

Јеромонах др Атанасије Јевтић

Евхаристија у Источној Цркви^{*)}

Још на самом почетку овог нашег излагања треба да истакнемо да реч о Светој Евхаристији на Истоку означава пре свега **Литургију** Цркве, јер је у Источној Цркви Евхаристија одувек доживљавана и схватана као „**Божанствена Литургија**” (Λειτουργία), као заједничко јавно дело (ἔργον, праџа) црквеног народа Божјег у Христу. Другим речима, Евхаристија је на Истоку била незамислива, а и данас је то исто, ван и без **евхаристијског синаксиса**, или **сабрања**, ван Цркве као **заједнице** (κοινωνία), као Тела Христовог. Отуда Евхаристија на Истоку није схватана као једна од тајни у Цркви, него као тајна и откривење саме Цркве, тајна **сабрања** (συνάξις, σύνοδος, сабор), тајна **општења** или **заједнице** (κοινωνία) и тајна **јединства** Христа и Његове Цркве, Христа и верујућих као удова (чланова) Његовог богочовечанског Тела. Управо због овога је литургијско-евхаристијски живот одувек био оно главно у Источној Цркви, јер се у њему најбоље изражава **католичанска** природа и католичанско самосазнање Цркве. Благодарети баш Св. Евхаристији, која је на Истоку била и остала центар црквеног живота и извор богословља, на Истоку су се теологија јединства Цркве и историја јединства Цркве у потпуности поклапале. Увек је најпре долазио факт и догађај и доживљај евхаристијског (литургијског) живота Цркве, па је из њега онда извирала теологија о Цркви и њеној Евхаристији — Литургији.

I

Последња пасхална Вечера Христова са Својим ученицима није била само обредна јеврејска вечера, него и потпуно нова **Вечера Царства** Божјег: „Ево вам завештавам Царство, као што га је Отац мој мени завештао, да једете и пијете за трпезом мојом у Царству

^{*)} Предавање одржано на Екуменском симпозијуму у Марибору (23—26. септембра 1974. г.).

моме" (Лк. 22, 29—30). Вршење ове новозаветне Пасхалне Вечере Спаситељ је завештао Својим ученицима: „Ово чините у мој спомен" (Лк. 22, 19). На ове се речи надовезују и речи Апостола Павла у I Коринћанима 11, 26: „Јер кадгод једете овај хлеб и ову чашу пијете, смрт Господњу обзнањујете, докле не дође". Овај последњи Апостолов израз „докле не дође", као и многобројни други изрази из евхаристијских текстова Новог Завета и прве Цркве, указују на есхатолошки карактер саме Св. Евхаристије и њеног свршавања у историји народа Божјег, који је Црква Божја у Христу Исусу.

Карактеристично је, међутим, да Апостоли нису вршили Вечеру Христову, односно Евхаристију, све док на њих није сишао Дух Свети Утешитељ у дан Педесетнице, од када и почиње да се врши Евхаристија у Цркви као есхатолошка вечера народа Божјег у историји. Тек силаском Духа Светог у Цркву на дан Педесетнице почиње извршавање заповести Христове о вршењу Евхаристије у Његов спомен, због чега ће у Источној Цркви и бити толико неопходна и толико наглашена улога Духа Светог у Евхаристији и уопште у литургијском животу Цркве. Према опису у Делима и Посланицама Апостолским, особито у Посланицама Коринћанима, Евхаристија прве Цркве, евхаристијска **кинонија** (κοινωνία — I Кор. 10, 16) увек се налазила у контексту „**киноније Духа Светога**" (2 Кор. 13, 13). Јер Дух Свети је тај који актуализира Господа Христа за све верујуће у Цркви, пошто „нико не може назвати Исуса Господом осим у Духу Светом" (1 Кор. 12, 3; ср. 1 Јн. 4, 2), и пошто „сви се ми једним Духом крстисмо у једно тело (= Тело Христово, Црква), и сви се једним Духом напојисмо" (1 Кор. 12, 13). Једва да је и потребно овде потсећати на то да је целокупно дело Христово, целокупна икономија спасења, од оваплоћења до вазнесења, извршена силом и дејством Духа Светог, Кога је Христос зато и послао од Бога и излио на Цркву Своју (ср. Јн. 15, 26; Д. Ап. 2, 23) да Он као Утешитељ Цркве настави реализацију, актуализацију и конкретизацију Христовог дела у историји у свету. Зато се Дух Свети даје ученицима Христовим, силази у Цркву, крштава и учлањује у Тело Христово, раздаје харизме (благодатне дарове) за живот Цркве и сваког верујућег¹, тако да се целокупно Христово дело у Цркви врши само и једино „διὰ Πνεύματος Ἀγίου" (израз који увек стоји у контексту са изразом „ἐν χριστῷ"). Довољно је погледати само главе 10. — 14. прве Коринћанима, један дакле изразито евхаристијски контекст, па да се види колика је неопходност **молитвеног призивања** (ἐπικλήσις = епиклеза, призивање) ради благодатног силаска и присуства Духа Светога при вршењу Евхаристије у Цркви. (Отуда су несумњиво у праву они који у изразу 1 Кор. 14, 16: „εὐλογῆσθς ἐν Πνεύματι" виде уствари оно што ће се касније назвати епиклезом)². Јер целокупно спаситељно дело Христово, као што ре-

¹ Ср. Лк. 1, 35; Мт. 1, 18; 12, 18. 28. 32; I Тим. 3, 16; Јевр. 9, 14; I Петр. 3, 18; Јн. 20, 22; Д. Ап. 2, 33; Мт. 3, 11; 28, 19; Јн. 1, 33; Д. Ап. 1, 5; 11, 15—16; Тит. 3, 5; I Кор. 12, 4—13 и др. места.

² На пр. **Ј. Зизиулас**, *L'eucharistie: quelques aspects bibliques* (у серији *Eglises en dialogue: L'eucharistie*, изд. Mame, Paris 1970, № 12, р. 46). О епиклези би се могло говорити опширно, но за нас је овде важно да потсетимо да је њено присуство у Литургијама, и на Истоку и на Западу, од самог почетка несумњиво (о чему сведоче Св. Иринеј, Иполит, Јустин, Кирил Јерусалимски, Ва-

космо, актуализира се и реализује се тек **силаском** Духа Светога, зато **евхаристијска епиклеза** (тј. молитва мољења и призивања Духа Светога, које **мољење** уствари врши неизрециво сам Дух Свети у Цркви — Рм. 8, 15—16 и 26), има толико суштински значај у Православној Источној Цркви, тако да се сматра да без ове молитве и призива Св. Духа ни саме институционе речи Христове („Ово је тело моје...“) не претварају дарове Цркве, хлеб и вино, у **Дарове Божје** — Тело и Крв Христову³.

Због свега овога, вршење Св. Евхаристије у Источној Цркви никада није било само „**анамнеза**“ (ἀνάμνησις) Тајне Вечере Христове, меморијално **спомињање** („комеморација“ као код Калвиниста) или просто „**понављање**“ Христове Тајне Вечере у смислу **успомене** на Христову жртву, него актуализовање и литургијско присуство за нас у Цркви *hic et nunc* (овде и сада) целокупног дела Христовог укључујући и τὰ ἔσχατα, тј. и есхатолошку реалност (присутност и приопштивост) Царства Небеског: „Сећајући се ове спасоносне заповести (тј. „Ово чините у мој спомен“), и свега што је за нас учињено — крста, гроба, тридневног васкрсења, вазнесења на небо, седења с десне стране Оца, другог и славног доласка, Твоје од Твојих дарова Теби приносимо ради свих и за све..., и призивамо Те и молимо и преклињемо: **ниспошљи Духа Твога Светога** на нас и на ове свете дарове, и учини хлеб овај тело Христа Твога... и чашу ову крв Христа Твога, **претварајући их Духом Твојим Светим**, да буду нама који се причешћујемо на освећење душе, на отпуштење грехова, **на заједницу** (κοινωνία) **Духа Твога Светога**, на испуњење **Царства Небеског**“... итд. итд.⁴

О улози Духа Светога у Евхаристији Цркве на Истоку могло би се још доста говорити и то опширније. Ми смо овде хтели само да истакнемо чињеницу да, узето и историјски и богословски, Евхаристија у Цркви на Истоку, од самог почетка до данас, почиње да се врши и непрекидно се врши **силаском** Духа Светога на Цркву — „на нас и на предложене дарове“, тј. на верујући народ Божји окупљен **заједнички** (ἐπὶ τὸ αὐτό — Д. Ап. 2, 1. 44; 1 Кор. 11, 20) на молитву као **Црква**, као евхаристијски **синаксис** (сабрање), на челу са својим предстојатељем — епископом, који испред свих приноси Богу «дарове Његове свете Цркве».⁵ Јер од Свога вазнесења на небо, где „посредује за нас“ пред Оцем, Христос, иако је присутан у Цркви Својој

силије Велики, Јован Златоуст, Ј. Дамаскин, Н. Кавасила и други). Отсуство епиклезе у Литургији Римске Цркве у касније доба одраз је, по свој прилици, каснијег учења Латинске цркве о Духу Светоме (Filioque, институционализам итд.). Други Ватикански концил је покушао да тај недостатак некако исправи уношењем извесне епиклезе, али, нажалост, само испред институционалних речи у Литургији.

³ Ово је већ сасвим јасно код **Св. Василија Великог**, О Духу Светом, 27: „Речи **епиклезе** при претварању хлеба Св. Евхаристије и чаше благослова ко нам је од светих писмено оставио? Јер ми се не задовољавамо само оним што су Апостол или Јеванђеље споменули, него и пре и после тога говоримо друге речи које имају велику моћ за ову тајну, а које речи смо примили из неписаног учења“ (PG 29, 188).

⁴ Молитва анафоре (и епиклезе) у Литургији Св. Јована Златоуста.

⁵ Види **Св. Иполит**, Апостолско предање, 3 (издање **В. Botte**, La Tradition apostolique, „Sources Chrétiennes“, № 11, Paris 1968²).

у све дане до свршетка века⁶, не јавља се више нама „по телу” него у Духу; Дух Свети Га чини присутним у Евхаристији и Цркви као једном и једином Телу Његовом. Не „телу” Духа Светог, јер Црква свагда јесте и свагда остаје **Тело Христово**, али је Дух Свети оживотворитељ, надахнитељ, градитељ и обожитељ тога Христовог Тела, које је Црква. Наравно, у Цркви на Евхаристији преко Сина и Духа Светог присутан је и сам Бог Отац, јер је Црква дело све Свете Тројице, и православна источна Литургија (Евхаристија) има од самог почетка изразито **тријадолошки** карактер: све евхаристијске молитве и особито **анафора** обраћене су Богу Оцу, од Кога све долази, кроз Сина у Духу Светом, и ка Кома се све „узноси” (ἀναφέρει, отуда **анафора**). Источна Литургија зато и јесте **«благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа»**, тј. евхаристијско јављање и саопштавање (приопштавање, **причешће**) нама Тројичног Царства.

