischof Nikolajs Schatten zu vermeiden. Die Englandsabreise vom Bischof Irinej wurde für den Herbst 1947 geplant. Dennoch weigerte sich Bischof Irinej USA zu verlassen. Am 22.11.1947 schrieb Bischof Nikolaj dem Erzpriester Miloje Nikolić in London von seinem Wunsch. „Falls jemand anderer dorthin möchte, ich würde gerne kommen...“³⁹. Allerdings blieb er fünf Jahre im Kloster des Hl. Sava in Libertivill.

37 Obwohl der unmittelbare Anlass für die Trennung zwischen Dionisije und Nikolaj unklar ist, es ist wichtig anzudeuten was im Hintergrund stand. Zweifellos war das Angst Bischofs Dionisijes, dass er abgesetzt werden kann und zwar aufgrund seines eindrucksvollen Antikommunismus. Die zahlreichen unzuverlässigen Informationen, die aus dem Vaterland kamen, hatten diese Verdächtigung noch verstärkt. Bischof Dionisije hat jeden Vorschlag, den Bischof Nikolaj gemacht hat, für den Teil einer Kampagne, die das Patriarchat in Belgrad geführt hat, gehalten und hat, deswegen, sehr empfindlich reagiert. Andererseits war Bischof Nikolaj Velimirović von diesem Halten Dionisijes voll überrascht und die Frage ist, ob er diesem Umstand gegenüber die richtige Haltung einnehmen konnte. vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002, 689

38 vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига II, Београд 2002, 397

39 Bischof Irinej hat sich geweigert nach England umzuziehen. vgl. Ibid, ibid

Bischof Nikolaj hat das Hl. Sava Kloster anscheinend im Januar 1950 verlassen⁴⁰ und ist nach New York umgezogen. Jedoch die Kontakte mit Bischof Dionisije wurden nicht abgebrochen. Erst nachdem Bischof Nikolaj nach Kloster des Hl. Tichon umgezogen ist, war die Trennung zwischen diesen zwei Bischöfe endgültig. Bischof Nikolaj hat im August 1951, nämlich, das Angebot eines Priesterseminars in South Chanan, Pennsylvania angenommen. Aus dem Bericht von Wladimir Majeovski⁴¹ wurden die Umstände des Lebens Nikolajs im Sommer 1951 noch verschlimmert⁴². Vater Wladimir traf Nikolaj im Sommer 1951 und aus dem Gespräch mit ihm erfuhr von der schlechten Lage in der Bischof geraten ist. Mit einer schnellen Aktion hat dem Vater gelungen, dass das Priesterseminar im Hl. Tichon Kloster, das unter der Jurisdiktion der russischen Auslandskirche war, eine Stelle Nikolaj anbietet⁴³. Ab 01.09.1951 arbeitete Bischof Nikolaj in diesem Seminar bis zu seinem Tod. Vater Wladimir berichtet von einem Skandal, der kurz nach dem die Nachricht, dass Bischof Nikolaj ein neuer Professor des Priesterseminars ist, veröffentlicht ist, passierte. Er schrieb von dem Verlangen Bischofs Dionisije, dass das Priesterseminar das genannte Angebot aufhebt⁴⁴ und von der Art wie er sich geäußert hat. Die Abhebung des Angebotes war für die Seminarsleitung, aber kein Thema.

Bischof Nikolaj hat unterrichtet in zwei Fächer – Dogmatische (Systematische) Theologie und die Pastoraltheologie. Im Zeitraum, als Bischof Nikolaj mit der Arbeit im Priesterseminar angefangen hat, waren alle Kontakte mit dem Bischof Dionisije abgebrochen. Nikolaj und Dionisije haben in Zeitraum

40 In den Quellen gibt es keine zuverlässige Angabe wann Bischof Nikolaj das Kloster verlassen hat. Die einzige Möglichkeit das Datum des Umzuges festzustellen ist auf seiner Korrespondenz mit dem Erzpriester Aleksa Todorović begründet. Die neue Anschrift hat Bischof Nikolaj zum ersten Mal am 18.01.1950 im Brief an Bischof Dionisije genannt. vgl. Епископ Николај, Ibid, 763

41 Die vollständigen biografischen Dateien vom Priester Wladimir stehen leider nicht zu Verfügung. Vater Wladimir war ein russischer Priester, der freiwillig an den Balkanischen Kriegen 1912–13 teilgenommen hat. Nach der Revolution in Russland hat nach Königreich Jugoslawien emigriert und anscheinend beteiligte sich an der Arbeit der Auslandskirche Russlands, deren Synode in Sremski Karlovci war. Nach dem Beginn des II. Weltkrieges im balkanischen Königreich emigrierte er nach USA. Er arbeitete im Priesterseminar im Hl. Tichon Kloster als Professor.

42 Falls dieser Bericht als vollglaubwürdige Annahme, könnte es beschließen, dass die Existenz Bischofs Nikolajs gefährdet wurde und zwar veranlasst durch den Konflikt mit dem Bischof Dionisije, der alles getan hat um das Leben Nikolajs schwieriger zu machen.

43 Der ganze Bericht Vaters Wladimirs befindet sich im Buch *Свѣѣи владыка Жички и Охридски...* 238–251

44 Ibid, 247

weder telefoniert noch sich getroffen. Höchstwahrscheinlich⁴⁵ war der letzte Kontakt mit dem Bischof Dionisije ein Brief von 27.08.1951. Trotzdem hat Bischof Nikolaj mit der Kommunikation mit eigenem Volk nicht aufgehört. Er schrieb weiter für den Verlag „Svečanik“ und im Juni 1952 flog nach England um die serbische Kirche des Hl. Sava in London einzuweihe⁴⁶. Das war der letzte Besuch Nikolajs in England und für die viele die letzte Gelegenheit seine Predigt zu hören. Die Regierung in London hat diesmal keine Anmerkungen bezüglich seines Aufenthaltes in England. Fast drei Monate verbleib Bischof Nikolaj im Vereinten Königreich⁴⁷.

Ab 26.11.1955 wurde Bischof Nikolaj zum Rektor des Priesterseminars im Hl. Tichons Kloster. Zwischendurch waren die Kontakte mit dem Bischof Dionisije vollständig abgebrochen. Seine Persönlichkeit und seiner Einfluss innerhalb serbischer Kirche in den USA wurden marginalisiert. Die Serben in den USA haben ihn vergessen. Trotzdem verbrachte Bischof Nikolaj viel Zeit in der Korrespondenz mit den Gläubigern in der Heimat⁴⁸. Hauptkorporus seiner Arbeit am Ende seines Lebens war die Buße bei den Serben. Nur dadurch konnten die Serben erwarten, dass Gott das Leiden des Volkes kurzer macht. Das Leiden im II. Weltkrieg kam als die Aufforderung einer neunten Sitte und über allen die Widerstellung der christlichen Werte. Die Serben und nicht nur sie haben die Wahl und Verantwortung durch den eigenen den Weltfriede zu befestigen. Falls sie den Ruf Gottes lehnen ab, der Zerfall der christlichen Zivilisation wird kein Wunder, aber die logische Folge sein.

Der Kummer um gesamtes Christentum – Bischof Nikolaj und die Ökumene 1945–56

Die bittere Erfahrung während des II. Weltkrieges hat eine bedeutsame Spur auf der Nikolajs Velimirović Persönlichkeit hinterlassen. Später hat er häufig von der Anwesenheit Gottes in seiner Gefängniszelle während seines „Aufenthaltes“ im KZ Dachau gesprochen. Mehr hat durch das Leiden gelernt, als durch alles anderes⁴⁹. Menschliche Existenz ist möglich nur durch die hy-

45 Es gibt keine Bewiese, dass die Kommunikation zwischen den zwei Bischöfe auch später fortgesetzt wurde.

46 Die Einweihung hat am 28.06.1952 stattgefunden. vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига II, Београд 2002, 388

47 Ibid, 393

48 vgl. *Свети владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003, 247

49 vgl. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај (живој, мисао и дело)*, књига III, Београд

postatische Kommunikation mit dem Sohn Gottes und insofern ist das Leben nach Evangelium der lebenswichtige Imperativ. Wie oben gesagt ist, dieser Gedanke bedeutet die Grundlage seiner ökumenischen Prägung.

Die Umstände des englischen Ankommens Bischofs Nikolaj im Herbst 1945 waren voll geändert im Vergleich mit denen, die bei seinem letzten Besuch 1927 waren. Wie oben steht, die herrschende politische Lage Englands dem Bischof Nikolaj gegenüber sehr unfreundlich war. Der einzige Trost war die Tatsache, dass die alten Bekannten aus den kirchlichen Kreisen Englands ihn nicht vergessen haben. So entstand eine neue Phase seiner ökumenischen Teilnahme. Die gesamte ökumenische Aktivität Bischofs Nikolaj nach dem II. Weltkrieg befindet sich im Rahmen der Kontakten mit der Anglikanischen Kirche in England und in den USA (Episkopalkirche). Der schon genannte Bischof Bell war die Schlüsselfigur der ökumenischen Tätigkeit Nikolajs. Die ausführliche Darlegung der Beziehung zwischen Bell und Nikolaj soll im folgenden Kapitel angedeutet werden.

Am 16.11.1945 trafen sich zum ersten Mal nach dem Krieg Bischof Bell und Bischof Nikolaj⁵⁰. Besonders interessant ist ein Teil des Gesprächs, der die werdende Ökumenische Bewegung betraf. Nikolaj fand die Idee, dass die kirchlichen Würdenträger sich regelmäßig treffen, als sehr gut. Die Welt braucht die Kirche wie nie zuvor und deswegen muss die Kirche mit möglichst einer Stimme sprechen. Auf diesen Gründen ist die zwischenkonfessionelle Kommunikation Pflicht und Aufgabe der Ökumene⁵¹. Eine tief christliche Prägung der Äußerung Nikolajs, trotz allem, was ihn in diesem Zeitpunkt belastet hat, ist bemerkenswert.

Ein Tag nach dem Treffen mit dem Bischof von Žiža schrieb Bischof Bell einen Empfehlungsbrief an Bischof Dan in den USA, wobei er (Bell) den Bischof der amerikanischen Episkopalkirche von seiner Freundschaft mit Nikolaj erzählt. Am selben Tag schrieb Bell noch zwei Briefe – einen an Dr. H.S. Layner in New York mit der Bitte Nikolaj zu helfen und einen an Visser't Hooft, mit dem Vorschlag, dass das exekutive Komitee des ökumenischen Rates der Kirchen Bischof Nikolaj zur Gründungskonferenz in Genf einlädt. Aus dem ersten Brief aus den USA vom 06.02.1946, den Bischof Nikolaj an Bell geschrieben hat, folgt, dass die Einladung zur Konferenz in Genf nicht eingetroffen ist⁵². Der Ton des Briefes stellt gewissermaßen Unzufriedenheit Nikolajs dar, und zwar weil er

2003, 488

⁵⁰ vgl. Ibid, 466

⁵¹ vgl. Ibid, 467–68

⁵² vgl. Ibid, 470

zur Konferenz in Genf nicht eingeladen ist. Die Antwort warum die Einladung zur Konferenz entfiel blieb bis heute unklar, aber auf jeden Fall sind politische Gründe dafür ausgeschlossen.

Starkes Erlebnis aus dem II. Weltkrieg hat ihn „gezwungen“ eigene Erfahrung den Mitmenschen mitzuteilen. Es ging um die wahre Empirie und nicht um das Produkt einer Theorie und den genannte „Bedarf“ Nikolajs wurde sofort erkannt. In diesem Zusammenhang steht die Verleihung des Ehrendokortitels.

Die einartige Episode des Lebens Nikolajs im Exil ist, jedenfalls, die am 04.06.1946 durch die New York Columbia Universität verliehene Ehrendoktorwürde⁵³. Obwohl dieses Geschehen thematisch dem anderen Kapitel entspricht, es sollte, meiner Meinung nach, wegen eines vollständigen Bild seines Wirkens im Exil im laufenden Kapitel geschrieben werden. Deshalb werde ich eine kurze Vorgeschichte beifügen.

Wie oben gesagt wurde, Bischof Nikolaj war etwa drei Jahre Administrator des serbischen orthodoxen Bistums in Amerika und Kanada. Vorzugsweise fuhr er in die USA wegen der Beschäftigung im Bistum, aber das war nicht der einzige Grund seiner Reise. Im Zeitraum 1920–27 pflegte er enge Kontakte mit der Episkopahlen Kirche in USA und war oft ihr Gast. Seine Predigt in der afroamerikanischen Kirche des Hl. Philip in Harlem in New York am Ostern 1921⁵⁴ hat die amerikanische Öffentlichkeit tief beeindruckt. Er war, nämlich, der allererste Bischof, der dieser amerikanischen Volksgruppe gepredigt hat⁵⁵. Seine Ankunft 1927 wurde sogar durch die Zeitung „The New York Times“ am 04.07.1927 angekündigt⁵⁶. Für einen Orthodoxen Bischof aus einem kleinen und kaum bekannten Land auf dem Balkan war das eine bedeutsame Aufmerksamkeit. Besonderes ist interessant zu nennen, dass keine politischen Gründe dafür in diesem Zeitpunkt, 1927, existierten. Die Antwort dieser Rätsel ist, wie es scheint, ganz einfach – damaliger Bischof von Ohrid hat versucht universale Sprache des Evangeliums zu sprechen und anscheinend hat es ihm gelungen.

53 vgl. Ibid, 200

54 vgl. Ibid 82

55 Diesen New Yorker Stadtteil besuchte Nikolaj noch ein Mal und zwar nach dem II. Weltkrieg. Dennoch war das nicht mehr die sichere Umgebung, aber Bischof Nikolaj hatte keine Schwierigkeiten, sondern ganz den Gegenteil. Mache Afroamerikaner haben ihn erkannt und begrüßt. vgl. *Свети владица Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003. 457

56 vgl. Ibid, 98; Bezeichnet wurde Bischof Nikolaj Velimirović als jemand, der einartige Position in den Balkansländern hat. „... Mit dem mystischen Temperament, aber gleichzeitig raffinierter Diplomat und Politiker stellt Bischof Nikolaj ideale Kombination dar, die von ihm eine hervorstechende Persönlichkeit in jedem Land machen würde“.

Die amerikanische Öffentlichkeit nach dem II. Weltkrieg hat, im Gegenteil zur englischen, nicht vergessen wer Bischof Nikolaj ist. Das geistliche, kirchliche und wissenschaftliche Vorbild Bischofs Nikolaj war bedeutsam gross. Für die Repräsentanten der amerikanischen Gesellschaft war dieses Vorbild mit dem antinazistischen Patriotismus, mit dem kompromisslosen Antikommunismus und mit dem christlichen Universalismus zu einer organischen Einheit verbunden⁵⁷. Dennoch hatte dieser Respekt einen vollständigen christlichen und nicht politischen Hintergrund. Charles S. Burlingham, der Mitglied des Universitätsrates schrieb am 09.05.1946 Bischof Nikolaj: „Sie brauchen keinen Ehrendokortitel, aber es wird der Universität eine grosse Ehre so einen anerkannten Mann zu würdigen⁵⁸“ Honoris causa wurde Nikolaj am 04.06.1946 mit der folgenden Formel verliehen:

„Bischof der Serbischen Kirche, mit der Sitz in Ohrid und Žiča; bekannt und gewürdigt für seine Heiligkeit und Barmherzigkeit, denkend immer zu erst an die Armen und Unglücklichen in einem Land, das viel gelitten hat, ein grosser Gelehrte, ein grosser Prediger und vor allem eine grosse moralische Kraft⁵⁹“.

Für Bischof Nikolaj war diese Würde voll unerwartet, aber er hat sich darauf sehr gefreut und zwar auf zwei Gründe. Wie im Brief an Präsident der Columbiauniversität, Dr. Frank D. Fackenthal⁶⁰, vom 27.05.1946 steht⁶¹, es existiert immer noch die Hoffnung, dass die evangelischen Prinzipien in der Welt nicht verloren gegangen sind. Andererseits verstand Nikolaj diese Auszeichnung, die ihm gegeben wurde, sondern seinem Volk. Die Serben haben für „das Kreuz und die Freiheit“ gekämpft und deshalb haben sie viel gelitten. Jedoch, wurden sie nicht vergessen und diese Würde zeigt das⁶². An dieser Stelle muss betönt werden, dass Bischof Nikolaj grosse Hoffnung bezüglich der Hilfe der christlichen

57 vgl. *Свѣѣи владика Жички...* 200

58 vgl. *Ibid*, 201

59 „Formula used by Acting President Fackenthal in conferring the honorary degree of Doctor of Sacred Theology upon The Right Reverend Nikolai Velimirovich at the 192nd Commencement of Columbia University, New York June 4, 1946

Bishop of Serbian Church, in the See of Ochrida and Zicha; known and revered for saintliness and charity: thinking first always of the poor and unfortunate in country which has suffered much; a great scholar, a great preacher, and above all, a great moral force.

„- vgl. *Ibid*, 203

60 Fackenthal, Frank Diehl (1883–1968); 1945–48 Präsident der Columbiauniversität; 1948–52 pädagogischer Berater der Carnegiekorporation; 1953–58 Präsident der Columbiapresse. vgl. *The Columbia Encyclopedia*, VI. Edition, Columbia University Press, New York 2002

61 vgl. *Свѣѣи владика Жички...* 204

62 *Ibid*, *ibid*

Regierung im Kampf gegen antichristlich-marxistisches Regime in Jugoslawien hatte. Durch diese Auszeichnung wurde diese Erwartung stärker.

Die wieder erweckte Hoffnung hat ihn, doch, bald verlassen. Im Brief an Erzbischof von Canterbury Geoffrey Fischer⁶³ äußerte sich Nikolaj sehr kritisch in Bezug auf den Englandsbesuch von Josip Broz, den anscheinend im März 1953 stattfinden sollte⁶⁴. Bischof Nikolaj rief zur Intervention der Kirche in England bei der Regierung in London auf. Seiner Meinung nach sollte die Anglikanische Kirche zusammen mit anderen Kirchen zusammen auf Verantwortungsbewusstsein der englischen Öffentlichkeit und Regierung plädieren.

Die allerwichtigste ökumenische Ereignis im Exilsleben Bischofs Nikolaj ist sicherlich die zweite Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, die im August 1954 stattgefunden hat.

Die SOK wurde eingeladen an der Konferenz in Evanston teilzunehmen. Jedoch war der Patriarchat in Belgrad „nicht in der Lage“ jemanden nach Evanston zu schicken, obwohl die Organisatoren der Konferenz bereit waren ein finanzielle und logistische (bezüglich des Visums) Unterstützung auszuüben⁶⁵. Die Möglichkeit, dass Bischof Nikolaj, der bereits in den USA war, die

63 Fisher Geoffrey Francis, 05.05.1887 in Higham-on-the-Hill, Leicestershire, England – 15.09.1972 Sherborne, Dorset, ebenda. M. Im Zeitraum 1945–61 war er der 99. Erzbischof von Canterbury. Theologisch und politisch gehörte zu der Mitte, er äußerte sich, aber trotzdem, gelegentlich kritisch dem britischen Staat gegenüber. Er war ein führender Ökumeniker und erster Erzbischof von Canterbury seit 1397, der zu einer Begegnung mit dem Papst nach Rom abgefahren ist. vgl. RGG, Band 3; Vierte Auflage, Tübingen 2000, sp. 149

64 Der ganze Brief befindet sich im Buch *Свети владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003 auf der Seite 205–06. Hier wird nur die Hauptpunkten des Briefes zitiert werden: „Weil er ein Atheist ist, hat er alle kriminale Methode in Kauf genommen und zwar nur die Herrschaft zu übernehmen... Während des Krieges folterte und massakrierte er zusammen mit seinen Rotten Četnici und friedfertige christliche Bauern und zwar derart, dass jeder Christe entsetzt werden soll... Am Ende des Krieges hat ihm irgendwie gelungen vom britischen Oberkommando bei Trieste etwa 10000 Slowenen und 3500 Serben zu bekommen und kurz darauf hat er sie abschachtet in solcher Weise, dass jedes Gewissen erstarrt werden muss, und jeden polynesischen Kannibale erstaunen und erschrecken muss... Nach dem Krieg fang er mit einer holocaust-großen Rache an um alle demokratisch orientierte Volksführer, Kämpfer, Priester und Kirchenmitglieder zu bestrafen. Zehntausende der Patrioten und hunderte der Priester wurden nicht nur zum Tod verurteilt, sondern zum langsamen Sterben in seinen endlosen Kasematten... Die Kirche ist verfolgt und das wird immer schlimmer, insbesondere während eines amerikanischen oder britischen Besuchs. Die Kirche wurde, genauso wie am Anfang des Christentums, zur Kirche unter vier Mauer“.