II

Већ у првим Црквама на Истоку видимо Св. Евхаристију као пројаву и откривење „Цркве Божје” у свету. Где се појављује назив Ἐκκλησία тамо се ради пре свега о **Евхаристији**, о евхаристијском **скупу** (синаксису) или **сабрању** свег мноштва верујућих (τὸ πλῆθος — (Д. Ап. 4, 32 и др.) на једно „исто место” ради „ломљења хлеба” (Д. Ап. 2, 46; 20, 7). Тако, на пример, већ само адресирање посланица Ап. Павла „Цркви Божјој која је у Коринту”, или у Солуну (1 Кор. 1, 1; 1 Сол. 1, 17) указује уствари на **евхаристијски** скуп верних у Коринту или Солуну, на коме се та посланица имала прочитати. Затим, употребљен назив „домаћа црква” (ἡ κατ' οἶκον Ἐκκλησία — Рм. 16, 5. 23; 1 Кор. 16, 19) односи се такође на евхаристијски скуп свих хришћана дотичног места у дому некога од истакнутих верујућих. Из овога јасно произилази да је самосазнање прве Цркве повезивало и поистовећивало **евхаристијску заједницу** (општину) са **Црквом Божјом**, те је евхаристијски **скуп** (Synaxis) верујућих једнога места уствари био „Црква Божја” у томе месту — „Црква Божја која је у Коринту”, или **«Црква Божја која борави»** (παροικεῖ, отуда: „парикија”) у дотичном месту, у **месној (локалној)** евхаристијској заједници народа Божјег у том месту⁷. Ово се јасно види у I посл. Коринћанима, гл. 10. — 14., а то је једна од највише евхаристијских и еклисиолошких посланица великог Апостола народа. Тако у I Кор. 14, 23 Ап. Павле говори хришћанима како треба да се понашају онда „када се састане **сва Црква заједно** (ἡ Ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό), тј. када се окупи на евхаристијски скуп ради учешћа у „Господњој Вечери”, као што исти Апостол вели и претходно у I Кор. 11, 18 — 20: „када се ви **сабирате у Цркву** . . . на једно исто место, да једете Вечеру Господњу”. Врло су значајни и за еклисиолошко самосазнање прве Цркве карак-

⁶ Мт. 28, 20. Ср. и Молитву пред причешћем у Златоустовој Литургији: „Ти који горе (на небу) са Оцем седиш, и овде си са нама невидљиво присутан . . .”

⁷ Овако значење израза Παροικεῖν, παροικία налазимо код **Св. Поликарпа** (Мартирион, наслов) **Иринеја** и **Евсевија** (Цркв. историја I, 1, 1; IV, 23, 1; V, 5, 8; 23, 1; 24, 9; VI, 19, 15; VII, 30, 17).

теристични овде употребљени изрази, јер они показују идентификовање локалне црквене заједнице са евхаристијским синаксистом. У сазнању, дакле Апостола Павла и првих хришћана Црква као **заједница** (κοινωνία, σύναξις) и **тело** (σῶμα) Христово поистовећује се са Евхаристијом као „**заједницом** (κοινωνία) **тела и крви** Христове”. О овом самосазнању и свести прве Цркве о себи такође нам сведоче и други текстови Ап. Павла, а тако исто и текстови Св. Игњатија Богоносца, из прве поапостолске генерације.

Тако у I Кор. 10, 16 — 17 вели Апостол: „Чаша благослова коју благосиљамо (тј. Евхаристија) није ли заједница (κοινωνία) крви Христове? Хлеб који ломимо није ли заједница (κοινωνία) тела Христовог? Јер је један хлеб, једно тело смо многи; јер се сви од једног хлеба причешћујемо”. У овом фундаменталном евхаристијско-еклисиолошком тексту Ап. Павла основна је истина та да „многи”, тј. **сви верујући**, сачињавају „**једно тело**” које се поистовећује са „**једним хлебом**” Евхаристије, којим се ови „многи” причешћују. Извор јединства верујућих са Христом и међусобно је „један хлеб” Св. Евхаристије, који је **тело Христово**, и причешћујући се њиме сви **сабрани** верни постају **Тело Христово** — Црква. Зато, понављајући за Ап. Павлом ову исту реалност и истину црквеног бића и живота, Св. Јован Златоуст у свом тумачењу каже: „Апостол као да се није задовољио речју „заједница” (κοινωνία) па је зато додао: „Јер је један хлеб, једно тело смо многи”, јер ми **јесмо само оно тело Христово**. Јер шта је хлеб? Тело Христово. А шта постају они који се причешћују (њиме)? Тело Христово; не многа тела, него **једно тело**. Јер као што је хлеб, који је састављен из многи зрна, уствари један, тако да се зрнење више не примећује, — иако је оно ту, али је разликовање невидљиво због сједињења —, тако се и ми **и међусобио и са Христом сједињујемо**. Јер се не храни један од једног, а други од другог тела, него сви од једног и истог; зато је Апостол и додао: Јер се сви од једног хлеба причешћујемо”⁸. Ово Златоустово тумачење о идентичности Цркве и Евхаристије у Христу уствари резимира све евхаристијско-еклисиолошко предање на Истоку до њега (Дидахи, Св. Игњатије, Источне Литургије, од којих је једну редиговао сам Златоуст), и оно бива извор и за византијско мистичко поистовећивање Цркве и Евхаристије (Св. Кирил Александријски, Св. Максим Исповедник, Никола Кавасила). Али вратимо се опет Апостолу Павлу и Светом Игњатију, тј. првом и другом веку Цркве на Истоку.

У напред споменутом месту I Коринћанима 14, 23: „када се сабере **сва Црква заједно**” (или тачније: »на једно исто место«), види се очигледно да се у апостолско време на евхаристијски скуп једнога места (у овом случају Коринта) окупљала **сва Црква** тога места, тј. **сви верујући** у Христа из тога места, заједно са својим старешинама, носиоцима благодатних дарова и служби у Цркви, и са свим народом црквеним. Исто ово правило окупљања **свих заједно** важи и за оно што се у то време називало „**домаћа Црква**”, јер је то, као што рекосмо, било назвање за евхаристијски скуп свих верујућих тога места (тј. **све Цркве** тога места) у **дому** једнога од верујућих. Према томе,

⁸ Омилија 24, 2 на I Коринћанима (PG 61, 200). Опширније о значењу овог веома важног места код Ап. Павла (I Кор. 10, 16—17) ми говоримо у нашој дисертацији: Еклисиологија Ап. Павла по Св. Златоусту (на грчком), Атина 1967.

и у овом случају је евхаристијски скуп био **један и јединствен** у сваком месту пошто је у себе укључивао „сву Цркву” (τὴν ὅλην Ἐκκλησίαν) = целокупну Цркву) Божју у том месту. То исто потврђују и толико често понављани изрази код Апостола: „заједно”, „на једно исто место”, „цела Црква”, „Црква Божја”, „једно тело”, „један хлеб” итд., или изрази Светог Игњатија: „једна Црква”, „једна Евхаристија”, „један епископ”, „један жртвеник” итд.⁹. Уосталом, ево неколико места из текстова Св. Игњатија у којима се очигледно види да су и у послеапостолско доба сви хришћани једнога места окупљали се на један и јединствени евхаристијски скуп у сваком месту, тако да се евхаристијско сабрање у том месту поистовећивало са **целокупном, „католичанском” Црквом Божјом**. Тако Св. Игњатије пише у Посланици Ефесцима: „Нека се нико не обмањује: ако неко није унутар жртвеника, тај се лишава хлеба Божјег. Јер ако молитва једног и двојице има толику моћ, колико већма има моћи молитва Епископа и **целе Цркве**” (Ефес. 5, 2). Или мало даље у истој Посланици: „Старајте се да се чешће **окупљате на Евхаристију** и на славу. Јер када се често састајете **на једном истом месту**, онда се руше силе Сатанине, и уништава се његова пагуба једнодушношћу ваше вере” (13, 1). Исто тако у Посланици Магнезијанцима (7, 2) вели Игњатије: „Сви долазите **заједно у један храм Божји, као једноме жртвенику, једноме Исусу Христу**”. Такође је веома карактеристично место из Посланице Филадельфијцима: „Старајте се **само о једној Евхаристији**, јер је **једно тело** Господа нашег Исуса Христа, и **једна је чаша** за сједињење крви Његове; **један је жртвеник**, као што је **један и Епископ**, и с њим презвитери (свештенство) и ђакони” (Филад. 4).

Као што се види из наведених места Св. Игњатија Евхаристија је у свакој локалној Цркви била једна и једина, и зато је она била принцип и центар и израз јединства те локалне, али потпуне, целосне Цркве Божје. Очигледна је, дакле, истина да се код Св. Игњатија потпуно поистовећује **Црква Божја** као Тело Христово и **евхаристијски скуп** верујућих једнога места окупљен око свога једнога **Епископа** и једнога жртвеника ради свршавања **једне Евхаристије**. Католичански, свецрквени карактер и значај Евхаристије за Цркву је очигледан. О том **католичанском** карактеру Евхаристије и еклисиолошким консеквенцама које произилазе из тога још јасније нам говори следеће карактеристично место из Игњатијеве Посланице Смирнској Цркви: „Сви **следујте Епископу** као Исус Христос Оцу, и презвитеријуму као Апостолима, а **ђаконе** поштујте као Божју заповест. Нико од оних који припадају Цркви нека не чини нешто без Епископа. Она **Евхаристија** нека се сматра сигурном која бива свршавана од Епископа, или коме он дозволи. **Тамо где се појави Епископ, тамо нека буде и сав народ** (τὸ πλῆθος), **као што тамо где је Исус Христос, тамо је и католичанска Црква** (ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία). Без Епископа није дозвољено нити крштавати, нити чинити агапе (вечере љубави)”. (Смирн. 8, 1 — 2). Ово место Св. Игњатија, епископа католичанске Цркве Божје у Антиохији, од фундаменталне је важности за схватање Евхаристије, тј. **литургијског скупа Цркве на Истоку** као јединственог акта про-

⁹ О свему овоме видети опширније у одличној студији Ј. Зизијулас-а: **Јединство Цркве у Евхаристији и у Епископу у прва три века (на грчком)**, Атина 1965.

јављивања и откривења целокупне, **католичанске**, Цркве Божје у свету и историји, и то на сваком месту где се истински верујући у Христа окупљају око свога Епископа и презвитера на евхаристијски синаксис да учествују у једном хлебу и чаши Христовог Тела и Крви, тј. да учествују у **Једном Христу** чије су они Тело. По Св. Игњатију, евхаристијска, дакле, општина, која у себе окупља све верујуће једнога места на челу са својим Епископом, који се као предстојатељ евхаристијског скупа јавља ту „на месту и у обличју Христа” (Магн. 6, 1; Ефес. 6, 1; Трал. 3, 1),^{9а} потпуно је идентична са целокупном „**католичанском Црквом**” сједињеном у Христу. Из наведеног места, или боље рећи сведочанства Игњатијевог о самосазнању прве Цркве, постаје јасно да **католичанска** (свецелосна, свеукупна) **Црква** Христова јесте уствари сва присутна у свакој евхаристијској општини или заједници верујућих свакога места, окупљених око свога Епископа на Евхаристију, и идентична је са њом. Епископ сваке такве локалне црквене заједнице, сваке помесне Цркве Божје, налази се ту усред свога народа, као предстојатељ и вршитељ Евхаристије, на „месту Божјем”, као жива „слика Христова”, и јединство верујућих око њега и са њим рефлектује и одражава јединство Цркве око Христа и у Христу. Како правилно примећује православни теолог Ј. Зизиулас, Свети Игњатије ту не прави разлику између јединства Цркве у Христу и јединства те исте локалне Цркве у Епископу, и то не у неком метафоричком значењу, него у мистичком смислу реалне идентификације¹⁰.

Из свега до сада реченога постаје јасно колики је значај имала Св. Евхаристија за Цркву на Истоку. Јер управо је Евхаристија Цркве та која свакој локалној Цркви верујућих придаје **католичански** карактер и католичанску **пуноћу**, чини је да је она „сва Црква”, „католичанска Црква” Божја у Христу Исусу. Ту истину, за Апостолом Павлом и Св. Игњатијем, понављаће и подвлачиће и Св. Ириней и Св. Кипријан и остали Св. Оци Цркве, тврдећи да у свакој месној епископалној евхаристијској заједници (а у првим вековима Евхаристију су свршавали увек Епископи, који су стајали на челу сваке локалне заједнице) налази се присутна сва **пуноћа Цркве** Божје у свету, сви дарови Духа Светога, сви плодови спасења Христовог, сви чланови Тела Христовог у том месту (епископ, клир, народ) — без обзира на националност, пол и узраст —, сва истина Еванђеља, сва вера и сва благодат, једном речју — целокупно дело и Тело Христа Богочовека. Зато је у овим временима на Истоку за све локалне епископалне Цркве употребљаван назив „католичанска Црква”, па

^{9а} Слично ће рећи нешто касније (V век) и Св. Исидор Пелусиот: „Епископ, који је обличје Христово, врши дело Његово” (Писма I, 136. PG 78, 272).

¹⁰ Ср. његов чланак *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise*, у часопису »ISTINA« (Paris), 1 (1969), 72. Српски превод видети у „ГЛАСНИК” СПЦ, 5 (1971). — Изузетно централно место Епископа у локалној Цркви остаће несмањено и касније када се, због умножења броја верујућих, појаве **парохије** (III—IV век), тј. више евхаристијских скупова у једном месту, на челу којих ће стајати презвитери (свештеници). Међутим, и тада ће презвитери и њихове **парохије** остати суштински зависни од Епископа као главе локалне Цркве. О појави парохије писали су Н. Афанасјев и Ј. Зизиулас, но оквири нашег предавања не допуштају нам детаљније третирање тог питања.

су често Цркве називане и у множини: „католичанске Цркве”.¹¹ Ова се појава на Истоку опажа и касније током дужег времена, и она има пресудни значај за **Екlesiологију** Источне Цркве, јер ће се иста на Истоку базирати управо на Евхаристији и евхаристијском схватању Цркве, или Цркава, по свету. Наравно, овде искрсава на површину једно друго питање. Наиме: ако су благодарећи Св. Евхаристији све локалне Цркве потпуне католичанске Цркве, шта је она са јединством Једне, Свете, Католичанске и Апостолске Цркве Христове у свету? Одговор на ово кључно питање за Цркву на Истоку био је и остао само један: то јединство се опет налази у тој истој Св. Евхаристији Цркве. Ево како.

III

Онако како је схваћена и доживљена Св. Евхаристија у првим Црквама на Истоку имала је и дала је следеће екlesiолошке последице за схватање јединства Цркве Христове у свету. Природа сваке локалне епископалне Цркве била је **евхаристијска** (евхаристична) и тиме **католичанска**, а то значи **кинонијска**, **општитељна** (комуникативна) са другим евхаристијским католичанским Црквама, које су све сједињене са **једним и истим Христом** у Евхаристији, јер се причешћују **једним и истим евхаристијским Хлебом** — Телом Његовим, и **једном и истом Чашом** — Крвљу Његовом. Јер јединство посвудних локалних католичанских Цркава у свету није могло бити и не може бити друго до **јединство** оног истог „Једног Хлеба” евхаристијског (1 Кор. 10, 17), тј. јединство **Једнога Христа**, Који је јуче, данас и довека исти на сваком месту и **цео** на сваком месту. Тако, као што је свака локална Црква, као заједница истински верујућих у Христа окупљених око свога Епископа на Евхаристију, собом јављала и откривала на оном месту и у оном моменту Тајну **целога Христа** (Totus Christus), тако су и све помесне католичанске Цркве у свом међусобном **евхаристијском општењу** и **евхаристијском јединству** тако исто јављале и откривале ту исту и јединствену Тајну **једнога** и **целога Христа**. Јер већ од самог почетка Хришћанства на Истоку постојала је не само свест и сазнање о јединству свих верујућих хришћана у свету (ср. Јн. 11, 52, где се вели да Христос умре „да расејану децу Божју сабере у једно”; или 1 Петр. 5, 9, где се говори о једном „братству у свету”; или она места из првохришћанских текстова где се хришћани називају „Нови Израил”, „трећи народ” итд), него је било присутно и врло јако самосазнање о јединству свих хришћанских заједница (локалних Цркава) по васељени, тј. да све локалне Цркве уствари сачињавају **једну Цркву** — „Католичанску Цркву по васељени”. Тако у „Мартирију Поликарповом” (половина 2. века) стоји сведочанство како се он молио за „**целу Католичанску Цркву по васељени**” (8, 1), а сам тај спис упућен је „свима по свим местима **парикијама** Свете и Католичанске Цркве”, где израз „парикије” озна-

¹¹ Ср. на пр. Св. Поликарп, Мартирион, 16, 2; Тертулијан, De Prescrip. haereticorum 26, 4; Кипријан Картагенски, Писмо 49, 2. 4; код Евсевија, Цркв. историја, passim; Григорије Богослов, Тестамент (PG 37, 389); Трулски Сабор, канон 59, итд.

чава помесне Цркве, епископалне евхаристијске заједнице у којима $\lambda\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\iota$ (= обитава, пребива, борави) Католичанска Црква Божја. То исто јединство посведочено је у евхаристијској молитви још старијег списка званог „Дидахи“, где се вели да се Црква на литургији молила: „Као што је овај хлеб био расут по горама, па кад је сабран постао је један, тако нека се сабере и Црква Твоја са крајева земље у Царство Твоје” (Дидахи, 9, 4).

Ово исто самосазнање о јединству свих локалних католичанских Цркава у једној и јединој Католичанској Цркви Божјој расејаној по свету (Св. Иринеј, *Contra haereses* I, 10) особито ће се јако пројавити при појави **сабора** и **саборског система** у Цркви (ср. Посланицу Антиохијског сабора 268. године, или Александријског сабора 319. године, која почиње речима: „Будући да је Католичанска по свим местима Црква **једно тело** ...”) ^{11a}. Одмах треба да кажемо да је управо појава сабора и саборског система у Цркви на Истоку била она црквена установа преко које се пројављивала и показивала евхаристијска природа јединства свих локалних епископалних Цркава. Јер, у суштини, сабори и нису ништа друго решавали и одлучивали него у крајњој линији питање **општења** или неопштења између Цркава, **општења** наравно у **Светој Евхаристији**, заједно са свим оним што то општење у себе укључује: општење у вери (и то правој вери — ортодоксији), општење у љубави, у крштењу, у светости живота, и у свим осталим даровима благодати Светога Духа.

Најранија појава сабора по Црквама датира већ од самог почетка тих Цркава и везана је управо за онај факт црквеног бића и живота који конституише локалну заједницу верних као потпуну, католичанску Цркву Божју у том месту, а то је — **избор и рукоположење Епископа**. Познато је најстарије црквено правило на Истоку (познато под именом „Апостолски канон” и као такво ушло је и у каноне Васељенских Сабора и у све канонске зборнике Источне Цркве), које собом одражава несумњиво најстарију апостолску праксу, по којој пракси **Епископа једне Цркве увек рукополажу Епископи околних Цркава**, ¹² сабрани у дотичном месту **на сабор**, и то управо на **евхаристијски сабор** или **синаксис**, тј. сабраних на Св. Литургију. О томе нам јасно сведочи „Апостолска Традиција” Светог Иполита и други древни текстови, а и сама пракса Православне Цркве на Истоку до данас. У споменутом Иполитовом „Апостолском Предању” се каже (§2) да су се сваки пут при избору Епископа у некој локалној Цркви окупљали околни Епископи и кандидата, изабраног од народа те локалне црквене заједнице, рукополагали за Епископа саслужујући притом са њим Свету Евхаристију. Ти окупљени на сабор Епископи никад нису рукополагали неког Епископа *in absoluto*, тј. без везе и независно од конкретне **Св. Евхаристије** и конкретне **евхаристијске заједнице**, него увек на **евхаристијском синаксису** (тј. на Св. Литургији), дакле на скупу и у присуству верујућег народа те локалне Цркве, **за коју се дотични Епископ и рукополаже**. Споменути Иполитов спис изричито каже (§3) да је епископска хиротонија бивала искључиво при свршавању Св. Евхаристије, зато да би ново-

^{11a} Види код **Евсевија**, Цркв. историја VII, 29—30; **Сократа**, Цркв. историја I, 6; **Теодорита**, Цркв. историја I, 3. Ср. и ВЕП 37, 122—123.