65 vgl. Archiv des Heiligen Synodes der SOK Син.бп. 1137/Зап.351/54.г.

SOK vertritt, war kein Diskussionsthema⁶⁶. Stattdessen wurde die SOK durch den Ökumenischen Patriarchat vertreten. Bischof Nikolaj war, dennoch, an der Konferenz in Evanston als aktiver Teilnehmer anwesend. Für eine glaubwürdige Rekonstruktion von der Teilnahme Nikolajs sind die Dokumente der Konferenz notwendig, die leider dem Verfasser vorliegender Arbeit nicht erreichbar sind⁶⁷. Alles was diese Konferenz betrifft und was zur Verfügung steht ist ein Artikel „Ereignis in Evanston“⁶⁸, den Bischof Nikolaj kurz danach verfasst hat. Das „Stichwort“ dieses Artikels ist folgendes Zitat „Das ist wirklich ein Ereignis gewesen, das sich zum zweiten Mal wiederholt... Und es wird alle sechs Jahre wiederholen, solange bis das Ideal der völligen Einheit der christlichen Kirche verwirklicht ist... Das ist Ereignis unseres Jahrhunderts“⁶⁹

Was in diesem Artikel besonderes wichtig ist, ist die Tatsache, dass der Dogmenunterschied zwischen den christlichen Konfessionen kein Diskussionsthema für Bischof Nikolaj ist⁷⁰, sondern die persönlichen Kontakte zwischen den Würdenträgern. Die Delegation der Orthodoxen hat ein Sondervotum an der Konferenz beigelegt. Dieses Sondervotum hatte den Dogmenunterschied zwischen Konfessionen zum Thema. Er betont das Thema der Konferenz „Christ- die Hoffnung der Welt“, wobei er eine überkonfessionelle Aufgabe und Bedeutung gefunden hat.

66 Ibid. Merkwürdigerweise beim Gespräch in Belgrad wurde der Name Nikolajs überhaupt nicht benannt. Etwa neun Jahre später, bezüglich des ÖRK – Eintrittes, passierte dasselbe. In seinem Bericht am Heiligen Synod vom 14.12.1963 weigerte sich Bischof Emilijan (von Timok) den Name Nikolaj zu erwähnen (vgl. Archiv des Heiligen Synodes der SOK Син.др. 56/Зап.18 од 2/III–64). In seinem Überblick auf die ökumenische Aktivität der SOK existierte Bischof Nikolaj Velimirović überhaupt nicht.

67 Die Archivalien, die Teilname Nikolajs betreffen, sind ein Teil der Konferenzdokumente, die heutzutage an der Yale Universität in den USA bewahrt werden (Yale University Library, Divinity Library Special Collections, Records of the World Council of Churches, Record Group No. 162, Special Collections, Second Assembly, Evanston; Box 7, Folder 42–48; Box 8, Folder 49–56; Box 9, Folder 57–63; Box 10, Folder 64–76; Box 11/11A, Folder 77–82).

68 vgl. Епископ Николај, *Сабрана дела*, књига XIII, Химелстир 1986, 42–46

69 Ibid, 42

70 vgl. Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1990, 154

Literatur

1. Archiv des Heiligen Synodes der SOK Син.δρ. 1137/Зап.351/54.г.
2. *Theologische Realenzyklopädie*; Band XXX, W de Gruyter, Berlin–New York, 62–65.
3. *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX Band, Verlag Herder, Freiburg 1964.
4. Yale University Library, Divinity Library Special Collections, Records of the World Council of Churches, Record Group No. 162, Special Collections, Second Assembly, Evanston; Box 7, Folder 42–48; Box 8, Folder 49–56; Box 9, Folder 57–63; Box 10, Folder 64–76; Box 11/11A, Folder 77–82.
5. Милан Д. Јанковић, *Еѣиској Николај (живојѣ, мисао и дело)*, књига I, Београд 2002.
6. Милан Д. Јанковић, *Еѣиској Николај (живојѣ, мисао и дело)*, књига II, Београд 2002.
7. Милан Д. Јанковић, *Еѣиској Николај (живојѣ, мисао и дело)*, књига III, Београд 2003.
8. *Свеѣѣи владика Жички и Охридски* (текстови и сведочења, симпозион) Жича–Краљево 2003.
9. Сава, епископ шумадијски, *Срѣјски јерарси од једанаестѣој до двадесетѣој века*, Београд–Подгорица–Крагујевац 1996.

Владан Костадиновић

Богословија Св. Јована Златоустог, Крагујевац

Владика Николај Велимировић – живот у егзилу

Рад прати последњу декаду живота жичког светитеља и поставља пар питања на која покушава да пружи аргументоване одговоре.

Како је изгледао крај Другог светског рата, виђен из перспективе Владике Николаја, и да ли је ослобођење добило нову категорију значења – питање је које представља мотив поглавља „Пут у егзил“ (Der Weg ins Exil). Осим покушаја реконструкције хронологије прве половине 1945. године, ово поглавље улази у конфликт са податком који се често користи као средство напада на личност владике Николаја, а ради се о његовим односима са вођом српских фашиста, Димитријем Љотићем.

Одисејада започета још 1944. године, коначно је завршена доласком у САД почетком 1946. године, но, без назнака завршетка бура. Тежина живота у егзилу је увећана неслагањем и разилажењем са представником СПЦ у САД и Канади, владиком Дионисијем. Одлазак из манастира Светог Саве у Либертивилу и пријем од стране представника Заграничне Руске Цркве у Пенсилванији, тема је другог дела овог рада, „Живот у егзилу“ (Das Leben im Exil). Да ли је скица раскола у СПЦ из 1963. године била уочива више од деценију уназад и да ли је, с тим у вези, било могуће предупредити потресе – питања су која ово поглавље читаоцима ставља на просуђивање.

Нејасна и недовољно истражена улога Владике Николаја у оквиру екуменског дијалога, акутелизована је, нарочито у изазову искушења савремених псеудоцрквених и неомонтанистичких покрета. Да ли је Николај био антиекумениста и која је сврха његовог учешћа на екуменској конференцији у Евастону 1954. године, тема је трећег поглавља. Поглавље „Брига о хришћанству – Владика Николај и екумена 1945–56“. (Der Kummer um gesamtes Christentum – Bischof Nikolaj und die Ökumene 1945–56) би требало да омогући даље осветљавање завршнице живота и рада жичког светитеља.



Дарко Ивановић

Гимназија – Велика Плана

Пречански учитељи у Србији рукоположени у чин свештеника (1804–1858)

Abstract. Рад приказује „аустријске“, српске свештенике у Србији, некадашње учитеље, у време српских устанака, првих влада Милоша и Михаила Обреновића и кнеза Александра Карађорђевића, дакле, у полувековном периоду (1804–1858). Анализом рада рукоположених пречанских учитеља (9), долазимо до сазнања да су они прешли у свештеничку службу већином у местима ближе Дунаву и Сави (Београд, Смедерево, Богатић, Лешница и Мајданпек), да су били већином Сремци, богослови и свршени гимназијалци. Они су, поред верске службе, успостављали културне везе српског народа са обе стране Дунава и Саве, али и ширили стране утицаје.

У српској историографији велики број радова посвећен је Српској православној цркви, који се углавном односе на живот и рад наших најзначајнијих светитеља, архиепископа, патријараха, по неког епископа, а и на историју цркава и манастира итд. Писано је и о најважнијим документима који се односе на нашу Цркву. Примећује се да су у овом набрајању изостављени, неоправдано, српски свештеници који су увек пожртвовано служили, радили и за Цркву и народ. Текстови о њима изостали су и у најзначајнијим синтезама историјама СПЦ (Михаило Јовановић, *Православна црква у Краљевини Србији*, Београд 1874; Никола Ружичић, *Историја Српске цркве*, 1. и 2, 1893. и 1895; Радослав М. Грујић, *Православна српска црква*, Београд 1921; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, 2, Београд 1991), што је и разумљиво, због недостатка простора. У црквеним часописима нађе се по неки текст о појединим свештеницима, углавном некролог. Међутим, нико није писао о војвођанским свештеницима у Србији у првој половини деветнаестог века.

Овај рад треба да прикаже „аустријске“, српске свештенике у Србији, некадашње учитеље, у време српских устанака, првих влада Милоша и Михаила Обреновића и кнеза Александра Карађорђевића, односно

уставобранитеља, дакле, у полувековном периоду (1804–1858). Њихов број је веома мали (9) у односу на учитеље који су остали у школи до пензије или смрти (344). Ако изузмемо дворске учитеље, само тринаест просветних радника из Аустрије, односно Мађарске (највише са територије данашње Војводине), добили су писарску или чиновничку службу. Такође, мали број пречанских богослова и свештеника добио је парохију у Србији.

Долазак пречанских учитеља, односно њихово примање свештеничког чина, може се поделити на три периода: доба устанака (1804–1815), период 1815–1829. и трећи период од Првог хатишерифа до Светоандрејске народне скупштине (1830–1858). У почетку су се они тешко прилагођавали у новој средини, а најчешће и највеће проблеме имали су са локалним властима. Међу њима било је добрих и лоших учитеља, приучених и веома стручних. Завршили су различите школе, ипак највише богословију и гимназију у Карловцима (Сремским).

У првом периоду, у устанничком добу Српске револуције (1804–1815) био је само један пречански учитељ – потоњи смедеревски прота, Павле Угричић, кога је Јоаким Вујић описао у свом путопису (1826) као учитеља у истом граду¹. Познато је да је он дошао из сремског Сурдука пре 1800. године, пре рођења свог сина Јефtimiја. Пошто је био смедеревски прота, може се претпоставити да је завршио богословију у Карловцима и то као богослов првих генерација ове школе. Умро је 26. марта 1837. године у Смедереву, само један дан после смрти своје супруге Стеване².

Ђорђе (Георгије) Николић је почетком 1823. године примљен за учитеља у Карановцу (данашње) Краљево), по препоруци београдског епископа Агатангела (1816–1826) и оборкнеза Василија Поповића, дакле, дошао је у другом периоду, у време Милошеве политичке борбе за званичну потврду аутономије. У једној жалби кнезу Милошу потписао се као „Георгије Николич, Сербскија науки испитатељ и учитељ“ (6. фебруар 1823)³. Потом је учитељевао у Бањи (данашњи Аранђеловац, крагујевачки округ) и Гарашима (на падинама Букуље), где се у септембру исте године запопио⁴.

Остали пречански учитељи – свештеници запослили су се у Србији у време трећег предметног периода, када су се већ разгранале мреже школа и цркава.

1 Јоаким Вујић, *Пушешесџвије њо Србији*, 1, 48.

2 Протокол умрлих Смедерево, 1837, бр. 20 и 27; Леонтије Павловић, *Смедерево у 19. веку*, Смедерево 1969, 146.

3 Данило Вуковић, *Књажевска канцеларија*, нахија пожешка 1815–1839, 133–135.

4 Исто.

Симеон – Сима Богићевић, рођен 1797. године у Беочину (Срем), после четири године учитељевања у Карановцу и Богатићу (1835–1839) запопио се у Богатићу (1839).

Сава Поповић, син ратара, рођен 1794. у Деспоту Сент Ивану (Бачка), најпре је завршио Норму (Учитељска школа у Сомбору) а потом је похађао наставу богословије у Карловцима (1818–1820)⁵. Од 1820. године учитељевао је у Аустрији, у Јамени (Сремска војна граница, до 1832. године)⁶. Потом је прешао Саву и радио као учитељ у шабачкој Лешници, где је примио свештенички чин (1839).

Агапије Угричић, Павлов рођак, родом из Лике (1796) а досељен из Сурдука, смедеревски учитељ од 1831. до 1839. године, када се запопио у истом граду. Он се спомиње у списковима пренумераната (претплатника) за књиге Вука Стефановића Карауића (Даница – заџавник, календар за годину 1828, Беч) и Димитрија Давидовића (Заџавник, календар за 1836. годину) прво као вероучитељ а потом као варошки учитељ млађе класе у Смедереву⁷. После 1839. године губи му се сваки траг у историјским изворима.

Михаило Поповић, рођен 1807. у Футогу (Бачка), завршио је гимназију у Новом Саду и два разреда богословије у Карловцима. Добро образован за тадашње време, одмах је по доласку у Београд добио учитељско место (1834–1841), потом у истом граду и парохију⁸.

Гаврило Поповић, најмлађи пречански учитељ – свештеник, рођен 1822. у Дубровнику, од 1844. до 1849. године учитељевао је у Ариљу, где је прешао у свештеничку службу.

Димитрије Исаковић, рођен 1821. у Темишвару, где је завршио гимназију а потом и богословију у Карловцима (3 разреда). У Србији је радио као учитељ у Раму, Смедереву, Лешници и Мајданпеку (1846–1855) и потом је примио слободну мајданпечку парохију⁹.

Тодор Николић, свршени гимназијалац (Сремски Карловци), учитељевао је од 1850. до 1855. године у Карановцу, Гроцкој, ваљевском Грабовцу, Крушевцу и Наупару. Свештенички чин примио је у средњовековном мана-

5 Никола Гавриловић, *Карловачка дојословија*, Сремски Карловци, 1984, 212.

6 Андрија М. Огњановић, *Граничарске народне школе и њихови учитељи на шеријорији Војводине од 1774. до 1872. године*, Нови Сад, 1964.

7 Мита Петровић, *Финансије и услове обновљене Србије*, 1, Београд 1897, 367.

8 Никола Гавриловић, *Карловачка дојословија*, Главна уписница ученика Богословије.

9 Исто.

стиру Наупаре (1855)¹⁰. На жалост, нисмо могли да утврдимо порекло овог учитеља, иако је припадао млађем предметном периоду.

Изненађује тако мали број запотених учитеља из Војводине пошто су многи учитељевали као богослови. Сматрамо да је тако било јер су предност имали домаћи богослови, школовани у београдској Богословији. Успели су само они најобразованији (завршили гимназију и богословију) и прилагођени у локалној средини. Сачуване су њихове многобројне молбе, које су се, углавном, неуспешно завршавале. Само неколико пречанских богослова успело је да добије слободну или жељену парохију и после изласка првих генерација Богословије у Београду.

Новооснована Београдска митрополија (1830) привлачила је многобројне учитеље за свештенички позив. Међу одбијенима био је Ђорђе Јефти-мијевић, крушевачки учитељ, који је митрополита Петра Јовановића безуспешно молио за архијерејски благослов (15. новембар 1836)¹¹. Миловук Татомир, богослов и раније учитељ у Србији, као бешеновачки учитељ молио је првог јула 1849. године патријарха Јосифа Рајачића за постављење у једној слободној парохији (Бешеново, Добановци и Војка)¹². Дакле, и у Карловачкој митрополији тешко се могла добити парохија, углавном због великог броја богослова школованих у Карловачкој богословији и клирикалним школама.

Анализом рукоположених пречанских учитеља (9) долазимо до сазнања да су они прешли у свештеничку службу већином у местима ближе Дунаву и Сави (Београд, Смедерево, Богатић, Лешница и Мајданпек), већином Сремци и богослови и свршени гимназијалци.

Досељене Србе из Аустрије неки њихови злуради сународници називали су „Швабама“ или „немечкарима“. Највише их је било у време владавине кнеза Александра Карађорђевића (1842–1858), под уставобранитељским режимом. Тада је у Србију највише дошло учитеља – свештеника, који су на својим парохијама остали до пензије или смрти.

Српски свештеници из Аустрије, као и учитељи и службеници, долазили су у Србију када је било најпотребније, у време Српске револуције и стварања првих културних установа. Они су поред верске службе, успостављали културне везе српског народа са обе стране Дунава и Саве, али и ширили стране утицаје, немачке и руске. Доносили су из Русије црквене књиге. Као боље образовани помагали су сапаросима, србијанским свештеницима.

10 Исто.

11 Архив Србије, КК, 38, 87/1836.

12 Рукописно одељење Матице српске, Нови Сад, фонд Рукописи, М. 4 363.

И даље су вршили велики утицај на школу. Иако малобројнији у односу на остале, србијанске свештенике, они су дали велики допринос развоју Српске православне цркве, која се обнављала и ослобађала појединих елемената грчког утицаја. Нова истраживања показује и повратни утицај, односно делатност досељених свештеника – избеглица у Аустрији, а и бројност осталих пречанских богослова и свештеника.



УМЕТНОСТ

УДК 821.163.41.09-1 Стефан Лазаревић,
141.7(497.11)"14"

Звездан Живановић

Деспотовац

Литургијски оквир диглијског надахнућа *Слова љубве*Прилог проучавању личности деспота Стефана Лазаревића у
светлости средњовековне политичке философије

Abstract. Студија представља наш покушај да укажемо на литургијски и уопште богослужбени оквир диглијског надахнућа *Слова љубве*, самим тим и на кључну улогу литургијског живота у формирању погледа на свет у средњовековној Србији. *Слово љубве* извире из литургијске свести – из црквености српскога народа у средњем веку. Српска средњовековна књижевност се формирала под утицајем црквене литературе литургијског и патристичког карактера, тако да се „ништа неће у њој разумети без тога централног литургијско-евхаристијског, сотериолошког кључа“. Такође смо указали на појам средњовековне политичке философије као кључан за разумевање природе српског средњовековног друштва, и на улогу наших владара у оквиру његовог устројства по византијско-теократском моделу.

Key words: Деспот Стефан Лазаревић, *Слово љубве*, Литургија, политичка философија

Владари средњовековне Србије и наша средњовековна историја посматрани су, у већини случајева, из перспективе формалне, институционалне историографије, у којој преовладава хронолошко сагледавање догађаја и личности који су овај период обележили. Овај методолошки приступ подразумева, у извесној мери, систематску анализу историјских података и чињеница која резултира дубљим увидом у структуру средњовековне српске историје. Међутим, и поред присутности овог ‘дубљег слоја’, када је реч о средњовековној историји српскога народа, стиче се утисак да овакви прикази историје, у ствари, представљају прегледе догађаја, података и личности са узрочно-последичним чиниоцима који ову историју конституишу и одређују.

Философијом историје српског средњег века чији је предмет истраживања витални агенс, односно покретачко начело у животу средњовековног

човека у Србији, а оно се манифестовало у свим сегментима приватног и јавног (друштвеног и културног) живота тога доба, мало ко се бавио у нашој историјској науци. Из ових разлога, пронаћи и испитати кључне појмове који су у динамици историјских околности били одлучујући за развој средњовековног српског друштва, намеће се као императив за потпуније – суштаственије разумевање његове природе. Историја идеја, мишљења и веровања које су уобличиле идентитет средњовековне Србије у византијско-теократском моделу, јесте, управо, она историја која открива право лице Србије ове веома значајне епохе у свеопштој историји српскога народа.