¹² Ср. каноне: Апостолски 1; Првог Васељ. Сабора 4; Антиохијског 19, итд.

постављени Епископ „приноси Богу дарове Његове свете Цркве”, тј. евхаристијске Дарове. Управо због овога је новорукоположени Епископ одмах заузимао место предстојатеља (тј. чиноначалствовао) на том евхаристијском сабрању и, уз саслужење свих, свршавао Св. Литургију, управо онако како то бива и до данас у Православним Црквама. Јер од апостолских времена до данас на Истоку Епископ се и поставља у Цркви зато „да приноси Богу дарове” (ср. Јевр. 5, 1), да свештенослужи Богу на челу евхаристијске заједнице и тиме да возглављује помесну католичанску Цркву, а да се онда кроз његово рукоположење, саслужење и уопште општење са околним Епископима та његова црквена заједница сједињује и општи (κοινωνεῖ = заједничари) са осталим помесним Црквама Божјим, почев пре свега од оних околних Цркава чији су га Епископи рукоположили и са којим је он од тада у непрекидном евхаристијском општењу и заједници. Ово је разлог због којег је и до данас у Православној Цркви епископско рукоположење, а и свако друго рукоположење (срдинација) у Цркви, неодвојиво од Свете Евхаристије, тј. искључиво се врши на Св. Литургији Цркве. Очигледно је дакле да је **јединство** Цркве Христове, како оне локалне са Епископом на челу тако и свих локалних епископалних Цркава Божјих између себе, неодољиво везано за **Свету Евхаристију**, у којој се и свака локална црквена заједница, вршећи преко свога Епископа евхаристијску литургију, и све православне црквене епископалне заједнице по свету, све локалне Цркве, општећи у једном и истом евхаристијском општењу, мистички идентификују са **Једним** и **јединим Христом** и мистички се поклапају у Њему као једно и неодољиво Тело Његово. Извор и центар јединства Цркве за црквено самосазнање на Истоку не може бити нико други и ништа друго него Св. Евхаристија, а то значи Христос.

Али, историја Цркве на Истоку показује да се јединство Цркве изражавало врло рано, а и данас се изражава, и у **јединству у вери**. Међутим, одмах треба да кажемо да и јединство у вери није туђе Светој Евхаристији, него и оно има исти евхаристијски карактер и поистовећује се са јединством у Евхаристији. Познато је у том погледу самосазнање древне Цркве изражено код Св. Иринеја: „**Наша вера сагласна је са Евхаристијом, и Евхаристија потврђује нашу веру**” (Contra haereses IV, 18, 5). Та узајамна повезаност праве, истините вере Цркве са Евхаристијом Цркве посведочена је и код Апостола и Апостолских ученика (Игњатије, Јустин, Иринеј), а то нам сведочи и пракса древне Цркве по којој су **символи**, тј. исповедања вере, врло рано били укључени у Литургију, као што је то и данас у источним Литургијама. Исповедања вере (символи) читана су при крштавању нових чланова Цркве и кроз то исповедање вере и крштење ступало се у евхаристијску заједницу, тј. Цркву и црквену Литургију. Без заједничког и **једнодушног** исповедања **једне и исте** истините — **православне** — вере није било могуће приступити евхаристијској заједници, тј. Цркви, и евхаристијском општењу, тј. причешћу. Зато је Црква на Истоку повела већ од самог почетка енергичну борбу против јереси и јеретике искључивала из своје заједнице, тј. из евхаристијског општења. Сабори који су почели да се састају поводом појаве разних јереси и јеретика (Сабори против Монтаниста у Малој

Азији око 160. године, Сабори крајем II и средином III века на Истоку, итд.), управо су имали тај исти циљ: заштиту праве вере и тиме заштиту и очување евхаристијског јединства међу правоверујућим верницима и правоверујућим заједницама, Црквама; или пак — отсецање и издвајање из црквеног евхаристијског општења оних који су то општење нарушавали својим нарушавањем праве и спасоносне вере (узајамно сагласне са Евхаристијом), чиме се рушило јединство Цркве. Јер је јединство Цркве: јединство Духа у свези мира, једно тело, један дух, један Господ, једна вера, једно крштење, једна Евхаристија, један Христос (Еф. 4, 3—6; Гал. 3, 27—28; I Кор. 12 глава; Игњатије; Иринеј, и др.). Окупљање Епископа на Саборе, као глава помесних евхаристијских заједница, ради констатовања њиховог **јединства у вери Христовој**, као што каже Св. Игњатије: „Епископи, постављени по крајевима земље, у вери су Исуса Христа” (Ефес. 3, 2), имало је евхаристијску основу и евхаристијски циљ. Наиме, сабор Епископа (и сами тим сабор Црква) бивао је видљиви израз њиховог узајамног признања и потврде, признања и потврде њиховог узајамног **општења у једној вери Христовој и у једном Телу Христовом, општења у једном Духу благодати и истине**. За оне пак који су кварили и извртали и самим тим разарали општу сагласност вере и **опште јединство**¹³ у Духу Светом и у Христу свих верујућих по Црквама и међу Црквама, сабори Епископа постајали су критеријум и суд који их је одлучивао од општења и заједнице у вери и у Св. Евхаристији, тј. од општења у **јединству Црква Божјих у свету**. Окупљени на сабор Епископи констатовали су пре свега своју идентичност у Христу, тј. идентичност својих Црква у апостолској вери (у ортодоксији) и идентичност у заједничарењу у истој Чаши и истом Хлебу Св. Евхаристије, а онда су, констатујући неидентичност појединаца, или чак целих заједница, исте одсецали и одбацивали од **заједничког општења**, а то значи искључивали их из Евхаристије, и тиме из Цркве, а тиме — из спасења. Тако се функција Сабора и уопште **синодалне** структуре и институције у Цркви и њеном животу у крајњој линији сводила на **констатовање и признавање** (тј. потврђивање или васпостављање ако је оно било прекинуто) заједничког општења у правој вери и Евхаристији, или се састојала у искључењу и одлучењу од истог оних који су нарушавали јединство Цркве, било да је то јединство у локалној католичанској Цркви или јединство међу католичанским Црквама по васељени.

Уствари, сам **сотириолошки** карактер Цркве, сама природа и циљ Цркве — **спасење људи у Христу**, — чинили су да се сав живот и делатност Цркве на Истоку одвија око Св. Евхаристије, свагда извирући из ње и увирући поново у њу. За самосазнање Цркве на Истоку без Евхаристије нема спасења, јер без Евхаристије нема Цркве, и зато свака манифестација бића и живота Цркве: у вери, у Духу Светом, у љубави, у благодати, у богослужењу, у локалној и надлокалној саборној организацији имала је на Истоку **евхаристијски карактер**. То

¹³ Карактеристични израз „**опште јединство Црква**” (τὴν κοινὴν ἐνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν) употребљен је у Црквеној историји **Евсевија Кесаријског** (V, 24, 9) баш за случај када је Римски епископ Виктор учинио извесне акте прогивне општем јединству Црква у вери и Евхаристији.

зато што је циљ целокупног домостроја (икономије) Божјег, **возглављење** (сједињење, »ἀνακεφαλαιώσις«) свих и свега у Христу и **испуњење** свих и свега Духом Божјим, а за Православни Исток је конкретни израз тог основног хришћанског веровања одувек била Св. Евхаристија Цркве или Света Литургија, последња **тајна** (μυστήριον) Цркве и њеног јединства Духом Светим у Христу с Богом.

У овом контексту треба схватити и свагдашње одбијање Православне Цркве на Истоку, од почетка до данас, да прихвати било какав „intercommunio“ са неправославним од ње одвојеним Црквама или хришћанским заједницама. Ово пре свега зато што **центар и највиши израз** јединства Цркве јесте Света Евхаристија, а то значи да евхаристијско јединство укључује у себе и свако друго јединство: у вери, у Духу Светом, у благодати, у љубави, у светости живота, у молитви (богослужењу), у саборној организацији и општем животу Цркве Божје у свету. Друго, што Евхаристија никада и никако не може бити **средство** сједињења и јединства хришћана, него увек и свагда — **циљ**, јер је Св. Евхаристија Цркве есхатолошко јављање **пуноће** Царства Божјег нама људима у свету и историји, јављање и оваплоћење последње **Тајне Божје** о свету и човеку — **Тајне Свецелог Христа** као Богочовека, као Цркве. Зато је православна Еклисиологија на Истоку одувек била **евхаристијска** (не „универзалистичка“, „римоцентрична“, или „екүменска“), јер је она христолошка, пневматолошка и богоцентрична, христоцентрична.¹⁴

IV

Требало би овде још проговорити, ма и у најкраћим цртама, и о томе како је на Истоку Св. Евхаристија била и остала центар целокупног црквеног живота, схватања и делатности. Јер за православни Исток природа саме Цркве је евхаристична, и сав њен живот и поглед на свет је евхаристичан, евхаристијски, литургијски. Нису узалуд Источни Оци свагда наглашавали да је Евхаристија „тајна над тајнама“, „завршетак и усавршење свих осталих тајана и свештенодејстава“, „печат и круна сваке божанске тајне“¹⁵. „Свршавање ове свете Тајне (тј. Евхаристије), вели Св. Јован Дамаскин, испуњава собом **целокупну** духовну и натприродну **икономију** (домострој) оваплоћења Бога Логоса“¹⁶. А по речима византијског литургичара Николаја Кавасиле: „Ради тога је Син Божји и дошао на земљу, и

¹⁴ За овакву Еклисиологију, каква је одувек била на Истоку, за питање првенства Римског епископа остаје једино простор административног, или тачније „канонског“, реда и поретка између помесних Цркава — патријаршија и патријараха — у општем организационом систему подједнако **католичанских** Цркава у свету. Притом, тај почасни поредак нипошто не задире у догматску природу самих Цркава и предпоставља, наравно, њихово јединство у вери, што код Римског епископа у односу на Источне патријархе није случај од 11. века па на овамо.

¹⁵ Ср. **Ареопагит**, О црквеној јерархији III, 1 (PG 4, 136); **Св. Максим Исповедник**, Мистагогија и Схолије на Ареопагита (PG 4 и 91); **Св. Григорије Палама** (PG 150, 766—7); **Симеон Солунски** (PG 155, 512).

¹⁶ О пречистом Телу, 2 (PG 95, 408).