Литургијски оквир српске средњовековне књижевности

Идејни свет средњовековне Србије почео је да се открива нашој научној јавности тек са почецима књижевноисторијских истраживања ‘извора’ средњовековне српске културе (друга половина XIX в.). Рад на рукописном наслеђу наше древне даштине указао је, у првом реду, на разноврсност жанрова који су се формирали под директним утицајем византијског књижевног канона. Изобилје *дидлијских, литургијских, халиографских, химнографских, дојословских, историографских и љравних* текстова чине књижевни опус средњовековне српске литературе. Међутим, резултати ових истраживања односили су се, у највећој мери, на језичку и стилску анализу рукописне грађе, на њихову поетику и естетику, на генеалогију текстова, и на све оно што улази у систем вредности књижевноисторијског преиспитивања целокупног средњовековног књижевног корпуса. Имена научних посленика на књижевном пољу средњовековне српске културе, почев од друге половине XIX па све до седамдесетих и осамдесетих година XX века, као што су Јанко Шафарик, Ђура Даничић, Стојан Новаковић, Љубомир Стојановић, Светислав Вуловић, Павле Поповић, Лазар Мирковић, Драгутин Костић, Ђорђе Сп. Радојичић, Никола Радојичић, Милан Кашанин, Раде Михаљчић, Радмила Маринковић, Светозар Матић, Ђорђе Трифуновић и Димитрије Богдановић, незаобилазна су и данас у савременој српској медијевистици.

Неким од њих није промакло да приметите како „историчарима књижевности дуго није било право што се средњовековно књижевно наслеђе српскога народа састоји, највећим делом, од такозване црквене литературе“¹, и да се ту очигледно „радило заправо о неспоразуму јер су

1 Димитрије Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, (263–272), 263.

проучаваоци ових дела у њима трагали за нечим што она нису хтела да буду и чему нису била намењена². Критика пренебрегавања и занемаривања овог природног оквира у коме су се та дела формирала и имала одређену функцију и намену, указала је на литургијски оквир живота Цркве као примарни за настанак већине ових дела. Показало се, такође на основу ових истраживања, да литургијски оквир има пресудан значај у изграђивању хришћанског погледа на свет у средњовековној Србији. О овоме нам нарочито сведоче поједини инвентари наших средњовековних библиотеки на чијем се списку налазе, пре свега, *јеванђеља, ѿсалѿири, минеји, службаѿници, окѿоиси, ѿредѿници, ѿанаѿирици, аѿосѿоли, ѿиѿиѿици* и друго црквено штиво³. Посебно се сматрају утицајним библијски текстови Старога и Новог завета који су читани и певани у дневном богослужбеном циклусу (девети час, вечерња, полуноћница, јутрење, први, трећи и шести час и литургија). Историчари књижевности се слажу да је Свето писмо најчитанија књига у средњовековној Србији; али не само то – „оно је и књига која је и стални извор мотива, узор стилских фигура и књижевног израза, оквир идеја; оно прожима мање–више свако литерарно остварење средњег века, чинећи његову окосницу, или му даје извесну боју, мисаону интонацију и обележје које том делу, потом, обезбеђује друштвену и духовну егзистенцију“⁴.

Егзистенцијалне последице библијске старозаветне и новозаветне мисли одразиле су се, такође, на народни етос, и најочљивије су у процесу обликовања историјске свести српског народа као ‘новог Израиља’. Ово поистовећење властитог идентитета са ‘изабраним народом Божјим’, у нашој новијој историји идеолошки политизовано и злоупотребљено од стране државе која је цркву строго држала изван сваког могућег јавног утицаја, има корене у хришћанском схватању крајњег циља историје, односно, у есхатологији. Есхатолошки моменат је посебно битан за историју средњовековне Србије, и до изражаја је долазио нарочито у трагичним историјским догађајима као што је, рецимо, био Косовски бој, када се у проналажењу разлога за таква судбоносна дешавања долазило до узвишеног смисла који се изражавао у синтагми ‘Царство Небеско’, или, касније, кроз метафору ‘небеска Србија’. Менталитет српског народа у средњем веку се,

2 Бошко И. Бојовић, *Краљевство и свейосѿи, Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1999, 12.

3 Види у: Димитрије Богдановић, „Стара српска библиотека“, у *Сѿудије из срѿске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 5–79.

4 Исто, 11.

како је то одлично примећено, огледао „у колективној идентификацији са есхатолошком заједницом“⁵.

На основу свега овога, чини нам се да можемо указати на битну чињеницу, а то је, да структура средњовековне српске државе почива на хришћанском погледу на свет и човекове улоге у њему, односно на теолошком тумачењу основних библијских и јеванђељских истина које је Црква преносила литургијским предањем.

Савремени историјски погледи, у вези са оваквим стањем ствари, изражавају извесни степен скептицизма, инсистирајући на дуализму светог и профаног у приватном животу ‘обичног народа’ у средњовековној Србији. Чини се општеприхваћеним мишљење да је „свето време време празника, посебно време у односу на оно профано, на време свакидашњице које је лишено религијског значења“⁶. Овим се у разумевању начина живота у средњовековној Србији уводи разликовање менталитета који је изражавала културна елита, углавном из црквених кругова, и менталитета који се, мање више, образовао на традицији и обичајима народа. На основу овога неповерења савремене историјске науке према хомогеном устројству средњовековног српског друштва, намеће се питање на који начин и у којој мери је библијска реч утицала на формирање свести ‘обичног’ човека и народа у средњовековној Србији? Познато је, наиме, да библијски списи нису били доступни човеку онога времена на начин на који су то данас. Њен садржај није, дакле, био предмет самосталног – индивидуалног упознавања. *Гушкенбергова ѿлаксија* ће тек средином XV века пустити у књижевну орбиту прву штампану Библију (1455), а требаће јој још доста времена да и Библију и многа друга дела учини доступним сваком читаоцу. Међутим, оно што се поуздано зна јесте да је Реч Божија у средњовековној Србији и у читавом византијском миленијуму била нераздвојни део литургијског памћења Цркве, што значи да се могла чути и тумачити једино у оквиру заједнице као сабрања народа Божијег, односно у црквеном литургијском и богослужбеном животу. Зато писци наших средњовековних књижевних дела цитирају старозаветна и новозаветна библијска места по сећању на оно што су слушали у Цркви на литургији, вечерњој, јутрењој и осталим службама дневног и уопште годишњег црквеног циклуса⁷, што

5 Бошко И. Бојовић, *Нав. дело*, Београд 1999, 308.

6 Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина између приватног и јавног“, у *Привајни животи у српским земљама средњеј века*, приредиле: Смиљана Аврамовић-Душанић и Даница Поповић, Београд 2004, (246–279), 246.

7 Види: Станоје Станојевић, Душан Глумац, *Св. ѿсмо у нашим сѿтарим сѿоменицима*, Београд 1932.

води закључку да је „Библија најнепосреднији извор мишљења и мотив (или, ако не мотив, онда аргумент) праксе у нашем средњем веку, као и у Европи уопште“⁸.

Народ је, тако, управо у Цркви потврђивао своју опредељеност за ‘Будуће царство’, знајући да то царство иконизује конкретна литургијска заједница, па се зато и трудио да јој припада целим својим бићем.

Да закључимо: библијска места не само што су, да тако кажемо, заштитни знак српске средњовековне књижевности као неизоставно присутна у литерарној кореспонденцији онога времена, она су и незамењиви део вербалне комуникације међу људима и њихових међуљудских односа. Ово се, на извештан начин, признаје код поменутих ‘савремених историјских стремљења’ када са каже да „изгледа за огромну већину становништва средњовековне Србије и Европе није постојала јасна граница између светог простора цркве и профаног простора куће...“⁹. Нама се чини да, после свега изреченог, можемо говорити о литургијском образовању и васпитању у средњовековној Србији, на основу кога је човек своје ‘профано време’ осмишљавао ‘сакралним’, чинећи, тако, да за њега постоји само једно време – оно које почиње у историји а завршава се у есхатону.

За јаснију слику природе средњовековног српског друштва морамо се осврнути на домен јавног, односно политичког деловања у коме је хришћанство имало улогу званичне и општеприхваћене философије живота.

Оквир средњовековне политичке философије

Појам средњовековне политичке философије обухвата онај поглед на свет који је хришћанство изградило са пиједестала званичне религије источно-византијског и западно-латинског Ромејског царства. Нас, овде, посебно занима она врста идеја које су формирале византијску слику света, која је, рецепцијом рановизантијске књижевности, уграђена у темеље српског средњовековног друштва. Наиме, за време Теодосија I (378–395), који са своја два декрета забрањује паганске обичаје, хришћанство званично ступа на јавну сцену Византије. Црква се тада нашла у ситуацији, после три века изолације, да мора да одговори на изазове новонастале

8 Димитрије Богдановић, „Политичка философија средњовековне Србије“, у *Сѣудује из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, (98–127), 105.

9 Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина...“, у *Нав. дело*, Београд 2004, (246–279), 275.

социјалне, културне и политичке стварности. Одједном су се пред њом појавила питања о природи државе, о њеној друштвеној и историјској улози, о односима међу људима унутар те државе, о пореклу власти, питања о слободи и ропству, о ратовима, о односу између цркве и државе; затим питања социјалне природе као што су: о богатству и сиромаштву, слави и части, о приватном и јавном власништву, о економији и расподели добара и многа друга. Поводом ових питања црква је уложила не мали напор да осмисли своју улогу у приватном и јавном животу византијског друштва, и тиме започела увелико да га изграђује на својим основама. У овом *рановизантијском периоду* „све капиталне теме једне политичке философије средњовековног византијског друштва биле су формулисане, и сви одговори на капитална питања поводом њих углавном су били дати“¹⁰, а водили су једном – симфонији између цркве и државе у којој се црква стара о божанском, док се држава, на челу са царем, брине о људском и природном увек имајући на уму Божанску икономију спасења света.

Средњовековно византијско друштво се, дакле, заснивало на свеопштем принципу Божанског старања о свету, односно на Христовој личности. Христологија одређује како живот појединца тако и живот целог друштва. Христова овоземаљска мисија: *овайлоћење, реч и дело, крсна жртва* и изнад свега *Њејово васкрсење* као залог *Будућеј царствва*, централне су теме људског живота тога доба. У Византији, *живој у Христју* постаје, тако, остварење исконске задатости света, насушна потреба за присутношћу *Царствва Небеској* на земљи. Владар, бринући се за икономију државе по узору на икономију Божију, такође у себи одсликава овај божански призив дивајући „не само врховни заповедник војске, врховни судија и законодавац већ и бранилац цркве и праве вере. Он је изабраник божји и као такав не само господар него и живи симбол Царства које му је Бог подарио“¹¹.

Овај модел византијске државе, остварен на принципу теократске монархије, живо је уграђен у само битије средњовековне Србије и суштински одређује њено постојање у овоме периоду. Без основног увида у природу византијског друштва, у назначење и функцију личности средњовековних владара у византијској цивилизацији, не можемо разумети српско средњовековно друштво ни улогу и значај наших владара у њему. У свом средњовековном друштвено-историјском и културном развоју „Србија се угледала на византијске узоре, примала је и уводила код

10 Д. Богдановић, „Политичка философија...“, у *Нав. дело*, Београд 1997, (98–127), 102.

11 Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 51.

себе византијске институције зато што су оне одговарале односима који су се у српској феудалној држави били формирали, одговарале социјалној структури земље и карактеру врховне власти...¹². Најбољи пример за ово је *Номоканон (Крмчија)* Св. Саве. Овај кодекс, настао 1220. г., представља избор византијских црквено-правних текстова које је Св. Сава, као први српски архиепископ, саставио са групом својих сарадника на Светој гори и у Солуну за потребе српске цркве и српске државе. У средњовековној Србији *Крмчија* је била позната под називом *Закон Светијих Отаца* и сматра се да је њена улога у животу средњовековне српске цркве и државе најзначајнија, тако да представља један од главних извора за српску средњовековну политичку философију¹³.

Питање од изузетног значаја за овај тематски оквир и које се, самим тим намеће да овде буде разматрано је да ли се може говорити о аутентичној српској политичкој философији у средњем веку, о разрађеном философском систему и у оквиру њега о српској средњовековној естетици, поетици и стваралаштву? Ово се, такође, односи на средњовековну српску богословску мисао јер се тврди да „у одсуству правих теолошких расправа тешко да се може говорити о аутохтоној теолошкој мисли код Јужних Словена уопште“¹⁴.

Проблем аутентичности српске средњовековне теологије и политичке философије покушаћемо да разјаснимо сагледавањем културних, друштвених, политичких и историјских услова у којима оне настају и у којима се развијају. Чини се да се у тражењу одговора на ово питање увек полазило од императива непоновљивости и оригиналности, што је основна усмерења о томе како треба посматрати овај проблем одвело у погрешном правцу. Средњовековну српску богословску мисао и политичку философију не треба стављати у контекст нечег апсолутно новог и аутентичног у односу на до тада постојеће, поготово када се зна да су оне интегрални део византијске хришћанске традиције.

Оно што називамо византијским богословљем, сматрајући га аутентичном теологијом Цркве у средњем веку, настаје као одраз сусрета хришћанства са грчком хеленистичком философијом и проблема који су том приликом наметнути цркви. У извесној мери, овај сусрет, чије импликације на интелектуалном и духовном плану неки називају ‘хри-

12 Георгије Острогорски, *Византија и Словени*, Сабрана дела, књига 4, Београд 1970, 19.

13 Види у: Сергеј Троицки, „Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме“, у *Глас САНУ* 212, Београд 1953, 155–206.

14 Бошко И. Бојовић, *Нав. дело*, Београд 1999, 9.

стијанизовано хеленство’ а други ‘хеленизовано хришћанство’, отежао је практични живот хришћана (појава многих фракција и струја које су у свом изражавању вере биле под снажним утицајем разних јелинистичких философских становишта), док је, са друге стране, омогућио цркви да се изрази у форми тада важеће научне терминологије и да кристализује своје догматско учење.

Услови у којима је настајала и у којима се развијала богословска мисао у Срба, као и политичка философија у средњовековној српској држави, потпуно су другачији. Трактати о природи вере – тринитарно богословље, проблем схватања ипостасног јединства две природе у Христовој личности и други, нису могли бити заступљени у теологији отаца средњовековне српске цркве као што су то били код отаца и учитеља цркве рановизантијског периода, јер су прихватани и преношени као већ донето (на Васељенским саборима) и од свих помесних цркава посведочено званично хришћанско учење. Добијање самосталности српске цркве 1219. г. и њена просветитељска мисија од тога времена па надаље, пресудно је утицало да буде заступљена, пре свега, *литургијско-химнографска, еізеіетска, канонска и хаііоіграфска* литература, на основу које је утемељен црквени живот у Србији у овом периоду. Богословска мисао Српске Православне Цркве у средњем веку просто није имала опозицију на духовном и интелектуалном нивоу, као што је то био случај са теологијом цркве у Византији, на основу које би се развила у полемичком духу. Оно што је најбитније у свему овоме, а што су многи превидели из недовољног познавања еклисиологије Цркве, јесте то да је теологија израз цркве као заједнице и да као таква никада није тежила да буде другачија или оригинална по себи, већ да буде саборна, да има свој континуитет – да се ослања на изворе и традицију, односно предање. На тај начин она није пуко понављање већ изреченог, напротив, као одговор на изазове свога времена теологија је непрестано била актуелна – животна и, самим тим савремена, доносећи, тако, стално нешто ново, и то ‘ново’ на темељима ‘старог’, заправо јесте оригинално. Есхатолошка димензија цркве посебно води усмерењу теологије ка будућем, дакле, новом – тек долазећем Царству као пуноћи истине, чинећи је у суштини увек динамичном и аутентичном.

Исто је и са политичком философијом средњовековне Србије, са естетиком, поетиком и стваралаштвом у средњовековној српској култури. Ситуација око политичког идентитета српске државе у периоду од друге половине XI и у првој половини XII века, довела је до коначног прихватања византијског теократског модела, и са њим византијске политичке философије као званичног друштвеног уређења. Начин на који се визан-

тијска средњовековна политичка философија одразила у животу српске државе у средњем веку изразито је карактеристичан за менталитет српског народа као јужнословенског, што се јасно види у средњовековним житијима као истовремено биографским и историјским делима. Владарска идеологија средњовековне Србије представља, у ствари, израз византијске политичке философије код нас, на основу које су наши владари имали одлучујућу улогу у устројству средњовековног српског друштва, и као такви, у многим случајевима, они су главни ликови средњовековне српске књижевности.

Критичари чије се примедбе односе на то да нема аутентичних стваралаца, а тиме ни оригиналног стваралаштва нити оригиналне поетике и естетике у старој српској књижевности, превиђају да се аутор као стваралац у византијском средњем веку потпуно другачије разумева него у модерном свету. У Византији, са ретким изузецима, не постоји самосвојно ауторско дело, индивидуалан приступ стваралаштву је непојмљив јер се сматра да је „човек који је писао са једним осећањем метафизичке одговорности за сваку реч коју напише, писао дубоко уверен да већ самим тим служи службу Богу, Логосу, да тиме учествује као ‘садејственик’ (συνεργός) у великој мистерији спасења којом је Бог обавио људски живот“¹⁵. Треба схватити да је „акт уметничког стварања у естетској философији и поезици Византинаца имао свештен, сакралан и религиозни карактер“¹⁶. У византијској култури, под чијим утицајем је настала и развијала се српска средњовековна култура, естетско, поетско, философско и политичко схватање стварности неодвојиво је од хришћанског. Тражити било које од овога у некој својој посебности је деградирање целине, неприродни рез на живом ткиву једног свеобухватног – универзалног система вредности који је недељив у свом основном опредељењу.

Када се овако сагледају ствари, свакако да можемо говорити о српској средњовековној политичкој философији, о естетици, поезици и стваралаштву у књижевности и уметности српског средњег века, о богословљу црквених учитеља и писаца у средњовековној Србији и слично.

Овај опширни увод послужиће нам да, управо, у светлости политичке философије средњовековне Србије сагледамо личност деспота Стефана Лазаревића, указујући на литургијски оквир библијског надахнућа његовога *Слова љубве*, једног од најлепших остварења старе српске књижев-

15 Димитрије Богдановић, *Историја српске књижевности* 1, *Сћара српска књижевности*, Београд 1991, 51.

16 Исто, 51, 52.

ности. Намера нам је, такође, да укажемо, колико је у нашој моћи, на неке нове видове тумачења ове наше ‘химне љубави’, јединствене у српској средњовековној култури.

Увод у егзегезу *Слова љубве*

У зависности како од професионалних тако и од личних ставова и уверења научника који су истраживали и испитивали дух и смисао деспотовог *Слова љубве*, ова ‘песничка посланица’, како ју је назвао Димитрије Богдановић¹⁷, тумачена је на изразито различите начине. Да бисмо стекли јасан увид у проблем тематике *Слова љубве*, изнећемо неколико карактеристичних мишљења и ставова.

Једно од најпарадоксалнијих је, свакако, мишљење Драгутина Костића који деспотово *Слово* прво назива „апологијом, похвалом љубави у свима главним видовима њеним: и као божја, и као божанска, и као човечанска... у кулминацији, као хришћанска љубав“¹⁸, затим други, седми и девети стих карактерише као профане и по садржају и по форми, да би на крају закључио да „својом профаношћу, и по садржини и по облику, ова Песма о љубави деспота Стефана Лазаревића, писана почетком XV века, сама собом коригује оно озваничено већ мишљење да у нашој старој књижевности ‘праве светске поезије, по садржини, уопште нема, а, по облику, у стиховима једва нешто’“¹⁹.

Милан Кашанин, пак, примећује како се „два мотива, мотив чулне и мотив духовне љубави чују као дует кроз целу песму, колико на дискретан толико на импресиван начин“²⁰. (Овај дуализам духовног и телесног определиће готово сва потоња промишљања о карактеру и смислу деспотовог *Слова љубве*.)

Радмила Маринковић, на основу различитих одговора научника на питање коме је спис упућен, износи шаренило њихових ставова који полазе од тога да „поимање љубави није у спису прецизирано, оно може да обухвати љубав пријатељску, братску, вереничку, љубав према једном лицу или целој групи, да би се на крају констатовало да се не ради о

17 Др Димитрије Богдановић, „О Словоу љубве деспота Стефана Лазаревића“, у *Православна мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 95.

18 Драгутин Костић, „Слово љубави Стефана Лазаревића“, у *Српска књижевност и књижевност кријици, Сјара књижевност*, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1972, (440–441), 440.