жртвовао се, и умро, и установио жртвенике и свештенике и свако очишћење и све заповести и учења и поуке — да би нам ову Трпезу предложио и дао” за вечни живот наш у Њему.¹⁷

Света Евхаристија је центар црквеног живота пре свега зато што је она тајна сједињења и јединства најпре свих верних са Христом и међусобно, а затим и целокупне творевине Божје са Богом. Јер, сабирајући се на Св. Евхаристију и заједничарећи у Телу и Крви Христовој ми се сједињујемо са Господом и са Духом Његовим у „једно тело” и „један дух” (ср. Еф. 4, 4; I Кор. 6, 17) и постајемо „сүтелесници” (συσσώσιμοι) Христови и христоносци, заједничари Духа Светога и дуhoноски, причасници Божанске природе и богоноски (ср. Еф. 3, 6; Јевр. 6, 4; II Петр. 1, 4; Св. Игњатије; Св. Кирило Јерусалимски). Сједињење верних у Евхаристији кроз један Хлеб и једну Чашу (са вином и водом), осим тога што их сједињује у **једно тело**, Тело **Христово**, и у једну **заједницу Духа** Светога, како се каже у Литургији Св. Василија, оно их још сједињује и са свом **тварју**, са светом као **творевином** Божјом, чије су **првине** (хлеб и вино) принете у Евхаристији, и која је такође позвана у спасење и обожење у Христу, како је о томе говорио још Св. Иринеј. У ствари, православни поглед на свет и његово крајње назначење представља једну **евхаристијску визију** целокупне творевине Божје саздане зато да постане „тело Христово”, тело Оваплоћеног Бога. Свет је био створен као **твар**, као „материја” коју је човек требао да принесе Богу као **дар** и **захвалност** (реч εὐχαριστία и значи: **захвалност**) у једној универзалној „космичкој” Литургији. Али се човек понео **незахвално**, а то ће рећи **неевхаристијски**, и доживео пад — отпадање од Бога и разједињење, како са Богом тако и са Божјом творевином а тако исто и међусобно са другим људима. Тако је наступио „неевхаристијски живот човека у једном неевхаристијском свету”, по речима о. Александра Шмемана,¹⁸ тј. живот који није више евхаристијска **тајна** (сакрамент) и евхаристијска **заједница** човека са Богом и Његовом творевином. Ово дело, међутим, које није учинио Адам, учинио је Христос, и Црква Христова у Светој Евхаристији продужује да врши то богочовечанско дело Христово, као што се то види у Православној Литургији.

Од самог почетка Цркве на Истоку сав црквени живот био је сконцентрисан око Св. Евхаристије. Било да су то биле молитве и богослужења, заједничке **агапе** (вечере љубави) или сабрања празничног, социјалног или дисциплинарног карактера — све се свршавало у контексту и склопу Св. Евхаристије. Све свете тајне: крштење, миропомазање, покајање, брак и поготову рукоположење, свршаване су у саставу евхаристијског сабрања, у саставу Литургије. До које је мере прожет био Евхаристијом и евхаристијском свешћу сав црквени живот Православне Цркве на Истоку, — а он је то и до данас —, најбоље показује сам чин византијске Литургије и уопште визан-

¹⁷ Тумачење Литургије XXIX, 8 (издање S. Salaville, «Sources Chrétiennes», № 4, Paris 1967²).

¹⁸ Види његову изврсну књигу For the Life of the World (француски превод Pour la vie du monde, изд. «Desclée», Paris 1968, стр. 19). Отац А. Шмеман је иначе познат по својим многобројним делима из области православне Литургије и Еклисиологије, у којима развија православну литургијску визију света.

тијског богослужења. Наше православне богослужбене књиге (наравно не само књиге него све службе које се по њима врше), било да се ради о Служебнику, Великом Требнику, Типику, Октоиху, Минејима или Триоду, прожете су с врха до дна пасхалном евхаристијском тајном Христовом. Све и сва, сва твар и свако створење неба и земље, освећује се и приноси Богу као **дар захвалности** Цркве Његове, и на све се низводи очиститељна и теургичка благодат Духа Светог, са последњим циљем — да се све возглави и учлани у Тело Христа Богочовека и тако све обожи и охристи. ¹⁹

Кад је у питању Божанска Евхаристија, православни на Истоку потсећају увек и на то да, поред тога што је Св. Евхаристија **спасење** света и човека, она је истовремено и **суд** (κρίσις) свету и човеку. Заправо, баш зато што је спасење свету она је зато и суд над њим, јер је то тајна крсноваскрсне Пасхе Христове: суд над светом и спасење света, суд над грехом света и спасења света од греха и ђавола. Због овога је већ од најранијих апостолских времена Црква на Истоку имала сазнање о Св. Евхаристији да она може бити и **суд** нама ((κρίμα) код Ап. Павла — I Кор. 11, 29), суд и осуда ако недостојно у њој учествујемо и причешћујемо се (ср. I Кор. 11, 18—32). Отуда је врло рано заведена и тзв. пенитенцијална дисциплина у Цркви, и многи саборски канони решавали су ово питање учествовања или неучествовања у евхаристијском заједничком општењу и причешћивању, но ми о томе немамо овде времена ни простора да говоримо опширније. (Једино бисмо овде само узгред напоменули да у овом схватању Св. Евхаристије као **суда** треба тражити разлог пракси рећег причешћивања у каснијим раздобљима живота Православне Цркве).

Да кажемо, на крају, само неколико речи и о евхаристијском схватању **мисије** у Православној Цркви, како јеванђелске тако и социјалне. Мисионарска делатност Православних Цркава кроз векове и сумњиво је постојала, и мада је она у последњим вековима нешто мања, она ни до данас није престала. Но одмах треба истаћи да источно православно схватање мисије и мисионарства није исто као на Западу. Мисија Цркве на Истоку извире из евхаристијског опита и доживљаја Цркве, она је зато пре свега **сведочење**, сведочење о виђеном и доживљеном, сведочење о благодатном сједињењу у Христу са Богом живим и истинитим, препорођајном силом Духа Светога, свих људи и све твари, свега овоземаљског и небеског, свега временског и вечног; сведочење о Царству Божјем које није од овога света, али се јавља већ у овоме свету. Хришћани излазе са црквене Евхаристије у свет да у овом свету, који иако „у злу лежи“ ипак је творевина Божја, буду сведоци Крста и Васкрсења Христовог, сведоци аскетског подвига и пасхалног пута којим се остварује спасење света и човека; и још — сведоци педесетничког очиститељног и оживитељног силаска и присуства Духа Светог Утешитеља у Цркви у овом свету и историји. Једном речју, **сведоци Цркве** као „Тајне Божје“ у овом свету која је **Христос**, Који све у свему испуњава Собом и свим оним што Он јесте и што доноси и даје свету и људима. Што се пак тиче социјалне мисије и делатности Православне Цркве у овом свету,

¹⁹ Ову мисао особито свестрано развија у наше време **о. Јустин Поповић** у својим изданим и неизданим делима (Догматика, Човек и Богочовек, Тумачење Ап. Павла, Православна Црква и Екуменизам, и др.).

ми бисмо овде, због краткоће времена, само поновили о томе речи једног православног руског епископа наших дана: „Социјални програм Православне Цркве јесте њена Света Литургија”.

Да завршимо ово наше излагање о Св. Евхаристији или Литургији на Истоку речима православног богослова Хомјакова: „Само онај разуме Цркву, ко разуме њену Литургију”.²⁰

Zusammenfassung

Dr. Atanasije Jevtic

DIE EUCHARISTIE IN DER OSTKIRCHE

Schon von den ersten Tagen des Christentums ist die eucharistische Gemeinschaft, in der eine besondere Rolle des Hl. Geistes hervorgehoben wird, mit der Kirche verbunden und identisch. Die Kirche als Gemeinschaft und Leib Christi sowie die Eucharistie als »Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi« sind völlig identisch.

Dies bemerken wir auch bei den unmittelbaren Schülern der Apostel und ihren Nachfolgern im Osten. Die Einheit der Kirche ist in der Eucharistie und im Bischof als dem Vorsteher der Eucharistie und der lokalen oder der universalen Kirche. Nur durch die Eucharistie und durch den Bischof vereinigt sich das gläubige Gottesvolk mit Gott in Christus und zwar unter der Mitwirkung des Heiligen Geistes.

Die Erlösung der Menschen in der Kirche ist von der Teilnahme an der Eucharistie bedingt, deswegen also war es für einen Christen die grösste Kirchenstrafe die Ausschliessung von der Teilnahme an der Eucharistie. Das ganze Wirken der Kirchensynode (Sobor) hatte in letzter Linie einen eucharistischen Charakter: die Ausscheidung aus der Gemeinschaft oder die Wiederherstellung unterbrochener Beziehungen.

Die Frage des rechten Glaubens — Orthodoxie — war gerade so untrennbar mit der Eucharistie verbunden.

Die Eucharistie ist Zentrum der Kirche, des Lebens und der Tätigkeit der Kirche durch alle Zeitalter bis heute.

²⁰ Полное собрание сочинений, т. II, 24 (Москва 1900).

Др Лазар Милин

Утицај православне Цркве на духовну културу српског народа

Циљ Цркве

Спаситељ је једном приликом упоредио Царство небеско, или своју Цркву, са квасцем који жена стави у брашно док све не ускисне (Мт. 13, 33). Слика је ванредно јасна: Кад Црква са еванђелском науком уђе у један народ, она има циљ и задатак да сав живот тога народа: његово мишљење и осећање, његове обичаје и установе, његову етику и његову политику, његову социологију и економију, његову исхрану и одевање, кратко речено, целу народну душу и тело тога народа препороди, облагороди и освети Духом Светим, Духом Христовим, тако да и тај народ, као оно апостол Павле, може да каже: „Не живим више ја, него Христос живи у мени” (Гал. 2, 20).

Разуме се, то је само крајњи циљ, *идеал*, који се *ретко кад достигне*, чак и *кад је у питању појединац*, а камо ли цео народ. Ту се буквално у животу одражава Спаситељева прича о сејачу (Мт. 13, 4—24). Сејачево је да сеје, без обзира на чињеницу што неће свако зрно донети род сто од сто, него ће нека донети само шездесет посто, дуга само тридесет посто, а нека неће донети никакав плод. Или, да останемо при првој параболи: квасац ради, иако му се стално додају нове количине пресног брашна, и мада му спољашње околности много пута сметају у великој мери. Али, његов је циљ да цело тесто укисели.