19 Исто, 441. (Овде се позива на Павла Поповића).

20 Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975, 361.

љубави у неком посебном виду него о љубави уопште²¹. Ова ауторка је *Слово* разврстала на мање интегралне делове, односно ставове од којих прва строфа представља увод; друга строфа означава 'први став'; трећа, четврта, пета, шеста и седма строфа чине 'други став'; а осма, девета и десета строфа завршни 'трећи став'. Бавећи са превасходно генезом текста *Слова љубве* она органски повезује другу строфу, у којој је акценат стављен на глорификацију природе и живота, са седмом строфом, која говори о односу телесне и духовне љубави, сматрајући да се ове две строфе заједно „показују као световна химна лепоти и љубави, једна радосна пролећна љубавна песма“²² настала пре писања *Слова*, која је интерполирана у целину и прилагођена духовној поруци ове деспотове посланице. У њима Радмила Маринковић искључиво препознаје лирске елементе без икаквог теолошког призива.

Миодраг Павловић *Слова љубве* назива „исповедном молитвом“²³ деспота Стефана Лазаревића, упућено, услед грађанског рата, брату Вуку, и у коме се „испод тог слоја историјске очигледности, којој је и песма окренута, налази помирљивост, позивање на љубав, што истовремено значи немогућност да се ствар реши државнички, правно, војнички“²⁴. Он је, дакле, смешта у оквир трагичне историјске реалности у Србији крајем прве деценије XV века, са основном наменом да се на темељу обновљене братске љубави поново успостави тако неопходно јединство међу српским земљама.

Димитрије Богдановић стоји усамљен у погледу духовног, односно теолошког концепта *Слова љубве* кога назива „својеврсном химном љубави, очигледно инспирисаном не само Давидовим псалмима него и познатом химном апостола Павла, у Првој посланици Коринћанима (гл. 13)“²⁵. Он указује на библијску – старозаветну и новозаветну мисао као уткану у поетску конструкцију *Слова*, али, такође, и на мистичну теологију византијских отаца – свеprisутну у основном назначењу духа песме. Доводећи

21 Радмила Маринковић, „О генези Слова љубве или деспотов канцонијер“, у *Ресавска школа и десиој Стефан Лазаревић* (Округли сто, манастир Манасија, 28.8.1993), Деспотовац 1994, (23–46), 24.

22 Исто, 36.

23 *Десиој Стефан Лазаревић, Слова и нађийиси*. Избор и предговори Миодрага Павловића, текстове приредио Димитрије Богдановић, Београд 1979, (у предговору М. Павловића 7–13), 8.

24 Исто, 11.

25 Др Д. Богдановић, „О Слову љубве...“, у *Православна мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 95.

у складност односе духовног и телесног у *Слову*, Димитрије Богдановић закључује да је „основна порука *Слова љубве* метафизичка: то је дожанска суштаственост љубави“²⁶. Овим он упућује на основни јеванђељски став да је Бог љубав, који преовладава у песми, и који се у њој изражава у уверењу да „изнад свега створеног, изнад свих способности људског разумевања, стоји љубав као само врховно дожанско биће“²⁷. Дакле, по Димитрију Богдановићу, песничка порука *Слова љубве* је „изразито религиозна“²⁸.

Слово љубве – нови видови тумачења

У уводном делу песме који представља прва строфа, наилазимо на формални склоп епистоларне средњовековне књижевности који се тиче релације писац–читалац. У њему књижевни историчари препознају: интитулацију – име писца, односно онога који упућује Слово: „Стефан деспот“²⁹; инскрипцију – заузима највећи опсег уводне строфе и указује на присност односа самих актера ‘писма’: „Слаткоме и љубазноме и од срца мога нераздвојноме и много, двогубо жељеноме и у премудрости обилноме...“; и салутацију – поздрав ономе коме се спис упућује: „(Име рекав) у Господу љубазан целов...“. Осим ове анализе књижевне форме уводне строфе, историчари средњовековне књижевности не налази у њој ништа значајније.

Нама се чини, са теолошког становишта као примарног у песми, очигледним да је темељ хришћанског поимања љубави и уопште хришћанског погледа на свет, постављен још у уводу. „У Господу љубазан целов“ управо то значи. Он нам показује да је Христос ‘алфа и омега’ живота, ‘угаони камен’ на коме се темељи однос човека према Богу и однос човека према другоме човеку, а такође и природи. У еклисиолошком смислу, поздрав „у Господу љубазан целов“ извире из литургијског доживљаја света где је у евхаристијској заједници слободе и љубави човека и природе са Богом, садржан залог вечног живота. Овај позив на „љубав у Господу“, као одраз најприснијег – личносног односа међу људима, извире из литургијске свести евхаристијског сабрања ‘народа Божијег’. На литургији, непосредно испред јавног исповедањем вере (Символ вере), ђакон, после давања благослова мира ‘заједници’ од стране епископа, позива целу Цр-

26 Исто, 97.

27 Исто.

28 Исто, 94.

29 Слово љубве се овде наводи у преводу Миливоја Башића, преузето из: *Десјойѣ Сѣефан Лазаревѣѣ, Слова и најѣисѣ*, Београд 1979, 17. и 19.

кву на такозвани ‘целив мира’: „Љубимо једни друге, да бисмо једнодушно исповедали“. Некада, у древној Цркви, овај моменат је означавао реални чин – приступало се међусобном целивању свих на ‘сабрању’: епископа са свештенослужитељима и народом, свештенослужитеља између себе и са народом, као и народа између себе. Касније, у Византији, када су храмови били испуњени мноштвом народа, ‘целив мира’ се из практичних разлога остваривао између епископа и свештенослужитеља, и у одређеној мери међу народом (код оних који су се међусобно познавали). Данас се, на жалост, ова пракса задржала само међу клирицима који служе литургију, али је свест о овоме увек била присутна међу онима који су били живи чланови литургијске заједнице.

Погледајмо сада како Константин Философ, писац житија деспота Стефана Лазаревића, говори о његовом односу према литургијском и евхаристијском животу. Он описује Стефаново оплакивање, за време литургије, неких мајстора којима је сам деспот Стефан, због убиства једног младића у Сребреници, одсекао руке и ноге (неки од њих, како се касније испоставило, били су невини): „Беше (то) на Велики четвртак када се поје (део молитве пред причешће): ‘Вечери твојеја тајнија прими ме, Спаситељу, данас као причасника’. (Деспот), не могавши се уздржати, поче ридати горко. Изашавши, плакаше много из дубине душе. Умивши лице своје опет уђе (у цркву). И поче још више ридати“³⁰. Ми, овде, видимо деспота Стефана Лазаревића, пре свега, као учесника у литургијском животу, као живог члана литургијске заједнице, као некога који има свест о припадању тој заједници и значењу тог припадања за њега самог. Као последица овог његовог покајања Константин Философ је забележио и Стефанов опхођење према Евхаристији: „А овај (деспот Стефан) сам је због (своје) кривице вапио: ‘Нисам достојан! Нећу, будући недостојан, да се дотакнем тела и крви Господње“³¹. Деспот Стефан Лазаревић се није, овде, како би неки можда желели да протумаче, припремао да буде достојан па га је грех учинио недостојним ‘сусрета’ са Господом, већ је кривица због невино посечених људи била та која га је тренутно одвојила од непрестаног сједињења са Њим у светој Тајни Евхаристије. Нема код деспота Стефана, што је очигледно, страха од ‘вечних мука’ због онога што је учинио, него се у страху од приступања Чаши овде може препознати његов онтолошки однос према Евхаристији, његов личосни однос према Христу, али не као Богу чије

30 Константин Философ, *Живот Стефана Лазаревића, деспота српскога*, превод и напомене Гордана Јовановић, *Друштво за српски језик и књижевност Србије*, Београд 2007, 79.

31 Исто, 80.

преступање закона има за последицу кажњавање, већ према Богу чији је једини закон – закон љубави, и где се у таквом односу за највећу трагедију сматра немање заједнице са Њим, неостваривање најприснијег јединства са Њим као васкрслим богочовеком Христом у Тајни Евхаристије.

Ако узмемо, дакле, у обзир ова сведочења Константина Философа о деспоту Стефану Лазаревићу и његовој црквености, као и многа друга о његовој вери и образовању, које је у његовом времену и у читавом средњем веку у Србији, углавном, извирало из литургијског живота Цркве, тада ћемо правилно схватити смисао уводног поздрава: „У Господу љубазан целов“. Занемарујући ову кључну реч у уводу и њен сотириолошки значај, полазимо са погрешног становишта у проналажењу правог смисла и намене деспотовог *Слова љубве*.

Друга строфа у очима неких научника изгледа као „чиста дескрипција и може служити као ведар приступ теми о љубави, док се сама љубав у читавом првом делу ни речју не помиње“³². Можемо се сложити да је у питању облик дескрипције који у себи садржи задивљујуће величање природе, које се тешко може наћи у српској средњовековној књижевности због великог утицаја аскетско-монашке литературе у читавом средњем веку. Овај утицај, како је примећено, доприноси да „описи природе, њене лепоте и дивљење тој лепоти, релативно буду ретки у хришћанској поезији и хришћанском иконопису, све до ренесансног доба, и на Истоку и на Западу“³³. Међутим, не можемо се сложити да се на појединачан, да не кажемо искључив, начин може гледати на делове (строфе) *Слова љубве* као саме себи довољне, односно који сами себе тумаче. Без сагледавања каузалних односа међу њима и њиховог односа на целину, песма губи смисао. Историчари књижевности у другој строфи не виде елементе сакралног јер је тумаче као део за себе, или је са седмом строфом, као што смо већ помињали, сматрају једном целином издвојеном у односу на целину *Слова*. Али, ако другу и трећу строфу посматрамо као један природни органски склоп, видећемо да друга строфа представља увод у трећу и да заједно чине функционалну целину. Лепота природе и живота као творевине Божије у другој строфи: „Лето и пролеће Господ сазда... у којима и красоте многе: птицама брзо и весела пуно прелетање, и горама врхове... али и самога човечанскога јестаства обновљење и веселост достојно ко да исприча?“, претпоставља се у трећој строфи лепоти бића Божијег која се огледа у томе да је ‘Бог

32 Р. Маринковић, „О генези Слова љубве...“, у *Ресавска школа...*, Деспотовац 1994, (23–46), 31.

33 Владета Јеротић, „Деспот Стефан Лазаревић и његово доба – Слово љубве“, у *Дарови наших рођака III*, Београд 2002, (25–46), 37.

љубав: „Али све ово и друга чудна дела, која и оштровидни ум сагледати не може, љубав превазилази, и није чудо, јер Бог се љубав зове...“.

Ако се сада, овде, осврнемо на четврту: „Свака лажа приступа к љубави нема. Кајин, туђ љубави, рече Авељу: изиђимо у поље“, и пету строфу: „Оштро некако и бистротечно дело љубави сваку добродетељ превазићи могућно је“, које се тематски надовезују на трећу строфу, видећемо да је овај део *Слова* под највећим утицајем ‘химне љубави’ апостола Павла. Основна порука је иста: у *Слову*, љубав све превазилази, она је изнад свега, изнад свакога добра, љубав је сам Бог; у *Химни*, језици човечији и анђеоски, дар пророштва, сво знање, вера која горе премешта – све то није ништа у односу на љубав која никада не престаје, док ће све остало нестати, јер од вере наде и љубави највећа је љубав (1Кор 13).

На кратко се морамо поново вратити на четврту строфу која се, као што смо видели, позива на прво убиство у историји, забележено у Библији у Првој књизи Постања (1Мој 4, 8). Она, као и осма строфа у којој се налази алузија на трагичан однос Давида и Јонатана (2Сам 1), послужиће Ђорђу Сп. Радојичићу³⁴ да, упоредивши их са 53. главом ‘Житија деспота Стефана Лазаревића’ од Константина Философа, који се позива, управо, на ове библијске примере када говори о односу Стефана и Вука, први у књижевноисторијској науци утврди да је деспот Стефан ‘*Слово љубве*’ упутио своме брату Вуку, а разлог је био њихов сукоб 1409. године. До тада су у оптицају биле разне хипотезе о томе коме је спис упућен. Од тада, готово да нема сумње у научним круговима о адресанту деспотовог *Слова*.

Намеру овог стиха најбоље показује професор Јеротић који се бавио психолошким и, у оквиру њега, песничким портретом деспота Стефана Лазаревића. Он се са правом пита: „Није ли можда из хришћанске душе деспота Стефана, најпре и најјаче успламтала жеља за кајањем и мирењем, избегавањем да и од брата Вука учини Каина, и од себе Авеља“³⁵. Очигледно је да је овај пример убиства Авеља од стране Каина требало да послужи као опомена Вуку да се њихов некада близак, тада поремећен братски однос, не заврши проливањем братске крви.

Шести стих се, такође, позива на Стари завет, заправо на 133. псалм Давидов, у коме псалмопевац помиње видљиви знак благодати Божије која се ‘као миомирисно уље слива са главе Арона (израиљског првосвештеника) на његову браду и силази на скут од хаљине његове’. Свакако да је смисао

34 Ђорђе Сп. Радојичић, „Књижевна стремљења деспота Стефана Лазаревића“, у *Лейхойис Майице српске* 377, 1956, 583–601.

35 Владета Јеротић, „Деспот Стефан...“, у *Нав. дело*, Београд 2002, (25–46), 41.

овог шестог стиха призив благодати Божије, али питамо се на кога и због чега? Ствари постају јасније када се узму у обзир изостављен наслов овога псалма: „Благословена је братска слога“³⁶, и први стих његов који гласи: „Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно“. Они намерно нису наведени из разлога што се подразумевало знање садржаја читавог псалма. Када је у питању писац, реч је, наравно, о реминисценцији као устаљеној пракси у средњовековној српској књижевности где се „цитирало по правилу на основу сећања и то највише из оних делова библијских списа који су свакодневно читани у цркви..., и због таквог начина цитирања долазило је до нетачности цитата, до изостављања појединих речи или додавања других“³⁷. Када је у питању читалац, рачунало се на свеопшту познатост овога, као и многих других псалама и библијских места, које је, управо, Црква учинила препознатљивим услед њихове непрестане присутности у њеном литургијском и богослужбеном животу. Ово нам сведочи о учествовању у литургијском животу Цркве како писаца наших средњовековних дела тако и оних којима су ова дела била намењена – владара, властеле, али и народа.

Што се тиче крајњег смисла и поруке коју у себи садржи овај шести стих, рекли бисмо да он као круна стоји на крају првог дела *Слова љубве*, где се на темељима дожанске љубави, кроз истакнуте примере свештене историје, призива благодат Божија ради успостављања слоге и јединства међу завађеном браћом.

Седма строфа, као што је већ речено, наизглед представља издвојен став у односу на целину и то највише због тога што се на њену поруку љубави, углавном, гледало из само једног угла – оног који није успео да изнађе изнијансиран, хармонизован став по питању односа духовног и телесног у њој. Она се обраћа младићима и девојкама и говори о благодати плотске – телесне љубави: „Младићи и девојке, за љубав прикладни, љубав љубите, али право и не зазорно, да не бисте како младићство и девичанство повредили, којим јестаство наше дожанственоме приања...“ Као што видимо, љубав о којој се овде говори није искључиво телесна, она не негира духовну, напротив, подразумева је. Позивање писца на апостола Павла (Еф.4,30), у последњем делу ове строфе, потврђује нам ову чињеницу: „Не растужујте, рече апостол, Духа Светог Божјег, којим се знаменовасте јавно на крштењу“. Речи апостола Павла упућене Ефесцима односе се на хришћански живот у целини, док код деспота Стефана ова

36 Наводи су дати према преводу Старога завета од Ђуре Даничића, издање 'Библијског друштва', Београд 1993.

37 Јован Деретић, *Ейиде из сјаре српске књижевности*, Нови Сад 2000, 41.

порука има преносно значење и односи се конкретно на целомудреност благословене од Бога љубави. Аутор *Слова*, у ствари, упозорава и опомиње на злоупотребу љубави као дара Божијег, и позива младиће и девојке, тек стасале за ову 'тајну', да јој приступе на благодатан начин, онако како је то од Бога назначено. Овај део деспотовог *Слова љубве* се, дакле, позива на истински живот јестаства – природе човекове, која остварује своју природну задатост сједињења: „И биће двоје једно тијело“ (1Мој 2, 24) једино у оквирима Божанске љубави.

Претпоследње две строфе деспотовог *Слова љубве* поново се позивају на старозаветна библијска места. На почетку осме строфе писац говори о некада блиском, а сада прекинутом односу са својим братом: „Бејасмо заједно и близу један другоме, телом или духом, но да ли горе, да ли реке одвојише нас...“, и одмах у продужетку наводи Давидово оплакивање смрти Саула и Јонатана који су погинули у бици са Филистејцима на Гелвујској гори (2Сам 1, 21–26). Овај 'плач Давидов', који представља врхунац библијске поезије, овде има улогу исказивања бола и туге за изгубљеном блискошћу 'најмилијег', истовремено и чежње за обнављањем тих блиских односа.

Кратка девета строфа у континуитету се ослања на осму, и ако покушамо да је тумачимо из перспективе нашега времена, без познавања библијског духа, она нам неће ништа посебно рећи, нарочито због тога што није наведена у целини већ представља алузију: „Ветрови да се сукобе с рекама и да исуше, као за Мојсија, море, као за Исуса судије, ђивота ради, Јордан“. Међутим, ми овде поново препознајемо библијска места, и то два: прво се односи на 2. књигу Мојсијеву (14, 15–31) у којој Мојсије, уз помоћ Божију и јаког дувања ветра, исушује море како би се народ Израильски, прешавши на другу страну, издубио од Мисираца; и друго, које се позива на Књигу Исуса Навина (3, 5–17) и у њој прелазак Израиљаца, на челу са Исусом Навином и свештеницима који су носили Ковчег Завета, преко Јордана чији горњи ток воде зауставља сам Господ 'како би показао да је са Исусом Навином као и са Мојсијем'. Дакле, осма строфа изражава плач и тугу, док се девета позива на Божанска чуда.

Ако узмемо у обзир искрену веру деспота Стефана Лазаревића, као и високо теолошко образовање његово које се у *Слову љубве* пројављује кроз одлично познавање Светога писма, посебно старозаветних тема, видећемо да он, овде, позивајући се на библијска чуда, кроз бол и тугу метафорички изражени Давидовим плачем, призива ново чудо, чудо поновног остварења заједнице љубави које се у финалу песме огледа у позиву на јединство у Христу Господу: „Опет да се саставимо, опет да се видимо, опет љубављу да се сјединимо у том самом Христу Богу нашем...“. Лични однос два брата

нарушен историјским приликама, односно неприликама, поново призива Христа као залог јединства у љубави.

Овај позив на обнављање односа љубави у Христу Који својим животом, крсном жртвом и Васкрсењем оличава у себи да је име Божије љубав, као и на почетку песме поздрав: „У Господу љубазан целов“, извиру, несумњиво, из свести литургијског сабрања Цркве као заједнице љубави ‘народа Божијег’ са васкрслим Христом, која се на најприснији начин остварује у светој Тајни Евхаристије. Евхаристијска свест заједничарења у међусобном јединству свих са самим Господом, основа је хришћанског живота коју је Црква преносила литургијским предањем кроз сву историју хришћанства. Из ове литургијске свести произлази и *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, које, у исто време, представља његов како лични став изграђен на темељу искрене вере и литургијског васпитања, тако и став средњовековног владара који по вољи Божјој управља овоземаљским царством, као одразом оног небеског – вечног.

* * *

Морамо се, на крају, запитати зашто *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића још увек изазива интересовање и пажњу многих – зашто је још увек актуелно? Да ли само као епистоларни књижевни жанр у српској средњовековној књижевности, песнички интониран, чији је наслов изражен у акростиху, или, можда, због неизмерне снаге стваралаштва у њему које има за предмет појам љубави?