Сходно тој параболи, и Српска црква, као огранак и изданак свеопште Христове васељенске православне Цркве, родивши се у српском народу, има циљ и задатак, постављен, разуме се, од самог Христа, да тај народ начини „учеником Христовим” (Мт. 28, 19), да га препороди Духом Светим, како је то учинио још Св. Сава, о коме тропар каже да је „отечество своје просветио и препородио Духом Светим”. Циљ овога чланка и није ништа друго, него да у кратким, управо грубим, потезима изложи сусрет Духа Светога и духа овога света, као и њихово дејство, на њиви која се зове српски народ. При томе ћемо у овом чланку узети у обзир само неколико аспеката из

духовне културе, коју поседује сваки народ на свој начин и у свом облику, истичући плодове и утицај православне цркве на појаву и развој те културе специјално у области певања и играња.

Како провести одмор

Човек проводи овоземаљски живот у раду и одмору. И једно и друго може да буде задахнуто или Духом Светим, или духом сатанским, духом „овога света”. А пошто је човекова природа огреховљена, пошто је кадра да носи у себи и благодат Божју и насртаје греха, то онда та два духа, иако немају међусобом ништа заједничко, могу каткад у животу да испреплићу своја дејства на човекову душу, па човек балансира између њих и личи на оно семе из еванђелске приче, које је, додуше, пало на плодну земљу, али ипак не донесе род сто посто. Ова ситуација се нарочито јасно испољава у области одмора, или забаве. Како човек да проведе време кад није на послу?

У молитви? У појању црквених богослужбених песама? Свакако! Али то је анђелски идеал. То постижу велики подвижници и светитељи, пустињаци, чији тропари почињу речима: „У пустињи житељ и у телу ангел”. Апостол саветује хришћанима да слободно време проведе говорећи један другоме „у псалмима, и химнама, и духовним песмама”, певајући Господу у срцу своме (Еф. 5, 19). И оно прво, то јест „у пустињи житељ” и ово друго, то јест појање химни и псалама, нашло је још како богату примену у српском народу. Српски народ је дао не само велики број мученика, него исто тако сразмерно велики број подвижника, пустињака, који су живеле веома строгим подвижничким животом. Дабоме, не може цео један народ отићи у пећине и пустиње да се подвизава примивши велику схиму. — То уосталом није ни заповест ни циљ Еванђеља. Али, тај светитељско-подвижнички начин живота огледа се врло јасно у великим постовима које масе српског народа, покрај свих секташко-модернистичких утицаја још и данас одржавају, и то чак строжије него што црквена правила то и захтевају. Тако на пример, у народу постоје и посебни постови које Црква не наређује (на пр. пост Св. Сави, Св. Петки, Св. Арханђелу). А и код оних постова које Црква наређује, народни типик је понекад строжији од црквеног. Тако, на пример, док за Усекованије, Крстовдан и Велики Четвртак црквени типик јасно каже да се тих дана пости на зејтину, народ пости на води. Разуме се, кад кажемо „народ”, тај израз не обухвата баш сваког Србина до последњег човека. Има још како много оних који су далеко од сваког поста и подвига.

Црквене песме

А што се тиче оног Апостоловог савета да време проводимо у певању псалама и песама духовних, ту је утицај Цркве на душу српског народа исто тако јасан, ако не још јаснији. Јер, српско црквено појање, иако често има византијску и чак сиријанску мелодијску основу, ипак се развило у један самосталан музички производ, и то веома високе музичке вредности. Ко од музички образованог света

познаје карловачко велико пјеније, или „Достојно јест” од Корнелија Станковића, као и друге његове композиције, па „Тебе одјејушчагосја”, „О како безаконоје сонмишче”, „Акатист”, „Статије”, Тебе Бога хвалим”, „Херувимску песму” и целу литургију” од Стевана Мокрањца, па „Иже херувими” глас четврти у хармонизацији Исидора Бајића, или Тихомира Остојића, па „Ликуј днес Сионе” и друге црквене композиције Бранка Цвејића, па „Иже херувими” осмог гласа као и друге црквене песме у хармонизацији Глише Бабовића, тај ће видети и осетити лепоту и уметничку вредност српског црквеног појања. А то појање је испевао српски народ! Напред споменути композитори су томе пјенију дали само свој лични уметнички израз, музичку хармонизацију. А народ је и без споменутих музичара то масовно певао вековима пре него што су се појавили споменути уметници.

Било је српских крајева у којима је народ познавао црквено појање боље него понеки богослов. Професор литургике на Богословском факултету у Београду, Лазар Мирковић, причао нам је једном на часу како је једног дана шетајући по пијаци у Сремским Карловцима чуо да неко пева сасвим тачно и правилно једну стихиру која се пева само једампут годишње, о празнику Свете Тројице. То је величанствена химна Светој Тројици од византијског цара Лава Мудрог, која почиње речима: „Приидите људије триипостасному Божеству поклонимсја” (Ходи, народе, да се поклонимо триличному Божанству). А ко је том приликом био певач? Један сељак из Ирига, који је донео своје трешње на пијацу па чекајући ретке купце, скраћује време певањем ове свете и божанствене песме! . . . И не само он. У црквеним гимназијама и препарандијама у Карловцима, Новом Саду, Сомбору и другим, црквено појање се толико неговало, да се за веселе карловачке ђаке, о којима постоји шаљива песма „Баци ђаволи”, у шали говорило да они чак и кад лумпују певају „Иже херувими”.

Из свога личног искуства писац ових редова наводи само неколико примера који такође сведоче о томе колико је црквено појање било продрло у народне масе. Као ђак основне школе, пролазећи кроз своје село од школе до куће, имао сам прилике много пута да чујем из појединих кућа да нека ткаља или везиља пева код куће црквене песме радећи свој посао. Често сам дошавши из школе затекао мајку и сестру где седе свака за својом машином, шију и певају „Ангел вопијаше . . .”, или „Достојно” или неку другу црквену песму. Једног раног пролећног дана 1936, г. кад сам се спремао за испит из догматике, чујем споља неку песму. Кад сам изишао из куће, приметим да на потоку седи девојка Смиља, плете чарапе и чува гушчиће, певајући „Благослови душе моја Господа”, и то по оном старом великом карловачком пјенију, које данас не знају ни многи богослови. Као студент присуствовао сам у своме селу на једној вечери. А где је вечера, ту треба да буде и песме. Домаћица је, уз пратњу свих присутних, певала божићну катавасију „Христос раждајетсја славите . . .”, и то све до краја. Присуствовао сам једном славском ручку. Домаћин, за кога сам мислио да не уме отпевати ни „Амин”, певао је уз пратњу гостију божићни причастен „Избављеније посла Господ људем својим” — песму која се у цркви пева само једанпут годишње, о Божићу . . .

Световне игре

Утицај Цркве осећа се не само на црквеном, богослужбеном појању, него, кад се мало боље обрати пажња, он се осећа и у световним песмама и играма. На томе терену „дух овога света“ има далеко веће могућности деловања и изражавања него на ма коме другом. Отуда постоји неко подсвесно мишљење да је читава та област, узета „ан блок“, потпуно за одбацивање и да је једном добром хришћанину она сасвим забрањена. Поједине секташке групе, као на пример назарени, тако и чине, па те песме и игре потпуно одбацују. Код њих нема ни световних песама ни световних игара.

Међутим, Православна Црква не стоји на томе гледишту. Нити је могућно, нити је потребно, нити је то еванђелски захтев, да се цео један народ, па чак и цело човечанство, затвори у „молчалницу“. Кроз човекову душу струје разна осећања, хтења, мишљења, запажања, и човек осећа неодољиву и неотклоњиву природну потребу да све то изрази. И игра и песма, како по ритму, тако по мелодији и тексту, најбоље су средство за то. Није, дакле, ни мудро ни могуће ставити све то на некакав индекс.

Да, али пошто је човекова природа грехољубива, то онда постоји веома жива и велика опасност да се та тежња човекова потпуно стави у службу греха, да буде грехом просто прожета, и да грех кроз њу прогута чак и онај део људске природе који је и после пада још остао добар. Црква, дакле, ипак нешто мора урадити, јер не може тај психички проблем човекове свакидашњице нити као целину одбацити, нити као целину прихватити онако неовејано и непречишћено. Нешто се, дакле, мора урадити. А шта? Па дејствовати на народну душу тако да она буде прожета хришћанским, еванђелским, моралним схватањима. Тог дејства се Црква латила, и оно је уродило плодом. Дабоме, опет не свуда и свакад подједнако, него сходно оној Спаситељевој причи о Сејачу. Тако у овој области народне песме и игре имамо читаву дугачку скалу утицаја Духа Христовог и духа овога света, као што између савршено беле и савршено црне боје постоји врло дугачка скала разних тонова сиве боје, која је, као што се зна, мешавина беле и црне у разним сразмерама. Најбоље ће бити да нам о томе говоре примери.

1) У хришћанству је чедност велика врлина. Због грехом ослабљене људске природе, та врлина услед блиских телесних додира може често да буде доведена у велико искушење. Ту треба тражити разлог што су српске народне игре, и не само српске него и осталих православних народа балканских, углавном разна кола. Игре по двоје веома су ретке, па и тада на великој просторној удаљености двоје партнера, као што је нарочито изразит случај са црногорским играњем у колу. Дешава се у понеким крајевима да чак и у самом колу играју одвојено момци и девојке, које се стиде да се помешају с момцима, или се хватају не за руке него за марамнице. Ако у неким српским крајевима, као на пример у Војводини, и има примера да се игра по двоје, то је очигледно утицај осталих народа западне културе. Па и у тим случајевима, кад се на пример игра „Келеруј“, „Маџарац“ или „Тодора“ и тада је растојање знатно веће, управо највеће могуће колико износи дужина руку, не саставља се тело уз тело као на

пример при каквој модерној окретној игри, рецимо танго, или „буги-вуги“, или „трокинг“. Кад су те окретне игре, тамо тридесетих година овога века, прешле из војвођанских села у мачванска, изазвале су велику саблазан и продирале су веома споро и тешко.

2) По учењу хришћанске догматике и етике човек је створен по слици Божјој. У томе се састоји његово високо достојанство које нипошто није исто што и охолост. То осећање достојанства је просто свест човека о високој вредности човекове личности. Међутим грех умањује то достојанство; сваки грех, па чак и свака неозбиљност. А српске народне игре (кола) макар биле и највеселије, као што су на пример „Бисерка коло“, „Жирино коло“, „Ужичко коло“, „Сарајевка“, „Сремско коло“ — да споменемо само нека — само су израз овоземаљске радости. А овоземаљска радост не само што није никакав грех, него она може да постоји само у чистом срцу које не мисли зла. — Пословица каже: „Ко пева зло не мисли“. — Зликовцу и тешком грешнику није стало ни до песме ни до игре, осим ако их употребљава као какву психичку дрогу да би угушио глас савести.