Рекли бисмо да у *Слову*, сасвим сигурно, није реч о поезији ради поезије која пева о феномену љубави, и да стваралаштво, овде, није само себи циљ. Љубав о којој се говори у *Слову љубве* има егзистенцијално-конституционални значај. Она извире из личносног односа са Богом Који је љубав, да би, затим, даље искала изграђивање односа љубави са другима. У питању је хришћанско поимање живота као творење заједнице љубави у славу Тројичнога Бога Који се открио свету као заједница слободе и љубави Оца и Сина и Светога Духа. Зато се деспотово *Слово љубве* и завршава Светотројичном доксологијом, присутном у скоро сваком средњовековном спису, која изражава смисао самога живота у Њему – Богу чије је име Љубав, остварење заједнице у Њему који је заједница слободе и љубави, и, на крају, остварење вечнога живота у Њему који је једини бесмртан.

Слово љубве деспота Стефана Лазаревића плени и данас својом мисаоном дубином, својом 'тајном' љубави коју у себи носи, тајном која подразумева 'другога' за њено одгонетање.

У књижевном смислу ово је добро приметио Миодраг Павловић који говори о томе да онај коме је текст упућен треба не само да га прочита, већ и да га дочита – да докучи његов смисао. Он сматра да се „није довољно обратила пажња на неизреченост ове песме... Све што хоће да каже песник оставља у наговештају. Он је уверен да ће се његови стихови разумети, дочитати..."³⁸. Овим, темпо песме задобија трајни, динамички и тајанствени карактер. Недореченост као да је уграђена у поетску конструкцију *Слова* јер се поједине строфе тумаче у светлости других, док и те друге попримају пуноћу тек у сагледавању на све остале. На тај начин, стиче се утисак о проповедничком карактеру скоро сваке строфе *Слова љубве* које се темеље на првој, а свој крајњи смисао налазе у последњој строфи.

У егзистенцијалном смислу одгонетање свепрожимајуће 'тајне' љубави, свеприсутне у *Слову љубве*, потребује другога као кључ за отварање њених тајанствених двери. Ова 'тајна' љубави у *Слову* позива, у ствари, на превазилажење драме историје, на преображај трагедије свакодневице у радост 'будућег Царства' које почиње овде и сада у Цркви Христовој. Она подразумева, пре свега, откривење Бога љубави у сваком човеку као икони Његовој. Она показује и да однос према другоме треба да буде однос љубави, и позива тога другога да на тај призив одговори, такође, љубављу, односно животом. Зато је 'живот у Христу' Који је љубав, начин ишчитавања ове песме. На тај живот, живот који има смисао једино ако је прожет Божанском љубављу, позива деспот Стефан Лазаревић свога брата Вука.

Етика деспотовог *Слова љубве* је, дакле, етика љубави, која је, пре свега, егзистенцијалног карактера јер указује на живот чија је суштина творити љубав, док се естетско виђење света у *Слову* заснива се на библијској онтологији; оно лепоти природе и света претпоставља недокучиву лепоту бића Божијег, која се, наравно, у свету огледа у љубави.

Да закључимо: *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, гледано у целини, својим погледом на природу, на човека и његов однос према Богу и другом човеку, са Светотројичном доксологијом на крају, представља

38 Миодраг Павловић, *Деспоин Стефан Лазаревић, Слова и нађијиси*, Београд 1979, (7–13), 9.

литургијско виђење света које извире из еклисиолошког остварења јединства народа Божијег у конкретној евхаристијској заједници.

* * *

На крају ћемо се осврнути на личност самога деспота Стефана Лазаревића у контексту његовога *Слова љубве*, у коме се он истовремено показује и као песник и као владар. Сложени комплекс *Слова* као посланице и као поетске ‘химне љубави’, намеће нам једно кључно питање: у каквој је вези тема о плотској – телесној љубави која доминира седмом строфом, са нестабилним братским односима Стефана и Вука за чије се превазилажење у целини залаже *Слово* на основу ширег поимања појма љубави у хришћанству. За одговор на ово питање мораћемо поново посегнути у оквиру појма средњовековне политичке философије, и у њему улоге ‘василевса’, посебно у домену идеје ‘царског свештенства’ која ову његову улогу најбоље објашњава.

Од како ја црква у Византији почела да потврђује легитимитет царевима званичним обредом крунисања у храмовима, владарске ингеренције, од почетне улоге заштитника вере и бранитеља цркве, досежу до нивоа учитеља вере, у оквиру, више него проблематичне, идеје ‘царског свештенства’³⁹. Наравно да је ово изазвало велике проблеме у односима цркве и државе, посебно на пољу еклисиологије, тако да се код савремених историчара често може наћи питање о томе да ли је ауторитет цара у Византији, у појединим моментима, био већи од ауторитета цркве? Ово нам показује да су односи између цркве и државе у средњем веку увек били нестални, и да је теорија ‘диархичне симфоније’ непрестано била на провери. Извесно је, значи, да се цар често, по потреби, јављао у улози онога који има власт и да учи народ о истинама вере.

Ова улога учитеља вере видљива је и код наших средњовековних владара – краљева, царева и деспота, који су и себе и устројство своје државе поистовећивали са моделом византијско-теократске империје. Константин Философ пише о овој особини као веома израженој код Стефана Лазаревића: „А Деспот је свагда својим изабраним одговарајућим причама тумачио јеванђељске речи и као учитељ их подучавао“⁴⁰. Отуда се, дакле, деспот Стефан једино у овом делу свога *Слова* јавља у улози онога који са Богом дароване позиције власти поучава читав народ. Ово наро-

39 На ову тему погледати једну од бољих студија преведених код нас у последње време: Жилбер Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, Београд 2001.

40 Константин Философ, *Нав. дело*, Београд 2007, 50.

чито долази до изражаја када се зна да је књижевна епистоларна форма у Србији средњег века подразумевала писмо – посланицу, које, без обзира да ли је упућено појединцу или групи, циркулише у доменима јавног. То би био један од могућих одговора на питање зашто је ова посланица још у време деспота Стефана, можда и касније, била упућивана на различите адресе: „*(Име рекав)*“. Основна њена намена била је у служби потврђивања државности, односно међуличних односа владара у оквирима хришћанске визије света. Једино у том контексту, у коме хришћанство има функцију државног уређења, можемо схватити речи Константина Философа када говори о Србији за време Стефана Лазаревића. Он сведочи: „Живот по читавој земљи (Србији) је као црква Божија...установљено је да се и мало и велико моли два пута на дан... ред се врши према Христовим (заповестима); један другоме указују част називајући Бога откривене главе /скидајући капе/... и све се узвишено наћи може, а нарочито љубав, која је глава свакога доброчинства“⁴¹.

Неки у овоме виде пример средњовековне владарске идеологије, неприкосновене на званичном нивоу у читавом средњем веку. Она је свакако постојала када су и држава и црква функционисале на институционалном нивоу, односно када је долазило до покушаја доминације једне над другом (скоро увек државе над црквом). Међутим, када је владар своју функцију потврђивао истинском вером и животом по Божијим заповестима, држава је на најбољи могући начин одсликавала у себи то, непрестано призивано, ‘Божанско Царство’. Деспот Стефан Лазаревић, личним примером вере, својим животом и делом којим је изграђивао Србију свога времена на принципима Божанских закона, показује како је у средњем веку, ипак, било могуће осећати се становником ‘Небескога Царства’ још овде на Земљи.

Закључак

Покушали смо да укажемо на литургијски и уопште богослужбени оквир библијског надахнућа *Слова љубве*, самим тим и на кључну улогу литургијског живота у формирању погледа на свет у средњовековној Србији. Несумњиво је да „књиге Светог писма, а међу њима нарочито Псалтир и Јеванђеље, представљају темељ средњовековне културе, основ хришћанске духовности, главни извор и узор наше средњовековне књижевности“⁴². Са садржајем ових библијских списа човек онога времена се упознавао учествујући у литургијском животу Цркве. Тако се и сам

41 Исто, 21.

42 Јован Деретић, *Нав. дело*, Нови Сад 2000, 40.

деспот Стефан Лазаревић, са одличним познавањем библијске тематике, као и са суптилним естетским смислом за језичку и стилску конструкцију у својој ‘поеми о љубави’, показује „као учен писац, теолошки у највећој мери образован и уз то изузетно продуховљен човек“⁴³. Његово *Слово љубве* извире из литургијске свести – из црквености српскога народа у средњем веку. Српска средњовековна књижевност се формирала под утицајем црквене литературе литургијског и патристичког карактера, тако да се „ништа неће у њој разумети без тога централног литургијско-евхаристијског, сотериолошког кључа“⁴⁴. Акростих или ‘крајегранесије’ (старословенски превод грчке сложенице ακροστιχis) јавља се, управо, под утицајем византијске литургијске химнографије. О овоме нам сведочи чињеница да су „већ најстарији словенски преводиоци црквене поезије налазили у насловима канона како византијски песници предвиђају да почетна слова тропара граде акростих“⁴⁵.

Такође смо указали на појам средњовековне политичке философије као кључан за разумевање природе српског средњовековног друштва, и на улогу наших владара у оквиру његовог устројства по византијско-теократском моделу. Историја српске средњовековне државе у овом периоду показује свест о властитом идентитету изграђену на темељима источно-православне традиције, у којој Црква има највећи друштвени ауторитет. Једино у том оквиру у коме „теологија има реалан теоријско-политички аспект“⁴⁶ можемо разумети личност деспота Стефана Лазаревића, његову појаву као владара, дипломате, ратника, писца, песника и у свему томе, искрено верујућег и црквеног човека, што је, на крају, и одредило његову харизматичност. То је било доба хришћанског средњег века када је богословље Цркве било једини и званични поглед на свет, у оквиру кога се и јавља политичка мисао хришћанског света. ‘Политичка теологија’, појам који данас у неким западним хуманистичким круговима изазива згражавање, показује потребу средњовековног друштва за целовитошћу, за јасним одређењем смисла постојања чији су циљеви били есхатолошке природе. То је било време када „оно што покреће политику често је метаполитика“⁴⁷, и када се, сходно томе, легитимна земаљска власт сматрала даром Божијим.

43 Др Д. Богдановић, „О Слову љубве...“, у *Прав. мисао* 12, Београд 1969, (93–103), 98.

44 Д. Богдановић, „Литургијски ритам...“, у *Сћудује...*, Београд 1997, (263–272), 267.

45 Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних њојмова*, Београд 1990, 136.

46 Д. Богдановић, „Политичка философија...“, у *Сћудује...*, Београд 1997, (98–127), 116.

47 Ханс Георг Бек, *Византијски миленијум*, Београд–Бања Лука 1998, 49.

У интелектуалном смислу, историја данас представља дијалог између прошлости и садашњости који подразумева као битну критичку историјску свест. Међутим, када се у савременој историјској свести наиђе на мишљење о српском средњем веку као о историји без икаквог смисла и утицаја за нас данас, односно да „та историја више не постоји ни у памћењу ни у искуству“⁴⁸ (мисли се конкретно на време деспотовине Стефана Лазаревића), очигледно да је у питању неразумевање природе те историје.

Та историја стварана је, извирала и налазила свој смисао у животу и учењу Цркве. Надахњивао ју је библијски старозаветни и новозаветни дух и патристичка мисао. У црквеном памћењу, та историја, односно личности које су је сведочећи у себи Христа распетог и васкрслога обележили, присутна је и данас кроз химнографију – службе српским светитељима и хагиографију – житија светих. Оно чега нема је држава на теократском принципу и владар као њен симбол, као заштитник цркве и вере. То нам само показује да су они били спољашњи оквир у коме је Црква исписивала странице своје свештене историје. То нам говори и о есхатолошком идентитету Цркве, јер Она тада, као и сада, није живела сведочећи само историју своје прошлости, него, пре свега, свагда у Њој присутну литургијско-евхаристијску истину ‘будућег Царства’. Та истина ‘будућега века’, чија пуноћа тек треба да означи крај историје, непрестано је одређивала њен идентитет у историји. Литургијски живот Цркве и данас исписује странице историје ‘народа Божијег’, који своју припадност Богу непрестано пројављује учествујући у конкретној евхаристијској заједници.

Савремена српска медијевистика мора обратити пажњу на могући допринос теологије Цркве када је у питању философија историје српског средњег века, јер она је ту историју изнедрила из свог окриља и један је од најбољих познавалаца њене природе. Једино на тај начин, у оквиру интердисциплинарних студија, могући су резултати који би ово раздобље наше историје приказали у најбољем светлу.

48 Татјана Корићанац, *Дворска библиотека деспоина Стефана Лазаревића*, Београд 2006, 7.

Литература

1. Бошко И. Бојовић, *Краљевство и светлост, Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1997.
2. Владета Јеротић, „Деспот Стефан Лазаревић и његово доба – Слово љубве“, у *Дарови наших рођака* III, Београд 2002, 25–46.
3. Георгије Острогорски, *Византија и Словени*, Сабрана дела, књига 4, Београд 1970.
4. Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969.
5. *Деспои Стефан Лазаревић, Слова и напписи*. Избор и предговори Миодрага Павловића. Текстове приредио Димитрије Богдановић, Београд 1979.
6. Димитрије Богдановић, *Историја српске књижевности* 1, Стара српска књижевност, Београд 1991.
7. Димитрије Богдановић, „Литургијски ритам старе српске књижевности“, у *Слудије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, стр. 263–272.
8. Др Димитрије Богдановић, „О Слову љубве деспота Стефана Лазаревића“, у *Православна мисао* 12, Београд 1969, 93–103.
9. Димитрије Богдановић, „Политичка филозофија средњовековне Србије“, у *Слудије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, стр. 98–127.
10. Димитрије Богдановић, „Стара српска библиотека“, у *Слудије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1997, 5–79.
11. Драгутин Костић, „Слово љубави Стефана Лазаревића“, у *Српска књижевност у књижевној кријици, Слара књижевност*, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1972, 440–441.
12. Ђорђе Сп. Радојичић, „Књижевна стремљења деспота Стефана Лазаревића“, у *Лейопис Машице српске* 377, Нови Сад 1956, 583–601.
13. Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних јојмова*, Београд 1990.
14. Жилбер Дагрон, *Цар и ѿвосвешћеник*, Београд 2001.
15. Јован Деретић, *Епиге из српске средњовековне књижевности*, Нови Сад 2000.
16. Константин Философ, *Живот Стефана Лазаревића, деспои српкој*, превод и напомене Гордана Јовановић, Београд 2007.

17. Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975.
18. Радмила Маринковић, „О генези Слова љубве или деспотов канцонијер“, у *Ресавска школа и деспот Стефан Лазаревић* (Округли сто, манастир Манасија, 28.8.1993), Деспотовац 1994, 23–46.
19. Станоје Бојанин, „Средњовековна светковина између приватног и јавног“, у *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Приредиле Смиљана Аврамовић–Душанић и Даница Поповић, Београд 2004, 246–279.
20. Станоје Станојевић, Душан Глумац, *Св. писмо у нашим старим списаницима*, Београд 1932.
21. Татјана Корићанац, *Дворска библиотека деспота Стефана Лазаревића*, Београд 2006.
22. Ханс Георг Бек, *Византијски миленијум*, Београд 2006.

Zvezdan Živanović

Despotovac

Liturgical frame of the biblical inspiration for *The Letters of Love*

The Letters of Love by Despot Stefan Lazarevic represent a hymn to love written in Mediaeval Serbia. This literary work points to the liturgical and religious frame of the Biblical inspiration which is present in it. It also shows that the liturgical life had the main role in determining the attitude to life of the people in Mediaeval Serbia.

We also pointed to the notion of mediaeval political philosophy, which is of the key importance in understanding the nature of Serbian Mediaeval society, and to the role of our rulers at that time. The history of the Serbian Mediaeval state in this period shows the consciousness about personal identity built on the foundations of The East–Orthodox tradition where the church is the greatest authority.

It is in this frame that we tried to understand the personality of Despot Stefan Lazarevic, to understand him as a ruler, diplomat, warrior, writer, poet and a truly religious man devoted to church, which determined his charisma in the first place.



Славица Јовановић

Гимназија – Пожаревац

Библијски подтекст у збирци *Свејли и тамни йразници* М. Павловића

Abstract. Миодраг Павловић се у свом грандиозном поетском опусу открива и као песник великог библијског искуства, а његово дело дубоко је укоренењено у хришћанску православну традицију, те се изван овог контекста не може ни тумачити. У својој збирци *Свејли и тамни йразници* (1971) Миодраг Павловић кореспондира са целокупним људским наслеђем и искуством садржаним у религији, психологији, миту и уметности, не би ли разрешио кључне опозиције нашег постојања у односу узвишеног, божанског и људског. У његовом делу доминирају метафоре Христа Спаситеља и Богородице, који посредују између човека и Бога у свакодневним дилемама њихове комуникације од љубави до слободе, заједнице, природе, хуманитета. Пратећи новозаветну хронологију, песник нас кроз мартриријум наше људске и Христове драме води ка светлости васкрсења, која треба да „задржи разорење бића“. Кроз процес дијалектике и побуне против зла, у којој је наш предводник Христос, кроз свест о Богу Оцу и наду у Богомајку, Павловићев лирски субјект расклања таму ништавила и гледа у незалазно Сунце будућега века.

Key words: Библија, метафора, Црква и уметност, љубав, слобода

Кроз грандиозни поетски опус Миодрага Павловића људска логосност проговара исконским тајнама и сведочи о свепрожимајућим силама у структури читаве творевине. Он у свему тражи почетак, ту Реч утеловљену у све креације, комбинације и загонетке реалности. Отуда много слојева у рекогносцирању његовог стиха који је каткада пародијско-ироничан, каткада филозофски зачуђен пред свим, или, пак, егзистенцијално устрептао. У кретању од умног до надумног песник кореспондира са целокупним људским наслеђем и искуством садржаним у миту, уметности, психологији и религији.

Стога је дело М. Павловића изазов и својеврсно „откривење“ за истраживаче који су о њему писали читаве антрополошке студије, попут Владете Јеротића, те артистичке огледе највишег домета попут Љубомира Симовића, Павла Зорића, Часлава Ђорђевића.

Ово ће бити један прескроман осврт на библијске мотиве који су, у ствари, потпорни зидови збирке *Светили и тамни празници* (1971). Песник се у овој књизи обраћа хришћанству не би ли разрешио кључне опозиције нашег постојања у односу узвишеног дожанског и људског. Између зрачних визија натчулног и сатиричних интерпретација светог, доминирају метафоре Христа Спаситеља и Богородице. Богочовек и Богомајка посредују између човека и Бога у свакодневним дилемама њихове комуникације, од љубави до слободе, заједнице, природе, хуманитета.

Миодраг Павловић је песник библијског искуства, а његово дело дубоко укоренено у хришћанску православну цивилизацију, те се изван овог подтекста не може ни тумачити. Како наводи Оливера Радуловић, „секундарно значење речи текст одређивало је одломак, *реченицу из Библије која служи као основа његове*“¹. Таквих реченица, метафора, симбола, парабола веома је много у структури Павловићевог дивног стиха. Трагање за библијским подтекстом његове поезије, међутим, подразумева и духовност велике ерудиције, суптилности и филантропије.

Пратећи новозаветну хронологију, погледајмо најпре триптихон *Дан добрих вести*. У питању је тема Благовести, један од најпоетичнијих делова из Лукиног јеванђеља и библијског текста уопште. Врло чест песнички мотив, код Црњанског флорално-еротски обојен у мирису крина, који је *оштар, блудан, женски*. Код М. Павловића у првој песми (*Девојачки збор*) Марија са неверицом и стрепњом слуша

*о доброј вести која луђа светом,
ал треба увидети
да све што лежи није ишлица
нији рука анђела везе
сваку вест што се небом јави*².

Извесног страха и сумње има Дјева Марија и у јеванђељском предлошку. Ево читаве сцене из пера најталентованијег међу Христовим животописцима, Луке. *А у шестом месецу њосла Бој анђела Гаврила у град Галилејски њо имену Назарет, к девојци испрошеној за мужа њо имену Јосифа из дома Давидова; и девојци даше име Марија. И ушавши к њој анђео рече: радуј се, благодатна! Господ је с тобом, благовестена си ти међу женама. А она видјевши ја њојлаши се од ријечи њејове и њомисли: какав би ово био њоздрав? И рече јој анђео: не дој се, Марија! Јер си нашла милост у Боја.*

1 Оливера Радуловић, *Лист небеске књиге – библијски подтекст српске прозе 20. века*, Змај, Нови Сад 2003, 13.

2 Миодраг Павловић, *Велика Скипија и друге њесме*, СКЗ, Београд 1972, 278.

*И ево, зашрудњећеш и родићеш сина, и нађени му име Исус*³. Западна иконографија је овом догађају придодала много орнаментике и нових симбола. Један од њих је и мотив Богородице преље, са далеког Истока, где се приказује с вретеном и преслицом у руци како преде *йурйурне йређе* кад јој се анђео јави. Везиља, преља, ткање омиљени су интернационални мотиви народне и уметничке поезије, а у збирци *Велика Скиџија* налази се и позната Павловићева песма *Кћи кнежева везе* пуна неизвесности пред жртвом. У овој, пак, песми М. Павловића перспектива је наизглед обрнута, анђео везе свој небески вез, тихо ткање, а очи девојачке га посматрају.

Из врџа сам љегала

*Јабука љаге,
не зна се у ком веку,
мени је све данас
и данас ми је речено да љреба да родим бљајосџ
у зљајном љкању.*

Ограђени врт такође је симбол безгрешног зачећа Маријиног. Имамо га у *Песми над љесмама: Ти си врџ заљворен, сесџро моја, невјесџо, извор заљворен, сџуденац, заљчаћен*⁴. Јабука која Дјеви пада у крило из прадавног доба није само она јабука из еденског врта која је ознака за грех, зло, забрањено воће. Јабука означава и Христа, новог Адама, који је на себе преузео људске грехе. У Христовој и Маријиној руци она је плод спаса. Смисао и овде треба тражити у *Песми над љесмама: Шџо је јабука међу дрвеџима шумским, џо је драџи мој међу момџима; жељех хлада њезина, и сједох, и род је њезин сладак љрлу мојему*⁵.

Зато следећи стихови звуче бурлескно, као детронизација, свођење светог на језик ствари овоземаљских и ниских. Очекујући Хранитеља сиротих, Цара презрених и потлачених *јер ће љроћи време јарма и дича*, гледајући његов престо кржави, голготски, Богомајка узвикује:

Нек дође бљажено койиле овоџа свџџа.

Овим изобличењима у тумачењу канонског текста песник Миодраг Павловић приближује се маниру неких авангардних песника, Црњанском пре свега, жељом да скандализује и шокира. Иронија и парадокс траже

3 Лк 1, 26–30.

4 Пнп 4, 12.

5 Исто, 2, 3.

контекст знатно шири од освешталих значења. Последња строфа доноси једно апокрифно питање:

*Зар да постанем чедоудица и да родим
знајући шта дива на крају с децом
коју најаве љасом меким ко свила,
светлошћу уљаном и плодном
и семеном њојним њојшћу њолудијих крила?*

Марија већ зна да ће родити оног који је обећан будућим распећима. *Такав се дар не одбија*, каже и тиме пристаје на жртву. Она превазилази свој бол, али како каже Љ. Симовић: *Песникова Богородица је њпросиранија од оне коју њпризнаје Црква*⁶. Зато М. Павловић меша плотско, еротско са вантелесним, али у чудном контрасту упоређује мушко семе са голубијим крилима, симболом Светога Духа, оног од кога је заиста зачала Дјева Марија. Најављиван још од старозаветних пророка, рођен у светлости, и сам Светлост света: *Ја сам видјело свијетлу*⁷, озвездан у непојмљивим путањама светих краљева меша се у дожанским еманацијама са телесним течностима. Син Божји треба тако да постане син човечји.

Тешки се камен к мени ваља.

То је последњи Маријин одговор у овој песми, поента, не славослов, већ слутња страдања и тешких мука.

У другом делу триптиха (*Пјичји лейи*) песник иде још даље у свом поступку враћања сакралних ликова у свакодневицу. Птице уобичајено представљају духовно насупрот тварном, као и у овој визији необично сугестивних слика. Благовештенска тема још увек поседује Богородичине корелате из *Песме над њесмама*, али у њу продиру и пагански симболи.

*На крошњама одсјај наших доја.
У тајном зденцу дрхћи вода;
иако је већ њрејурила сунце
она ће да зачне с лабудовим ликом.*

Ту је и тајни зденац (девичанство) и извор воде (живота), вероватно сачуван из неких апокрифних јеванђеља где се Богородица приказује на бунару у тренутку када јој се јавља благовесник. Из прехришћанског пандемонијума и птицоликих богова појављује се симбол лабуда као

6 Љ. Симовић, „Битка на граници нестајања“, у *Велика Скиија и друге њесме*, СКЗ, Београд 1972, 39.

7 Јн 8, 12.

љубавника. Према предању, бог Зевс долазио је Леди у обличју лабуда, док се купала, и она му је родила сина и кћер (лепу Хелену). Постоји и моралистичка верзија истог мита према којој је Леда само чувала јаје лабуда-Зевса из ког се излегла Хелена.

*Ноћу сејемо наша јаја
ілува и ішешка од беле слузи.
Жене у іолусну, іолих руку,
јављају се из брокаіа
расілейених коса,
сјајне іойуіі ілеђи на балкону.*

Заносне, блиставе жене расплетених коса, росних недара стижу из пасторалних фантазија ренесансних мајстора. Међу њима је и Богородица, „срећна у својој страсти“. Експанзија чулног у великом сјају открива и њен „пупак“ и „дугине“ низ које клизи перје. Еротика је неспутана, разиграна, до те мере да „стидљиви оци повлаче колена“. Она са обе руке хвата те беле заметке живота, прозрачна као плавокрвним жилама ишарана богиња пролећа.

Како изіледа реч коју носи ійіица?

*од ње се суши зайворска мемла,
од ње косіи може да добије крила.*

С њоме и ћуіање іосіаје лек.

Птица-анђео, по неким метонимијским везама, носи Реч радосног објављења и издвљења људског. Од ње ће уследити све ново, утамниче-ни свет који је једино исходиште имао у смрти добиће наду, лек против пролазности, задобиће живот вечни. Још је пророк Исаија говорио о са-сушеним костима које оживљава Божји дах. Заправо, реч је о алегорији васкрсења. *Видјећеіе и обрадоваће се срце ваше и косіи ће се ваше іомладііи као іправа, и знаће се рука Госіодња на слуіама њеіовим*⁸.

Дослух двојице нерођених је трећа песма у *Дану добрих весіи*. Заверенички и мистично звучи, њени актери су, уосталом, и учесници у једној светој тајни. Они који кују уроту невиђених размера против човечанства заправо су травестирани Исус и Св. Јован Крститељ. Миодраг Павловић обрађује једну дирљиву тему канонског текста, један космички сусрет препун усхићења и лиризма. Али, код њега преовлађује иронија и опора интроспекција „ове двојице“ који се унизују да би се узвисили.

Главице смо шїо леже наузнак
у лишћу маїтеринскої гроба,
јесен,
сїремамо заверу нас двојица:
їледамо на йрозор маїтеринскої ока,
слушимо један груїої у даху

Једини човек који је знао да се појавио Месија и утирао му пут био је Св. Јован Претеча. Осим по крсту, који ће заједно понети, те истоветном начину на који анђеоло Гаврило обзнањује њихово рођење, поред тога што беху Св. Духом осењени, њих двојица су били и рођаци. Јелисавета, мајка Св. Јована Крститеља, тетка је Маријина која у позним годинама рађа пророка и проповедника који стоји на размеђи Старог и Новог завета. Међутим, чудесну сцену сусрета две бремените жене и двојице нерођених о којој пева М. Павловић спомиње само Лука у своме јеванђељу. *И ево Јелисавейїа ївоја їшейїа, и она зайїрудње сином у сїтаросїи својој, и ово је шесїи месец њоїзи, коју зову нероїкињом. Јер у Боїа све је моїуће шїо рече... И кад Јелисавейїа чу честїиїање Мариїино, заїїра диїейїе у уїїроби њезиној, и Јелисавейїа се найуни Духа Свеїїоїа... И оїїкуд мени ово да дође маїи Госїїода моїеїа к мени? Јер їле, кад дође їлас честїиїања ївоїеїа у уишї моїе, заїїра диїейїе радосно у уїїроби моїої*⁹.

Недавно у Лувру угледах једно дивно Да Винчијево платно на коме два дечака у крилима својих мајки љубопитљиво и раздрагано хрле један другоме. Једна мајка била је Богомајка а друга Јелисавета, Јованова мајка, који беше подигао свој прстић према Исусу и сва светлост била је у том прсту фокусирана, разливала се на мала обла тела, док одежде мајки и читав пејзаж беху у оној тајновитој мркосмеђој Да Винчијевој тами. Врло су их често приказивали заједно, као браћу, миле дечаке који још не знају свој крај.

Можда не случајно, ту лепоту већу него у бајци треба својом кичицом да овековечи сликар, као што се слика често меша са суштином код М. Павловића у транспозицији уметности и иконографским представама. Али:

од њеїове їожуде їрема маїци
наша се їанка кожа јежи

узвикују главице из „дроби“. Има мало бласфемеије и сладострашћа у тој „пожуди“ према породиљи, још када знамо да ће обе родити свети пород.

Он, опет није скромни зограф из српских манастира, већ дионизијски раздраган сликар ренесансних Мадона. Враћа нас песник из пасије, епопеје у брукат и будоаре.

Фасцинантност јеванђељске приче је у томе што ће се после овог сусрета у мајчиним утробама њих двојица само једном срести у телу, после много година, када ће Јован водом крстити Исуса у Јордану. Новозаветни близаници, тако их можемо назвати, имали су заједничку науку, мисију спасења чији је смисао био да се свет ослободи од греха и да му се кроз победу над смрћу да нови живот. То је мисао о којој говори и М. Павловић у својим стиховима:

*Ми њочесмо мисао њре њмела,
за казну ња ће мисао осџаџи
незловива и мека,
а суџра: џешко нама!*

„Мисао незловиву и меку“, љубав, милосрђе, праштање, покајање, песник назива „казном“, можда казном за оне што не повероваше и за прсте империје која се умешала у крв ових праведника. Том заменом благослова и клетве песник прориче драматична збивања, трагедију крста оних што су животом сведочили своју веру. Христове муке највећа су патетика и ужас у стаблу људске историје.

*Тмоли је сјај на двору,
балчака сной у бесу већа
о нашој школи,
о смешној школи џаџње у џусџиџи.*

Подсмева се М. Павловић „школи патње“ у пароксизму сопственог бола, па га зато инвертује у банално и смешно. А обојица су били пустињаци. Исус проводи 40 дана у љутој пустињи, молитвом и постом борећи се против демона и припремајући се за своју свету мисију. *Исус џун Духа Свеџоџа враџи се од Јоргана, и одведе џа Дух у џусџиџу, и чеџргесей дана куша џа џаво, и не једе ниџџа за џо дан*¹⁰, каже Лука.

*Искочи џре мене,
одлучан ко зверка,
за инаџ!
Продужићемо век џом џроклейџом месу.*

¹⁰ Лк 4, 1–2.

Исус у песми на кратко из првог лица множине прелази у једину, заповеда, моли Св. Јована да му буде Претеча, а онда је следеће поређење опет антиномија њиховом језику највеће нежности и љубави према човечанству. И тако човекољупци у инат, против воље људске помажу том племену кратковидом, маловерном и свим греховима и манама препуњеном. Јер само се тако може волети онај ко не жели да се спасе, а спас му је на дохват руке. То су они што воле и када их мрзе. Љубав Божја је као родитељска, она све разуме и све прашта, зато Син Божји продужава век том палом роду, „проклетом месу“.

Поштујући јеванђељски след догађаја у архитектоници своје збирке, М. Павловић нас одмах затим упућује на песму *Претеча*. Незаобилазни актер чудесне историје жртвовања и спасења, Св. Јован Претеча (Крститељ) овде се мотивски само у назнакама, кроз најважније хагиографске сегменте његовог суделовања даје и у оквирима људске патње и подвига, као и надљудске (божанске) драме.

*Пйици са ламйом у руци
лейи над йолим леђима,
йо свима киша црна –
роса у косйрейи йусйињака.*

*Гола остйају сйейна
док ројеви скакаваца веју
и киша црна; кожа је бела*

Суморан је песник у овој слици пустињакових мука, у којој контрастирају црна и бела, демонски бич негостољубивог зверињака пустиње и бела пут испосникове нагости и трпљења. Знамо да је Свети Јован многе године провео у пустињи хранећи се само скакавцима и шумским медом и кротећи своје страсти. У иконографији се стога и приказује као аскетски мршав, одевен у кострет од камиље длаке, опасан кожним ременом, бос и разбарушене браде и косе, док у заносу проповеда Царство Небеско. Сетих га се опет са тих божанствених ренесансних слика и схватих да је он заправо био омиљени лик старих мајстора који су своје људско искуство светости сликали хроматским дивергенцијама светла и таме. Тако, он из најгушћег Леонардовог мрака излази испијеног бледог лица, космате главе, сејући бол и језу оног што је нашем уму несазнатљиво. Тај чудесни живот и ужас о коме се ћути, мученички, огroman су изазов за уметнике. Каткада на иконама има и анђеоска крила, вероватно као Павловићева *ййици са ламйом у руци*.

свѣтлосѣи цвркуѣ иде исѣред ѣѣице

То је и наслов песме и послање и пророковање. Јованова преодница најава је Месије, њиховог срећног препознавања у једном од највеличанственијих библијских момената – крштењу Исусовом.

*Руке се дижу, низ кичму језа,
сад збори неко без јласа
дахом врелим
и ѣоклони ѣадају ѣо ѣеску
ко јлаве одсечене.*

Но, у магновењу непрестане борбе и одолевању лукавومه, на Претечу се спуштају дарови Светога Духа. Тај глас без гласа у језовитој самоћи добровољног изгнанства, глас је вапијућег, *јлас оноја шѣо виче у ѣусѣињи: ѣриѣравиѣ ѣуѣ Госѣоду, и ѣоравниѣ сѣазе њѣѣове*¹¹. А ако људи не чују, пустиња чује и, како каже Унамуно, постаће једнога дана звучна шума која ће на бездрој језика певати „осана“ Господу. Има и нечег донкихотског у страшној судбини Јовановој. Песник овде прави занимљиво поређење, алузију на више него трагичну смрт Крститељеву, његову одсечену главу на Саломином послужавнику. Мрачна егзотика Иродове гозбе негде је у позадини ове сцене, разуздани плес баханткиња, злоба Иродијадина и моћ цара који по суровости скоро надмаша и Пилата.

Бич и грч сласти, гола стегна, леђа, кичма, киша црна, пуно је плотског у песми о *брадаѣом човеку без ѣлода*, и то је та иронија аскезе у животу оног који се до невероватног преплиће са Христом.

*Помени наша имена
ѣолазеѣи на свадбу.
У ѣусѣињи ѣе ојлашава вода!*

Последњи стих, последњи контраст у песми главно је знамење Крститељево, пустиња и вода очишћења и крштења. *Ја дакле крѣћавам вас водом за ѣокајање; а онај шѣо иде за мноѣ, јачи је од мене (...) он ће вас крѣѣиѣи Духом свѣѣијѣм и ојњѣм*¹². Свагда, па и на небеској свадби, он крштава и уводи у живот вечни, први, увек претеча.

Народна традиција Јована Крститеља слави и као великог заштитника извора вода, али и кројача, кожара, крзнара, крчмара, заробљеника, осуђе-них на смрт, певача и музичара, свега што је обележило његову епопеју.

¹¹ Мт 3, 3; Ис 40, 3; Јн 1, 23.

¹² Мт 3, 11; Јн 1, 26, 33; Дап 1, 5.

Следећа песма, *Рођење*, није тако чемерне атмосфере (као *Прејшеча*), већ у њој има и радости рождества Христовог, највеселијег и најнежнијег догађаја, онтолошког пресека човечанства. М. Павловић нас кроз реми-нисценције враћа на чудесно зачеће Маријино.

*Пасицима њуне руке њицица
за које људски њовор није немущи,
казују о младој жени
лејоџом сџаријој од свакој доја:
она је њрисџала да зачне с духом.*

Богородица је у овим стиховима добила и шире значење – вечно женског принципа, прародитељке, симбола материнства, који је био извор живота пре сваке сотириолошке мисли.

Потом песник евоцира источњачку фантазију, прелепу причу о поклонству три света краља. Наиме, није само Св. Јован знао да ће се једнога дана појавити Спаситељ, најављивали су то и старозаветни пророци, знала су то и света три краља, преко чудесне звезде и сна који су уснили. Веома је интересантно да Запад као пандан овоме уводи и поклонство пастира Христу, који му дарују јагње, штап и разне плодове.

*јер краљеви иду њешке њо њеску
са мирџом у руци
и храмови се довикују кроз мрак;
не знају више ѓе су.*

Мирта је знак љубави, свеопште љубави којом ће овај догађај обасјати свет, али и тронутости оних што су похрлили да виде дете у јаслама. Има нешто од невине пасторале и идиле у овој слици. Посветиће дете и те јасле да постану храм и руке оних што му дођоше на повојницу.

*Укрџили се њуџеви сламе и млека
у јаслама ѓе се деџе у светџосџи куџа.
Јаџањци с брда њоздрављају браџа,
коњи на морској обали ржу*

Лука и Матеј говоре о овом догађају који се одиграва готово у тајности, ван дома Јосифовог и Маријиног, у витлејемској пећини. *И роди сина својеџа њрвенца, и њови ѓа, и меџну ѓа у јасли*¹³. Иако рођен као сиромас, Богомладенац се купа у сјају – знак божанства, као што ће нам даровати светлост незалазног сунца.

¹³ Лк 2, 7; Мт 1, 25.

Његово рођење поздрављају и јагањци, најчешћи симбол Христа, али и покорности, кроткости, чедности, жртве. Познат је онај пример из Јовановог јеванђеља када Крститељ узвикује: *їле, јайње Божје које узе на се їријехе свијетїа*¹⁴. Агнус Деи (јагње Божје) искупљује својом жртвом све и враћа на почетак. *Свако сад їражи нови сїан*, каже М. Павловић на крају ове песме.

Вратићемо се овде на извесна запажања П. Зорића који каже да *Миодраї Павловић јесїе їесник релиїозної искуствїа, најшире схваћеної, али није їесник доїмаїтских веровања (...)* *За њеїа, свейо није значаїно їо анїтроїоморфним манифесїацијама, већ као їаїна, као їросїор мисїеријскої деловања које смрїно диће осећа кад їод се їродије „крз оїну свакодневља“*¹⁵. Поезија и мит својим језиком симбола поштују ту тајну, проживљавају или бар наслућују тај највиши смисао. Стога песник по надахнућу, у заносу иде својим лествама до царства духовног, откривајући нам понекад, као „мали творац“, дивне витраже, оквире за светлост будућег века.

Својом непогрешивом песничком интуицијом, у песми *Духови* Павловић покушава да разреши неке прастаре дилеме. Духови (Тројице, Силазак Светога Духа на апостоле), суштаствени догађај Новог завета само је стартна позиција за низ варијација на тему дуализма који је одвајкада у људској природи. Главни хришћански догмат о божанству Тројице или триипостасном јединству предложак је за песникове фантазмагоричне ватрене визије у којима свакога трена може доћи до судара тела и духа.

*на небу се вије коло наїих жена,
на їрїу коло їламенова;
дух је їоїїредан земљи,
небу – їа їела човечијих кћери;
две невиђене војске иду.*

Но, тело није само тамница душе, трошна љуштура нашег унутрашњег лумена, и оно је дело минуциозне израде Творца, део концепта, дато на радост и љубав. *Човек їреба да буде диће у свом најїунијем облику, које се изражава и свешћу о їрансїеденїном, и їелом. Нема никаквої одрицања од себе: Анима којој їежимо и својим духом и својим либидом мора їримийи и једно и друїо – у лику свемајке наш дух, у лику їоле суїруїе нашу сїрасїї*¹⁶, каже Љ. Симовић у предговору Павловићеве збирке.