Но оно што даје још већу моралну вредност тим играма то је њихова озбиљност која ни у најмањој мери не умањује људско достојанство, тако да њих може да игра човек сваког узраста, ако му физичка кондиција дозвољава. Отуда Његош, кад описује радост Бадње Вечери у „Горском Вијеницу“, сматра сасвим природном и ни мало зазорном појавом, да се три „паса (поколења) у колу врте“. То јест, играју и унук и отац и деда. Али да се ту играо „палеглај“ или „ламбетвок“, или нека од модерних игара које у многome подсећају на грчење и бацакање некадашњих конвулзионера са гробља св. Медарда у Паризу (18 в.) или, *mutatis mutandis*, на оне „религиозне“ играче из почетка 15. века који су били преплавили Рајнску област помамно играјући, тако рећи до лудила, а све тобож у славу Божју, тада Његош свакако не би о томе писао са онолико топлога осећања и одобравања. На такво играње тешко да би се напустили и сами унуци, а камо ли оци. А дедови ни у ком случају, осим ако би пожелели да направе од себе циркус, то јест да своје чојство, јунаштво и достојанство сведу на нулу.

Тако, дакле, иако на први поглед изгледа да игре немају никакве везе са религијом, (што нарочито често наглашавају понеки крајње површни дописници наших дневних и вечерњих листова кад виде да свештеник учи омладину свирању и игрању, мислећи „великодушно“ да се цела слобода црквене активности мора свести само на „паки и паки“) ипак религија, која по самој својој природи прожима цео човеков психички живот, мора да остави блећег или јачег трага чак и у тој области која изгледа да не сме и не може имати са религијом баш никакве везе.

Певане песме — мелодија и садржина

Иста је таква ситуација и у области световног, не црквеног, певања. Иако те песме нису намењене богослужењу — далеко од тога! — ипак се у њима негде јаче негде слабије, негде директно негде индиректно, осећа утицај Православне Цркве, како мелодијски тако и садржајно.

Има народних песама у чијој мелодији и садржини не може да се примети никакав утицај Цркве. Таква је заправо огромна већина народних песама, нарочито кад је у питању мелодија.

Па ипак, иако су те нецрквене песме многобројне, има и таквих, народних песама чија је мелодија толико слична црквеној, да познавалац црквеног појања, ако има извежбано уво, може ту сличност сасвим лако приметити. Сватовац, „Забрину се лепог Јове мајка“, мелодијски се налази између кондака трећег гласа, „Дјева днес“, и блажена петог гласа, „Разбојник на крестје“. Песма „Долином се шетала девојчица млада“ својом мелодијом је прилично блиска мелодији Блажена четвртог гласа. Песме, „Ој девојко душо и румена ружо“, као и она друга, „Врати ми се мили драги“, свака на свој начин се врло много приближава светосавској химни „К небу главе подигните, Саву тамо угледајте“. Многи причасни, као на пример, „Око сердца“, „Господи услиши“, „Скажи ми Господи“, „Господи кто обитајет“ имају мелодије оног стила који ће касније, разуме се модификовано а не буквално, применити композитори старих градских песама. Кад је писац ових редова у једним сватовима са својим вршњацима певао песму Буре Јакшића „Кроз поноћ нему и густо грање“, омладина која ваљда није раније чула ту песму, дојурила је из друге собе да чује „црквене“ песме. А мелодија познате песме, „Ранила Милка славуја“ ваљда и није ништа друго, него развучена мелодија полијелејног псалма „Хвалите имја Господње“.

Исто тако и по садржају у многим песмама се опажа макар и најмањи, ма и најприкривенији утицај хришћанске етике, а неке су чак и по самој теми више религиозне, иако спадају у чисто световне песме. И овде ћемо пустити нека саме песме о себи говоре.

1) Преда мном је грамофонска плоча на којој дует Томовска-Манчевски певају македонску песму „Ајде слушај, слушај, калеш бре Анђо“. Лепој Анђи заљубљени Турчин нуди сва земаљска блага: да седи на чардаку и броји дукате, само нек се потурчи и пође за њега. А она га исмејава одговором: „Турски не разбирам, *вера не мењувам*“.

2) Кад нам Предраг Гојковић-Цуне са своје плоче пева: „Али-паша на Херцеговини, лијепа Мара у Бишћу бијаше“, тада и он и сви слушаоци мисле да имају посла са једном песмом пуном босанске еротике. И тај утисак није нетачан. Али има у њој нешто што, изгледа, ни певач ни слушаоци не примећују на први мах: та је песма дубоко обојадисана хришћанском конфесионалношћу, иако је одевена у муслиманску мелодију. Наиме, лепа Мара се овде налази у још тежој ситуацији него „калеш Анђа“. Турчин је био заљубљен у Анђу, али не и Анђа у њега, па јој је зато било сразмерно лако борити се само против среброљубља. Мара, међутим има да издржи тежу борбу са самом собом. Није само Али-паша заљубљен у њу, него и она у њега, и то смртно. Јер, ако се он другом ожени, она ће се — тако песма каже — отровати. Али, ако је он запроси, она ипак неће поћи за њега. Зашто? Па она је православна Српкиња и ако пође за њега, у том случају ваља јој се потурчити, дакле променити веру и нацију. А њој то не пада ни на крај памети.

Ко, дакле, сме рећи да у овом случају не постоји црквени утицај, иако се на први поглед не види?!

Разне друге теме песама

Теме народних песама су многобројне а мотиви појединих тема су врло различити. Далеко најчешће су изразито љубавне. Многе од њих су по садржини мешавина љубави и пркоса ћерке мајци против родитељске стеге, као што је песма „Мене мајка послала да наберем бостана“, у којој су карактеристичне речи: „Ја се мајке не бојим, с киме хоћу ја стојим“. А има их и стидљиво љубавних, као што је „Сарајево дивно мјесто“, „Овце чува Мара крај Мораве“, „Девојчица ружу брала“, „Јован Ружу кроз свиралу зове“, „Помрчина цијело село спава“, „Благо теби, цвијете каранфиле“, „Каранфиле, цвеће моје из баште“, „Милено, цвеће убаво“ и тд. Има их са мелодрамском садржином: „Седејфу мајка бућаше“, „Гором језде кићени сватови“, „Широко је лишће орово“, „Болна лежи Анђелија млада“. Има и чисто идиличних: „Анђелија воду лила“, „Осу се небо звездама“, „Јарко сунце одскочило, селе, жетва је“, „Тера чобан овчице преко једне речице“, „Под Авалом сви је знају“, „Фатише коло врањске девојке“ и тд. Има песама са социјалним темама, као на пример: „Што си, Лено на големо, кад ти ниси од колена?“, „Чија фрула нашим шором свира? — То је фрула сиромашног сина“, „Запјевала булбул птица“ — будући Кату да спрема дарове, а ова одговара: „Ја сам млада и сирота немам дарова...“ „Удала мес тара мајка, нисам ни знала“. Овамо долазе и све печалбарске песме, а свакако и песма „С оне стране Пливе гајтан трава расте“, где је описан бол момчета које у туђем крају чува туђе овце. Има и подругљиво комичних, као што је песма „Поранио Јованићу“, или „Рече чича да ме жени“. Најзад, има и родољубивих, надахнутих националним, каткад чисто националистичким духом. Не, није овде реч о песмама разних политичких покрета, које су испевали посебни песници и компоновали музички образовани композитори, као што су песме „Оро кликће“, „Радо иде Србин у војнике“, „Србијанци и Босанци“, „Бранкова жеља“, „Креће се лађа француска“ и друге. Не. Реч је баш о правим народним песмама којима је непознат аутор, а које су се у народу дуго певале и то масовно, било уз гусле у крајевима где су се гусле очувале — било као такозване „асталске“ песме које су такође у десетерцу само се два и два стиха сликују, а које су се певале у Војводини приликом домаћих весеља и прослава. Те су песме све од реда садржајно озбиљне, без икаквих саблажњивих сцена, слика и речи. У њима се обично опева каква трагедија, лична или национална, или се евоцира стара слава — а зна се ко је такве мисли сугерисао српској народној души. Има случајева где се баш и указује на православље, било што се оно индиректно, ћутке претпоставља, као на пример у једној песми која говори о томе како је поводом аустријског ултиматума Србији тадашњи краљ Петар I замолио руског православног цара Николаја II за помоћ и заштиту, а овај му је галантно обећава; било да се православље баш директно спомиње, као на пример у једној песми о Цару Лазару који „лежи у Врднику славном, а са српском круном православном“. Мелодија тих песама је прилично слична тропару шестог гласа.

Утицај еванђелске етике на певане народне песме нарочито постаје јасан кад се садржина старих народних песама упореди са но-

вим. Ни те старе песме нису свете ни побожне, али бар нису ни грешне. У њима се не слави име Божје — па оне су световне, а не црквене, богослужбене! — али се бар и не пркоси моралном закону. Оне су нежне како по садржини, тако и по мелодији. Осим напред цитираних, има доста таквих песама, као што је на пример „Јабука се ветру моли“, па „Јечам жњела Косовка девојка“, па из „Призренских филиграна“, „Развила се грана јоргована“, па из Мокрањчевих руковети: „Писаше ме, Стано мори, у низам да идем“, па даље: „Под брегом се јела разгранала“, „Дурмиторе, висока планино“, и још много других у којима не само што нема ничега ружног ни срамотног, него оне својом садржином и мелодијом делују на душу врло позитивно, како у психичком тако и у етичком смислу речи. Ако такве песме упоредимо са оним другим, лумперајским песмама, или како их је Звонко Богдан — сасвим тачно и искрено — на једној својој плочи назвао „старим бекријским песмама“ (као што су „Ја сам древна пијаница“, „Коцкарина прве класе то сам ја“, „Ја сам лола прве класе“, па онда оне баш скроз наскроз безобразне, са отворено баналним алузијама, као што су песме „Марамцу ја имам“ или она која чак и бећару мора натерати румен стида на лице, „Даварике“, која је доживела успон чак до београдског радија ако, дакле, те две групе песама упоредимо), онда тек видимо колики је био благотворан утицај црквеног духа и васпитања на народну музику. Наведимо само још два-три примера тога благотворног утицаја у песмама где би их човек најмање очекивао. То су песме: „Што град Смедерево?“, „Не лудуј Лело“, и „Колика је нојца“.