14 Јн 1, 29; Ис 53, 7; Јн 1, 36.

15 Павле Зорић, *Уїрожена свейосїї*, Просвета, Београд 1997, 9.

16 Љубомир Симовић, „Битка на граници нестајања“, у *Велика Скиїиїа и друїе їесме*,

Комплексност човекова и песникова тежи ширини, јединству свих супротности, помирењу „две невиђене војске“, па ће и лик Богомајке ставити крај „нагих жена“, еротичних лепотица, тек да у својој пространости надмаши оне ексклузивности и искључивости које нуди Црква. *Пуї у їо јединсїво води кроз Боїородицу, која је основни йсихолошки симбол Павловићевої йесниїва*¹⁷.

*Само се усне мичу:
їоре је иїра сїрасне љубави
їод окриљем блаженсїва,
доле йуїници у сваком їраду
и на свим језицима
деле комадиће насушної хлеба.*

Песник до танчина познаје библијски текст, боље но што ми то очекујемо, он зна и да апостолима на дан Педесетнице беху дати различити језици да диљем света проповедају веру хришћанску. *И уједанїуї йосїаге хука с неба као духање силноїа вїейра, и найуни сву кућу їдје сјеђаху; И йоказаше им се раздјељени језици као оїњени; и сједе їо један на свакоїа од њих. И найунише се сви Духа свейоїа, и сїадоше їовориїи друїїјем језицима, као шїо им Дух даваше їе їовораху*¹⁸.

Та дванаесторица босих путника оваплоћење су „страсне љубави“ Богочовека Христа према убогом људском роду, коме у безграничној филантропији жртвује и самога себе. Вољом Оца жртвује се љубљени Син, а он, телом одељен, преко Духа (Тројица) шаље своје ученике да свим народима проносе веру спасења и исцељују болесне. Стигли су до сваког града и „комадићима насушног хлеба“ (опет Тело, Христово) сведоче живот вечни, своју оданост учитељу и Свету апостолску Цркву.

Свеприсутни дуализам, сам Христос је болно расцепљен на дух и тело, питање је које мучи песника М. Павловића и у збирци *С Хрисїом нейремице*: „Оно што се чуло предвече на Голготи. Из дубине груди његових дошла је вест да је и Богочовеку тешко пала та деоба: кад се између душе и тела повлачи црта“¹⁹.

*Небом йламїе жене,
земљом хара оїањ духа;*

СКЗ, Београд 1972, 40.

17 Љ. Симовић, *исїо*, 41.

18 Дап 2, 2–4; 10, 46.

19 М. Павловић, *С Хрисїом нейремице*, Гутенбергова галаксија, Београд 2001, 20.

*фийиљ је ујаљен с обе сйране.
Кад се срейну вайре, шйа ће да осйане?*

Ово је поезија која поставља питања и трага за одговорима. Потпуни човек, прожет страстима, жежен ватрама носи искру своје божанске пре-егзистенције, али и пориве грешнога тела, те у овој дијалектици протиче његово живљење. Једини начин опстанка је у одржавању неке равнотеже и спречавању експанзионизма, тих кратких фитиља да се споје. Православље се уопште не гнуша тела као Запад са својим платонистичким учењима која потиру ерос, а он је, пак, искање вечног, другог. Чежња је подједнака, како духа, тако и нашег тела, шткодљива само ако је због искоришћења оног другог.

Сакралне теме и ликове, уопште, песник тумачи у савременом контексту, употпуњујући их и прехришћанским знањима, источњачким легендама, митовима, психолошким хипотезама, филозофским идејама, и, пре свега, поетским разлозима. Одатле издија једна лавина целокупног књижевног наслеђа, које из Библије еманира да би покупило есенцију свога века и поново се у Библију слило, мало је изненадило, провоцирало, али се опет ту негде ухлебilo.

Како у наслову ове збирке имамо празнике, и песма *Преображај* директно нас упућује на један од дванаест великих хришћанских празника. То је и један од најважнијих есхатолошких догађаја Цркве. Међутим, иако се у овоме чину изворнога текста Богородица не појављује, М. Павловић свој омиљени лик транспонује до једне бљештаве слике зачећа, негде иза граница материјалног.

*Тої јуџра не беше сунца
само йрах свейлосџи јаке
као да сијаху сунца два*

*у семницима радосџ,
знак да је неїде одављен чин.
Не у џелу нас људи
неїо у оном шџо ледди*

Све је преплављено јаком светлошћу и радошћу, иако човек не присуствује томе акту, иако је то што се збило ван његовог искуства, непојмљиво и далеко. Ипак, осећа да се то и њега тиче, да је у питању нешто епохално и космичко што ће макар натчулним, макар сензом досегнути. Лебдећа визија не допушта сумњу, остаје у етру, али свеопште весеље потврђује њену истинитост.

*Шта се заправо збило?
Једно је тело засјало ко грајуљ
на делу неба што се чува
за рејка ојкровења.
Радост је уштем љавейи прошла,
девојке ушевима шраве
и ѿвор је ѿроменио смер.*

У преображеној слици свога тела Христос ће се приказати као Бог (у јединству Свете Тројице). Јеванђелист Матеј о томе пише: *И ѿобрази се ѿред њима, и засја се лице њеѿово као сунце а хаљине њеѿове ѿсѿагоше дијеле као свијетљ. И ѿле, указаши им се Мојсије и Илија, који с њим ѿвораху. А Пеѿар одговарајући Исусу рече: Госѿоде! добро нам је овдје биѿи; (...) и ѿле, ѿлас из облака ѿвореѿи: ово је син мој љубазни, који је ѿ вољи мојој; њеѿа ѿслушајѿе*²⁰.

Теолози се слажу, а то је познато и нашем песнику, да је ово слика највећег сјаја (пored васкрсења) у јеванђелском тексту. Овде, заправо, имамо слику нашега Спаситеља какав ће бити у своме Другом и славном доласку. То што су крај њега један живи (Илија) и један мртви човек (Мојсије) сведочи да за Господа нема разлике између духа и тела, већ смо за њега сви једно, сви живи. Ево решења антиномије из претходне песме (*Духови*). Песник и „милост претвара у звук“, глас Бога Оца, који сва своја својства усмерава на Сина.

Ова је песма потпуно у сфери трансцедентног и будућег, али њену мистерију окружују радост и плавет, недокучива ведрина, простори наде и усхићења, који човека доводе у неку везу са божанством и остављају му у руци ловор, свакако симбол победника.

*С вечери несѿаје зајрљај
ѿоѿ тѿела што личи на жену,
у руци осѿаје ловор.*

Пут којим бисмо морали ићи ако желимо да се приближимо врховној тајни М. Павловић у другој својој књизи види овако: *Трајање за знацима и језиком тѿворца ѿприроде ѿолико је ѿешико да се сѿварање мора ѿонављаѿи у малом не би ли у малом ѿсѿало јасно оно што је у великом и изворном облику сасвим нејасно. (Свеѿѿѿорски дани и ноћи)*

Песма *Ход ѿ води* алудира веома познату причу о још једном од Исусових чуда које оставља занемелим његове ученике. Јеванђелист Марко

20 Мт 17, 2–5.

каже: *И видје их їдје се мучаху веслајући: јер им дијаше їроїиван вјеїтар. И око четїврїе сїраже ноћне дође к њима идуги їо мору; и шїадијаше да их мимоиїе. А они видевиши їа їде иде їо мору мишїаху да је уїївара, и їовикаше*²¹.

М. Павловић проширује слику, даје нам један морски пејзаж са галебовима и орловима, купачима који ће имати среће да присуствују несвакидашњем догађају.

*Над їучином се шад зїусне свейїлосї
за нову їлоїї
и сїоїалима лаким ко брезов лисї
неко већ иде їо мору.*

*Сїавачи слушају њеїов ход.
Камену клија корен
и дрвеће їева!*

Многима је спао „терет“ са срца, „све што је дуго било у висини пада ко љигава и тамна смеша“, јер потврђује се да је пред њима Син Божји. Сми-сао читаве представе је да демонстрира снагу вере којом се превазилазе све препреке, немогуће постаје могуће („камену клија корен“) и живот добија другу димензију. Слабоверни, који су се уздали више у себе, попут Петра, падају с висине, а верни иду „на гозбу“, предокушају свог Месију у „слави слава“.

Двоїовор на бргу се, опет, на неки начин бави темом рођења Христовог и поклоњења краљева. Она је, међутим више пророчка, а лирски субјект је гласан и гневан у тражењу издављења из своје парадоксалне људске ситуације.

*Казуїїе їде је шїаї младенац
шїїо се родио без крова над їлавом!*

То је вапај, јер без тог младенца човеку остају вечна глад и жеђ, патолошка усамљеност којом ће се историја завршити без циља и смисла. „А бол ће га вратити ватреном кругу над којим влада једно дете“. Бол је жудња и трагање за покретачем тог космичког круга, за господаром васељене, за оним ко зна све одговоре, који је алфа и омега.

*Да ми носимо у обе руке
злаїїо за круну нової цара
и шїамјан зелен за олиїар у їразном*

*и мирїу да сїавимо на йраї йеїине
у коју ће без сїраха сиїи
људи и звери
и од живих йосїайїи мрїви
и као мрїви йроїи кроз мноїе двери
од камена мрївији, живљи од свих жрїви.*

Саму суштину хришћанске вере дотиче Миодраг Павловић у овим стиховима. Нови цар доноси живот вечни, победу над последњим непријатељем, смрћу. Ни мртви нећемо бити стварно мртви, тек онда нас чека пут кроз разна митарства („многе двери“) до престола (Царства Небеског), у коме нема ничег што боли и рањава. Својом икономијом спасења Господ је укинуо смрт, самим тим и нашу егзистенцијалну стрепњу и страх. Човек-осуђеник и песник-сумњалац траже неког с ким ће успоставити заједницу и траже вођу на том путу откровења. Потребан нам је тај други (човек) да нам да идентитет, личност, да у њему утолимо све наше људске глади и жеђи и чежњу плоти. У другоме је извор наше љубави, радости, патње, лепоте, постојања, у другоме је Господ сам у икони својој.

*Мора неко да се роди и да нас води
ил ће нам йасїи на їлаву
оїромни ноїни йїруї,
йре но шїио свој наїе своїа.*

Односно, божанска љубав остварује се кроз конкретне личности и М. Павловићу се жури да „свој наїе свога“ пре но што нас смрт сустигне. А смрт није ништа друго до раскид те везе, заједнице слободе и љубави са Богом. Није случајно што је *Двоїговор на дрџу* последња песма у овој збирци, нека врста поенте, песниковог резимеа, који не завршава у антрополошком песимизму, напротив.

*И їлас на доку веїра
у йролазу нам рече да је сїїиїао млади дої.*

*Ваїра їланинска има нежна недра
и їлас ме зове да йоїем
са сїагом, браћом и йїравом
у сусреїи оном коме йїредам.*

На крају је дошло до срећног препознавања човека и Бога и тај хаппи анд има за последицу спасење читаве природе, сваке твари („са браћом и травом“). Нежност обавија „мало стадо“ као глас ветра, као извор живоносне матице. То што у будућности треба да буде осмишљава све сада и овде,

за песника је та симбиоза једина нит коју не смемо прекинути. *Бої је дао моїућносїй їприроди кроз човека, коїа је даривао слободом, да їревазиїје смрїносїй живеїи у заїедници слободе, љубави с Боїом, кроз коју би и друїи људи и цела їприрода били у заїедници с Боїом и живели би вечно*²². Православље је свеспасавајућа вера која брине о свакоме, о свечему, а М. Павловић свој израз често пеображава у теолошки, космополитски, бринући о нама као духовник, свезнајући песник.

Централна песма ове збирке, како сматра Љ. Симовић, јесте *Метїаморфоза* (из пет делова, песама). Мотив Спаситеља овде има сатирично значење, или, пак, метафизичку вредност. Спев почиње смрћу краља, после које настаје вандализам и хаос. У град силази „закон планине“, почињу пљачке и убиства, ужас и страх, рађа се идеја о некоме ко „мора да суздије те гује из таме“, да спречи разорење човековог бића. У драматичној атмосфери ишчекивања Онога ко ће свему вратити смисао и спречити распад система у манихејском лудилу, појавиће се један самотник.

*Где су римске сїїраже?
Где Самарјани да їревију ране?
Самойїан човек иде кроз свој кланац
и наїїкриљује своја рамена
и одећа му се зари у анїеоској їїрамїи,
їїихої.*

Бескрајном тугом и самоћом обавијена је ова слика. Напуштен од људи, ходи путник долином суза, знајући да иде сопственој смрти у сусрет. Само анїеоски сјај његових хаљина прошара тмину безнађа. Он доноси знак за „свако телесно биће да може постати нетлено и препородно“ и еуфорично славље обузима изабрани народ. Он је доказ о постојању трансцедентног и треба својом крвљу то да „посвети и сажме“. Али, ниједно доброчинство не пролази некажњено.

*Прайїмо надљудски расїлейї:
крвници дирају нейїїрешиво баш њеїа
коїи је најближи боїу,*

*док му на сламчицу извлаче крв.
Ал їїо је већ друїа їрича.
И како му лобању бацїише їсима,*

22 Епископ Игнатије Мидић, „За један другачији начин живота“, у *Владика Иїнаїїије – десетїй їодина на їїрону браничевских ейїскоїа*, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац 2006, 131.

*њему који задржа разорење бића,
а они, йси, засјаше, одрицањем свєйи!*

После Спаситељеве смрти, натуралистички сирове и непатетичне, настало је глуво доба без светлости божанског озарења. Његово страдање није, нажалост, маси доказало ништа, јер „наша је тама онај непровидни мрак шуме“, говоре војници који се враћају из рата. Свет је постао „хладовина у надстрешници змијиног непца кад се бивша мудрост у отрове претвара“.

Није ли то већ стигло време паклених мука? Песник нам приказује зазорне оргије родосврнућа, убијање јунака, тријумф зла и ноћ наше цивилизације. У великој неизвесности лебди питање да ли је Богочовек страдао „да нас узвезди и прозрачи“ или да нам

*још слєйљи буге блуд са мајком,
још илувље и дездушњије очајање!*

Банализација узвишеног је чест манир песниковог боготражења. Пук тражи зајаву, самозаборав који води егзистенцијалној нигдини. Кокплексност човековог бића, међутим, тражи излаз из тог неподношљивог очајања, нихилизма.

Четврта песма почиње сликом празника, али то није светли празник, већ празник теофага. Набрекло је „месо полних удова и месо кћери“, набрекло је чак и „месо светаца у трулом сандуку“, и људи прождиру своје светитеље у *йом наоѝаком боѝослужењу*, како каже Љ. Симовић.

*йрудом са йридине
сазивају ийраче с мийраљезом
да йоједу исйоснике и скувају крсйаче.*

Инвертовано причешће је само увод у још страшнију сцену у којој војска, уместо да гине, шири „ноге богомајци“. И ту је, заиста, крај, ишчезнуће морала, ако је он уопште битан, али и свести. Крвави пир је канибалистичка гозба, травестира свету евхаристијску Тајну, зверски се подсмева сакраменту и детронизује све што је свето. Човек је на овај начин покидао сваку нит са Творцем, трансцедентним, он је „ослобођен“, али и лишен сваке наде.

Досйа је дивљашйва

чује се у петој песми *Мєйшаморфоза*. То је крик са самог дна, признање сопствене немоћи. Из тог положаја отвара се видик у ону другу могућност

– откривење. Страдање је, ипак, било путоказ у нову светлост.

*од свих звезда остијаје само једна
да сија изнад њланина на крову куле
и да се с оцем сунца надсунчава,
и та звезда у облику човека!*

Стигли смо до метаморфозе, човеколике звезде, до оног Христа који у нама обитава и не стида нас се. Он нас није напустио ни после смрти у телу, његовим васкрсењем поново смо постали људи. У поенти се високо уздиже вредност жртвовања, којим се поново успоставља заједница са Творцем (Оцем, родитељем). А куда ће отићи Син Божји, то нико не зна. Интелектуално сазнање је толико немоћно пред том тајном и може се потврдити само нашом вером и љубављу „будућим здрављем“. Остаје нам Његов бљесак и сјај.

Предстијава о зиушњавању свејлосији у нову њлоји, с њојујнином свејској стирадања и бола, али и с добром надом у ѡрејород – јасно одражава једно од основних уздања Павловића ѡесника, које ће надаље дивајти све ѡрејознајљивије, да би се најзад мојло именовајти као дуј човеков, ѡавловићевски ѡуј ка новом, ѡреображеном бићу²³, каже Злата Коцић у једном осврту на поезију М. Павловића.

*Звездани син се ѡвлачи у себе,
одлази ѡреко ѡустиње у чудном ѡравицу
у крајеве којих ѡросијором још није било,
ни у машији,
ѡри ѡом ѡјачава своју свејлосиј
коју нико не слави, а сви је јегу.
О ѡјим залојајима зависи смисао овоја дана
и све нам будуће здравље.*

Као што су на иконама вазда заједно, тако и М. Павловић ставља ученог Павла крај простог рибара Петра (ум и срце) као омаж пријатељству двојице апостола који постадоше темељи хришћанске вере. Прва је песма *Арјонауј из Тарса*, што је заправо метафора за Павла, апостола из Тарса. Занимљиво је поређење са аргонаутима, старогрчким јунацима (називаним тако по својој лађи Арго), који су се упутили на море да донесу златно руно. „Неко ми ставља ластина крилца у ѓеп и комад златне вуне“, каже наш

²³ Злата Коцић, „Миодраг Павловић – песник окупљања и кохезионих сила“, у *Књижевно дјело Миодраја Павловића*, Зборник радова са научног скупа „Пјесничка ријеч на извору Пиве“, Центар за културу Плужине 2005, 18.

песник у недвосмисленим асоцијацијама на ову митску причу. Аргонаут, још слободније, јесте биће из свемира, полубог пао с неба.

Већ у првим стиховима М. Павловић врши реминисценцију на знаменито виђење Господа које је Павле, тада чувени прогонитељ хришћана, имао на путу за Дамаск. Кренувши, наиме, да убије групу хришћана у овоме граду, он опази велико светло од кога ослепи, падне с коња и јави му се глас онога кога је желео да поништи, сатре са земље (*Савле, Савле, зашто ме прониш?*²⁴).

*Падох са коња у поножје сунца.
Промених срце лежећи на друму.
Трубе ми дувају у очи, мозак буја,
сад осћаје казна.
На дрог.*

У првом лицу Савле/Павле говори о свом преумљењу фантастично снажном симболиком „сунца“, Господа, кога је угледао при свом паду с коња (као аргонаут с неке друге планете). У том трену божанске епифаније Савле промени срце – ипостас, заправо, метонимијски, биће своје. Комплетно источњачко предање које је сведочио пада пред сунцем правде (Христ).

После овог сусрета Јеврејин Савле крштењем постаде Павле, и након повученог живота у пустињи, крену да проноси свим људима веру Христову. Познат је као највећи мисионар свих времена, његове стопе и данас боготворе Малом Азијом, Грчком и Римом.

*Журба, идем на пет–шест појтовања одједном.
У свако осиро засадим по један позив.*

Неуморни апостол стигао је у Рим као сужањ, мученик, да би ту био и погубљен мачем. Међутим, вера његова га спасава.

*Из оковрајника ми издија још једна лава;
у пресоницу улазим као двочовек.
Онај први ће изорети на златном руну.
Друи ће безболно да се одазове вајри.*

Смакнуту главу замениће друга, која издија као млада биљка и „двочовек“ Павле наставља свој живот у Христу, док ће онај први, смрти податан, изгорети у потрази за златним руном, илузијом једног паганског света. Како је велики песник Миодраг Павловић осећамо док нас језовито-ка-тарзична атмосфера његових пластично живих дијалога са божанским

обавија као копрена. Осећамо тада да није само његова бескрајна ерудиција узрок томе, већ људска тескоба, борба и тражење. Живи човек је предмет његове песничке и хришћанске емпатије, неки нови преобраћени Павле, неки нови покајани Петар.

Епски лик апостола Петра у песми *Виђење* осветљава песник кроз једну епизоду његове предсакралне биографије. Веома чврст, стамен у својој вери, Јеврејин Петар се строго придржавао Мојсијевих закона. То се односило и на забрану узимања одређеног меса (папкара и копитара). Но, Петар је сањао једном приликом све оне (забрањене) домаће и дивље животиње и птице како му се нуде с неба да их зготови за ручак и беше доведен у искушење. Тада му се јавио Господ, који је желео да га почасте, али Петар остаде при своме: *И видје небо оћворено и суд некакав їдје силази на њеїа, као велико їлаїно, завезан на жейири роїља и сїушїа се на земљу; У коме дијаху сва чейвороножна на земљи, и звјериње и дубине и їйиїце небеске. И їосїаде їлас к њему: усїани, Пеїре! їокољи и їоједи. А Пеїар рече: нийошїо, Госїоде! јер никад не једох шїо їоїано или нечисїо. И їле, їлас ойей к њему друїом: шїо је Бої очисїио їи не їоїани*²⁵.

Миодраг Павловић унутрашњим очима и ушима прати ово надмудривање. Не пропушта ниједан детаљ. Његов Петар је помало срдит на почетку песме.

*Доцкан је да се једу разна меса
шїо се на їлаїну сїушїају до крова
їде сїоје їейїао и Пеїар їоред коїарице.
Шїо ми сад нудиш храну їеофаїа
кад нисам више доїождеран?*

Кроз ово реторско питање назиремо решење Петрове енигме. Глад те-офага (богопрождрљивац) Петар је утолио у хришћанству, које апсорбује све глади и жеђи храном вечнога живота – Христом. Петао је симбол покајаног Петра и ово довођење у скоро синтагматску везу преузето је из чувене приче о одрицању Петровом.

Одлучивши да послуша Господа, иако „доцкан је стигло твоје одобрење да се не треба клонити хране“, он почиње дружење са многобошцима и постаје Христов проповедник, отворен и чист да у себе прими различитост и другост. *Бої мени їоказа да ниједноїа човјека не зовем їоїана или нечисїа*, каже Петар. *Заисїа видим да Бої не їледа ко је ко; Неїо у сваком*

народу који се боји њега и твори правду мио је њему²⁶. Хришћанство је космополитска религија, једина која се радује разликама и жели да се спасу сви, без обзира на боју коже, нацију, пол или било шта друго. Ова објава укида све поделе међу људима и прокламује велико братство целог човечанства.

*Не шраіам више за истином о јелу,
нису народи кужни, ни сйлейови звери,
сви су сйворени, йрани, черујани, звани,
и све их црви ко дудинке засйу,
виђење ово – весй је йамйивека:
нема изабраної народа, ни йрљавої соја!*

У овом апострофiranом и егзалтираном усклику осећамо дубоко унутрашње задовољство песника-човекољупца што је све, ипак, уређено како треба, што је Адамовом роду, без остатка, остављена шанса, једнака могућност за избављење од „црва“ који чекају да нас „ко дудинке заспу“. Воли наш песник да понекад буде шекспировски експлицитан и ироничан, али све је то зарад освешћивања учмалог, охолог и неутешног света. Иако је спреман да га сагледа објективно, он има велику дозу хришћанске љубави и песничког сентимента за тај свет и све у њему што је слабо и паду склоно.

Триптих *Песме о води* говори о томе како људи дочекују вест Јована Крститеља о доласку Христа. Догађа се нешто чудно, људи одбацују сваку помисао о Спаситељу. Ругају се и њему и његовом веснику.

*О, чуј йу дугалу у лейњој ноћи
како урла кроз комарце,
йодиже руку, йреји, зайим йада
као срушен во.
Пустйи ме да дремам, не йерај ме с балкона,
йророче йојрешни, све већ знам:
људи су йрешни, долази смицање светја –
йа шйа? ко ће йо да йромени?
Не дери се, не кунѝ, не деседи!*

Успаваног и гордог човека не може ништа да уздрма. „Долази смицање света – па шта?“ каже он. Ни апокалипса није довољно снажан стимуланс за буђење из тог „дремежа“ конформизма. Љубомир Симовић сматра да Христос у овој песми има значење које директно извире „из врло земаљског односа повлашћених и потлачених“. Властодршцима је страшније да се

одрекну својих повластица, него да пропадне свет. Стога они ућуткују Крститеља, покушавају да га подмите „пустићу те у ложницу курве“, нуде му „попутнину, мед“, позивају на двор, нуде лагодан посао вртлара, само да не ремети њихове позиције и једном већ устројени свет.

Овај отпор добру филозофски се може посматрати као страх од жртве, јер свака награда је скопчана са одрицањем и трпљењем. Такође, у питању може бити и савремена технолошка цивилизација, уверена у победу материје над духом, агресивна и пуна презира према оваквом атавизму. Песник М. Павловић слика свет из кога је прогнан сваки религиозни доживљај „у коме је човек ишчупан из космичке целине и насилно лишен вечног смисла и утехе“, мисли други његов тумач, Павле Зорић.

Из ђесничкој револџа ђројџив сила ђрофаносџи, ђројџив одесвећивања кулџа, мисџерије, релиџије и миџа, рађа се ђокрејџачка снаџа њејове ђоезије. Та ђодуна је инсџирисана веровањем да је ђудски живојџ чудо, једна врсџа свечаносџи која се манифесџује на нивоу риџуалној, а не ђуко свакодневно биџиисање²⁷.

*Средрн ђослужавник у шанџу ђлуџа
и каже џи одсечена ђлава:
Маран аџа!*

*Пре ће се ођросџиџи џелайџу
удараџ ђо враџу,
но џеџи џа ђсовка уџућена риди.*

Наставља М. Павловић десакрализацију новим контрастима и поређењима, не лиџи се ни да се подсмехне одсеченој глави Св. Јована, који мртав/жив вапи: *Маран аџа!* (Дођи, Господе!). Овде срећемо арамејски израз, који у зависности од начина читања може бити преведен и прошлим и будућим глаголским временом, као (Господ је дошао или Господ ће дођи). Ова тројака могућност у тумачењу древног текста није ништа друго до сједињење времена које доноси Христос, са којим је садашњост у ствари сећање на будућност. (*Сећање на бђдућносџ*, књига епископа Игнатија Мидића)

*И оданге већ џе ђрекорева ђлас,
вода ђрсџом указује на џе
иџио си од косџура ђеска начинио ђрсџен,
од ђророчке крви – скуџоџен рђџин!*

27 Павле Зорић, *Уђрожена свейџосџ*, Просвета, Београд 1997, 11.

Светина ће врло спремно дочекати Христа, с њим неће бити ни договора ни мита, завршиће распет на крсту. Рубин његове крви наслућује „погрешни“ пророк, „погрешне“ вере, јер изван благостања више ништа није потребно, ни религија срца ни религија ума. Супериорног човека на крају овог триптиха благо укорева истина живота.

*Сјај ѝровидан, зора,
сѝижу нове, тамне воде,
с њима барабар нек се људи воле
и враћају оном ко их шаље.*

Паймос (диптих) нас индиректно доводи у везу са Светим Јованом Богословом, апостолом и јеванђелистом, писцем последње библијске књиге, Откривења. Острво Патмос било је место Јовановог изгнанства, где је, верује се, написао најмистичније и најфантастичније своје дело – Откривење Јованово (аутор је и јеванђеља и три посланице). По неком пророчком следу догађаја, морао је М. Павловић својом поезијом стићи и до есхатона, завирити у почетак и крај свих ствари, као што је најмлађи и најмилији Христов ученик добио на дар ово чудесно виђење.

*Из жуѝої лимуна сунуће сумѝор.
Сломљени сѝубови удове ће дићи.
На њима скаредне жене*

*Из дорова ће ѝолетѝейѝи ужарене ѝѝице
и дивови ће ѝазѝѝѝи јадне океане.
Сѝусѝѝѝѝе се деве с месечевом ѝлавом
држећи оѝровну миѝру у руци
и с машицама врелим кренуће на наше очи.
О, и диље ће одвезаѝѝи своје аждаје.
Тако у ѝвојој књизи ѝише.*

Пред нама је алегорична слика Христове опорукe, велика кушања која ће наићи за Цркву и сваког верника на крају светске историје. У динамичној, готово дантеовској визији песниковој интерпретира се апокалиптична слика последње Христове борбе са силама зла, чији ће епилог бити „небески Јерусалим“, место вечног блаженства и пребивалиште праведника.

Песник полази од блиског, од жутих лимунова Патмоса који ће „сунути сумпор“, као што коњи четворице јахача из својих уста испуштају „огањ и дим и сумпор“. Веран иконографији, видеће ту и велику вавилонску блудницу под којом су „сломљени стубови“ царскога Рима, теку океани невинe крви, аждаје шире своје чељусти, куљају нечисте силе и страшне

звери из књиге са седам печата. *И показа се друји знак на небу, и ње, велика црвена аждаха, која имаше седам њлава, и десет ројова; и на њлавама њезинијем седам круна; И реј њезин одвуче ѡређину звијезда небескијех, и даци их на земљу*²⁸. Све је инвертовано у овим стиховима до голе нутрине, тако и питоми „пастирски пси“ скидају маске и показују „велике зубе“, јер ништа неће остати скривено за вечност и свака ће зверка оставити свој траг. Највећу пародију представља сцена крунисања лажнога цара (антихриста) „отровном митром“, као пандан голготском карневалу из Виа долороса и Његовом трновом венцу. Руља демона ће добити свог вођу, краља деструкције и анархије, који ће покушати да нам промени вид и урони у грех (смрт).

Победоносна битка Христова против звери завршава се бацањем немани у огњено сумпорно језеро, Анђео баца змаја у бездан, настаје општи потрес, крај света, Страшни суд. Пуно је замршености и комешања и у изворном тексту.

*Шестар у руци. Коса њи је сега.
Јелене видиш на друјој ѡланетји
како ѡушћјају ројове у васељену;
нишћја се неће десити живошњском друју,
сва је ѡошаси ућућене нама!
Реци још и ово: крај није крај краја,
на крају се оћварају кайије ѡрада
у чијој свейшћји нема више храма.*

Јован Богослов био је већ сед кад је правио тај круг шестаром, затварао космичку орбиту пред престолом Јагњета. Сам Господ проговара кроз њега и поручује нам да „крај није крај краја“, да ће доћи „ново небо и нова земља“, свети, Нови Јерусалим, у коме неће бити смрти, ни туге, ни бола. У вечној Литургији светлога Сиона преобразиће се наше земаљске хаљине у смарагд и сард. Све оно негативно задобија нове атрибуте, спасење неће заобићи ни природу (јелене), нити иједан део творевине. Отвориће се капије града (Нови Јерусалим), али више неће бити храма јер све је храм, храм је сам Господ Бог, неће бити ни светла јер светли сјај Божји.

У другој песми овог диптиха са општег плана прелази се на лични. Доминира тишина Патмоса у којој се „још боље виде потоња времена“. Богослов је и даље под присмотром царева, својих прогонитеља који су више пута покушали да га убију, изолован је, али не и сам.

*и сваке недеље из облака једна рука
сиће на руковање с њобом.
Нико не виде њој њосејти лика.*

Он има ту велику привилегију најприснијег личносног односа са Богом (руковање). Живи Бог га додирује у људскоме лику и песник М. Павловић попут врхунског теолога овде даје пластичну слику оприсутњеног и конкретизованог Бога, који је наш сапутник и сапатник, ђорави међу нама и у нама, учествује у нашим људским кореспонденцијама.

*Био си њанак младих, дршљан на доку сванућа,
сад имаш широка леђа њојућ законске њлоче
и њрса звучна ко њињијска ода,
рамена су њи сњена одваљена изнад Делфа.*

Песник прави још једну алузију на то да је Јован Богослов само инструмент Божјег провиђења, као што су свештенице Пителије из делфског храма у дожанском заносу изговарале неповезане речи које би свештеник касније формулисао у стихован одговор. Богослов је преузео прерогативе последњег, и повлашћеног пророка. Он је резонатор, рапсод и гласник велике Тајне о свршетку света. Будући век носи на својим „широким леђима“, а плоча закона која се овде спомиње, заправо је новозаветни закон Христом запечаћен, промена старозаветне визуре света. Стамен је попут истине која из њега проговара, иако има у тим визијама фантазмагоричних приказа који нам кадшто заличе на езотерију, јер су обавијени маглом тајанства, далеког и непојамног.

*И њоњен и њовлашћен си у врњу.
Прах мишица њвојих на Реч мирише.
Видео си њреображење
као сведок са њрчке сњране.
Краљ си безазленсњва.
Са драгом на длану. Теку њовор и језа.
Ти си њај који је чуо срце Млагожење.*

Евоцира песник целу сагу која је претходила Откривењу. Свети Јован Богослов био је сведок свих важнијих новозаветних догађаја: преображења Христовог, Тајне вечере, молитве на Маслинској гори, распећа, откривења. Пао је на њега и мрак Гетсиманског врта, видео је и сјај преображења и голготску муку и злато Новог Јерусалима. Основни његов симбол је књи-га, јер овај учени апостол је писао верно о свим чудима која га у славном животу задесише. Стога и каже М. Павловић како „прах мишица твојих

на Реч мирише“, истичући посебно кроз ову синестезију Реч–Логос, Бога Логоса, друго лице Свете Тројице, дожански смисао у тварима и речима. Управо та логосност људска налази најлепши израз у стиховима Миодрaгa Павловића, попут овог последњег, предивног. „Ти си тај који је чуо срце Младожење“, каже песник у највећем тронућу и одушевљењу овом светачком нежношћу. Како је суптилан овај загрљај вечности! Описује га Јован и у своме јеванђељу: *А један од ученика њејовијех, којеја Исус љубљаше, сјеђаше за ѿрпјезом на крилу Исусову. (...) А он леже на ѿрси Исусове и рече му: Госјоге! ко је ѿо?*²⁹

Чије срце ослушкује песник Миодрaг Павловић, на чије се то груди наслонио, па чује и види даље од нас. То срце (ипостас) требало би да обухвати све чежње, све боли и све наде света. Јер песник је своју поезију ставио у службу човека данашњице, хватајући се у коштац са његовим горућим проблемима, муком живљења, тугом грехопадне природе и слободом као суштинском одредницом бића. Савремени човек, индивидуа, располућен је између етике (поштовања закона, морала, нечињења зла) и онтологије (самог постојања) и вапи за другим човеком, Богочовеком, који ће му помоћи да превазиђе ту празнину и примити га у свој загрљај.

Миодрaг Павловић је не страни онтологије, његов лирски субјект је живи човек, од крви и меса, не мумија, он свакога дана распиње свога Христа, и хули, и уједа, лукавији од звери, али и пати и љуби Га оном љубављу пупчаног ткива које их везује. Та се веза код М. Павловића често кида и поново спаја. У његовим песмама има пуно инвокација, апострофа, узвика, дијалога са живим Богом у којима се траже одговори, утеха и спас за издајника, убицу, рањеника, за покајаног Петра, за преображеног Савла, за Крститељеву главу на послужавнику и Јованово Слово са Патмоса. *Павловић жели да напише активну, делотворну ѿесму, која се неће завршији у сојсјвеном есјейском савршенсјву. Њен садржај је данашњи ѿренујак људске исјорије, и она у ѿом ѿренујку неће да буде само мање или више лејо обликован ѿредмеј, већ извор мисаоних дејсјава, суд, сујројсјављање, сазнање и, кроз све ѿо, ѿмоћник у нашем ојредељењу*³⁰, каже Љ. Симовић, један од најсјајнијих тумача овог дела.

Миодрaг Павловић је уочио замку, тескобу егзистенције и покушава кроз један пресек библијског, митског, историјског и психолошког да „задржи разорење бића“ и врати човеку свест о себи. Треба сачувати тело (храм

29 Јн 13, 23. 25.

30 Љ. Симовић, „Битка на граници нестајања“, у *Велика скијија и друје ѿесме*, СКЗ, Београд 1972, 49.

Божји) и дух, који је од Духа Светога, јер се цео човек спасава, не утваре, не енергије и персонификације. Тек такав целовити и комплексни човек, опасан гордошћу, завишћу, похлепом, али и благошћу и милосрђем може у борбу против свеопштег хаоса и деструкције који нам прете. Песник је у процесу дијалектике, све се са свачим бори, мења, преображава, а понајвише ми сами, тлени и нетлени.

Он нам је показао велику таму која нас окружује и пронашао сапутнике са којима можемо до звезда. Ево метафоре из наслова збирке, како ћемо одредити који су *Светѝли и ѝамни ѝразници* кад је сваки празник славослов. Има, додуше, у Цркви и празника страдања, но, мислим да Миодраг Павловић упућује на нешто друго, на нашу креацију стварности и односа са божанским. Није то само трансценденција, неизрециво и невидљиво, то је и литургијска реалност и присуство живог Христа за нашом трпезом, на вечери, где је „Христос као један члан породице“³¹, како би рекао епископ Атанасије Јевтић.

Тај Христос треба да нас поведе у борбу против зла, јер нема ничег чвршћег и поузданијег од њега. Кроз свест о Богу Оцу, наду у Богомајку и уздање у откривење Спаситељево, човек се мора оснажен вратити себи. Тада му ни жртва неће тешко пасти, јер његов је задатак, ипак, да да смисао свему.

Светлост васкрсења највећим сјајем озарује ову књигу. Расклонио је песник тмину ништавила да би видео незалазно Сунце будућег века. Спајајући сва три времена, сва људска знања, Миодраг Павловић је на крају одбацио свој рацио и приклонио се надахнућу, које ће га довести до самог „срца Младожење“. И ту је крај, то је најсветлији празник који животом сведочимо, а ово је велика поезија и не може се тумачити ван библијског подтекста.

31 Епископ Атанасије Јевтић, „Људска личност и заједница у делу Ф. М. Достојевског“, у *Саборносѝ*, 3–4/XII, Епархија браничевска, Пожаревац 2006, 93.

Slavica Jovanović

High school – Požarevac

Biblical background in the Miodrag Pavlović's book *Light and Dark Holidays*

Miodrag Pavlović uncovers himself as a poet of great biblical experience in his grand poetic work, and his work has deep roots in orthodox christian tradition, and cannot be interpreted outside that context. In his book *Light and Dark Holidays* (1971) Miodrag Pavlović corresponds with the entire human heritage and experience contained in religion, psychology, myth and art in order to untie the crucial opposites of our existence in relation to the sublime, the divine and the human. The metaphors of Christ the Saviour and the Holy Mother of God dominate his work, acting as mediators between the man and God in daily dilemmas of their communication ranging from love to liberty, community, nature, humanity. Following the chronology of the New Testament, the poet takes us through the martyrdom of our human and Christi's drama to the light of the resurrection, which should „prevent the dissolution of being“. Through the process of dialectics and rebellion against the evil, in which we find our guide, Christ, through the awareness of God, Our Father and the hope in the Mother of God, Pavlović's lyrical subject disperses the darkness of nothingness and observes the ever-shining Sun of the future era.



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Branicevo – Pozarevac, Department of Education and Culture

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

Phone: +381 12 540635; **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)

Radovan Bigović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

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 (Faculty of Art, University of Niš)

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

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

Stojan Chilikov (Faculty of Orthodox Theology, University of Plovdiv, Kardjale)

Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

EDITORIAL ASSISTANTS

Aleksandar Đakovac (Christian Cultural Center, Belgrade)

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

Members of the *St John Chrysostom's Orthodox Theological Seminary*, Kragujevac

PRODUCTION EDITOR

Goran Ilić

POŽAREVAC 2007