Развод брака је веома омиљена и честа тема у руским и мацарским романсама, као песмама некадашњег тамошњег племства. У српским народним песмама то је најређа тема. Постоји, ваљда, свега једна песма са тим мотивом: „Што град Смедерево ваздан затворено?“ А одговор гласи: „Мајка жени сина још му љуба жива. Мушко чедо има од седам година!“ — Дакле, то је таква реткост и толики скандал, да се православна Србија, згрозила над тим, а Смедерево у знак протеста затвара своје градске капије!

Песма, дакле није ни побожна, а камо ли црквена. Али је очигледно изникла из једног чисто православног схватања брака и живота.

У друге две песме такође нема ништа еванђелско, ништа хришћанско. То су просто два снажна излива чисто телесне љубави. У оној првој песми, сеоска лепотица Лела, девојка заносних очију и косе којом може да занесе памет момцима, силно је заљубљена, али драги јој не долази. Она, нестрпљива да дуго чека док се он не нагани да дође, а вероватно и притиснута сумњом да ће он можда отићи којој другој, хоће да се обезбеди. А чиме? Најсигурније ће то ићи враџбином, мађијом, чинима. Зато она спрам месечине по „тихој ноћи“ — како налаже врачарска техни а — прави чини. То је суштина и садржина песме.

Међутим песник (народни) јој саветује нека не лудује, нека се окани тих лудорија, јер ако чује село, биће бруке! Народни песник, дакле, на један благ начин осуђује Лелин поступак, напомињући јој

да је то у најмању руку срамота, а и излишно, јер драги њу воли, па ће јој и без њених враџбина ипак доћи, и повести је својој кући, узети је.

Дакле, Лела чини нешто срамотно! А са ког то етичког гледишта може Лела бити осуђена и исмејана? Једна „модерна“, „напредна“, „савремена“ девојка, рекла би: „А шта село има мени да замера и да ме срамоти због тога што ја желим да се састанем са својим драгим? Шта ту има за осуду и за срамоту? Ја нисам „малограђанка“ као Лела. Доле са тим „малограђанским“ предрасудама! Ја хоћу с њим да се састанем, макар и помоћу враџбина, ако већ не иде другачије!”

Да. Модерна девојка, васпитана у једном секуларизованом друштву, свакако би тако рекла. И тако оне и кажу кроз песме састављене у новије секуларизовано доба. Али тако не каже ни Лела, ни још мање народни песник који је и измислио целу ову ситуацију. Не, није ту у питању никаква „малограђанштина“, јер и Лела и њен песник су људи са села, из народа, људи који живе и мисле патријархалним моралом. А нико не може порећи веома тесну везу патријархалног и хришћанског моралног схватања! Ако се Лелин поступак — сматра срамотним, то је само са гледишта хришћанске етике. Према томе, позадина ове песме је ипак хришћанска, ма колико да у садржини саме песме одсуствују еванђелски и побожни мотиви.

Слична је ситуација и у оној другој песми, „Колика је нојца“. Мотив песме: Младић, до изнемоглости заљубљен у лепу Шану, јадикuje како му Шанина „лепотиња“ стално излази пред очи и целе ноћи због тога не може да спава („Лепотиња твоја, Шано, не да ми да спијем“).

Мотив, као што се види, типично земаљски. Ничега ту нема од некакве небочежњивости и побожности. Човек се просто разболео од љубави и јадикuje без икакве помисли и наде на некакву небеску помоћ.

Па, ипак! Зашто он то страдање трпи? Зашто не оде код Шане и не придобије је за себе, макар силом, као што чине многи од данашњих стварних (а не само поетских) насилника и напасника? Или, ако га од тога не задржава никакав стид од света, зашто не поступи као онај младић из модерне забавне песме који јавно, пред целим светом, изјављује: „И сутра опет тачно у два, пред твојом школом чекаћу ја“. — тако да ће цео свет „завидети њиховој срећи“ кад он ту пред школом, на сред улице, на очиглед целог света и свих пролазника, буде грлио и љубио ученицу, кад ова изиђе из школе?! Зашто, дакле не поступи тако?

Зашто? — Свакако зато, што и он и Шана имају хришћанско васпитање па знају оно што не зна, или неће да зна, модерни младић и девојка, да љубав и блуд нису исто. Љубав је психо-физичко стање човека које извире из човекове природе овакве каква је, и то психички нужно, не питајући своју жртву за пристанак. Она изненада наиђе и изненада прође, као каква болест. Кад песник у песми каже „Болујем ја, болујеш ти, болујемо од љубави“, онда то — уколико је искрено речено — није никаква метафора, него баш стварно стање ствари,

једна свакидашња чињеница: „болест” кроз коју човекова природа незаобилазно мора да прође. И због тога таквог „болесника” ни Бог ни паметни људи неће осуђивати. Али та болест није исто што и блуд. Она га чак чини до извесне мере имуним за блуд, што се види не само из стварног стања да осећање љубави укључује у себи и верност, него то долази баш и до израза у самим песмама, као што је, на пример „Ах, кад тебе љубит не смем, другу љубит нећу ја”, као и многим другим песмама сличног мотива. А такав став према љубави и блуду је чисто хришћански. И у томе се састоји хришћански елеменат цитира- не песме о лепој Шани, песме која — признајемо — нема у својој садржини апсолутно ничег богомољачког, али која при једној дубљој анализи ипак показује своју хришћанску позадину и основу, на којој је једино и могла да се појави. Јер, на нехришћанском терену је таква тема непозната. На нехришћанском терену она гласи: „Добијамо без новаца девојачких пољубаца, па зашто да се женимо”!

Један промашен циљ

На хришћанском Западу је честа појава да се савремени хипи и поп-музика уводи у цркве. Свакако са циљем да се омладина придобије за цркву. Тај је метод крајње ризичан. Не може се Бог славити како било и чиме било! Нешто слично се десило и код нас Срба после првог светског рата. Тада се свом снагом био размахоа богомољачки покрет који је имао за циљ препород Цркве. Душа тога покрета био је владика Николај, који је имао ванредно лепих духовних песама скупљених у „Духовној лири”. Међутим, нико се није дао на посао да створи мелодије које би одговарале тексту тих дивних духовних песама, него се пошло скроз погрешним путем: ове тако дивне духовне песме певане су на мелодије најбаналнијих народних песама. Тако, на пример, слушао сам песму: „Богомати ко воштана свећа бледа, гледа свог сина висећа”, певану на мелодију: „Варала ме једна цура млада, гаравуша из Новог Сада”. Песму „Ево Господа с војскама иде, сви грешни људи да се застиде” певали су на мелодију „Баурко мила”, и тако редом. Ефекат је био поразан. Многи и многи људи, па и писац ових редова, нису могли да слушају побожне песме на тако непобожне мелодије. Уосталом, ко се ма и најмање разуме у музику, увидеће бесмисленост тога покушаја. Замислите како би изгледала опера „Фауст” кад би се њени текстови певали на арију Кецала из „Продане невесте”! Или, како би изгледао „Борис Годунов” у мелодијама „Травијате”! Такву бесмислицу ниједан музичар не би учинио. А примена чисто световних мелодија, чак и оних баналних песама, у духовне сврхе значи нешто још далеко горе него Борису Годунову дати мелодију Кецала.

Та пракса, дакле, не води жељеноме циљу и треба је потпуно напустити.

Неколико завршних мисли

Човеков психичко-етички живот има необично дугачко степениште разних квалитета којима се креће. Он се креће од раја до

пакла, од Бога до Сатане, и натраг, и опет натраг, и ко зна колико се то пута у животу понови! А сваки човек је по природи макар мало уметник. Макар толико колико жели и осећа неодољиву потребу да како-тако, лепше или лошије, вешто или невешто, изрази своја осећања кроз песму, мелодију и ритам телесних покрета. Да, да, *и ритам телесних покрета!* Јер, не заборавимо да има религија у којима постоји религиозно играње, и да се чак и у православном црквеном песништву спомиње играње од радости. Има појединих празничних стихира у којима песник позива верне: „взиграјте”. „И ви гори и холми, *возиграјте* со нами” — певамо у једној духовној божихној песми. А у ускршњем канону једна песма гласи: „Смерти празнујем умершвљеније, адово разрушеније, иногo житија вјечногo начало, и *играјушче* поем виновнагo...” И што је нарочито интересно, чак и мелодија ове ускршње песме (пореклом византијска) има такав жив и радостан такт да човеку пред очима створи слику радосне деце која су се ухватила у круг и певајући по такту, окрећу се, и играју. А библијска је истина да је и сам пророк Давид играо (религиозно) пред ковчегом Завета (2. Сам. 6, 14), о чему спомиње и једна песма већ цитираног ускршњег канона („Богоотец убо Давид пред сјенним ковчегом скакаше играја...”). Па као што у игрању може бити разних нијанси, од светог играња Давидовог до „сквернагo пљасанија” Иродијадине кћери, чија су имитација чочек и разне „савремене”, „модерне” игре, тако је то и у певању. И ту имамо разне скале, од светих богослужбених песама, па преко побожних духовних песама које нису литургијске, прелазимо на обичне световне у којима такође постоје разни степени благочестивости, односно злочестивости, или грехољубља, о чему сведоче напред наведени примери. Дабоме, то нису једини примери који би се могли навести. Има их много.

Не треба прећутати чињеницу да има такође врло много песама у које Црква није успела ни најмање да убаци еванђелски дух и схватања. Неке од песама су такође поменуће, иако ни издалека не све. Али, треба нагласити да те раскалашне песме, са грешном садржином, грешном тенденцијом и непристојним алузијама, па каткад чак и баналним речима, углавном нису народне, него „уметничке”. Између два светска рата те лоше песме су почеле да узимају маха и да се често певају и свирају по кафанама, по вашарима и пијанкама. Но када је Радио-Београд почео са емитовањем свога програма, те су песме врло брзо потиснуте и уступише место веома лепим народним песмама које су емитоване преко радија, и народ их је често и радо певао. После другог светског рата радио-емисије народних песама у стилу Народног оркестра В. П. Царевца, или тамбурашког оркестра, биле су једно дуже време врло лепе и благотворне, док у последње време нису уступиле место новим тобож народним песмама које и по садржини и по музичкој вредности стоје дубоко испод правих народних песама. Стручна критика, чак и преко телевизије, прогласила их је за шунд. Ни у њиховој садржини ни у мелодији не примећује се ни најмањи утицај Цркве. Чак се врло опрезно избегава да се игде спомене име Божје које се у старим народним песмама спомињало врло често.

Добар познавалац Еванђеља неће се чудити што је то тако, иако га сама та чињеница може ожалостити. Увек је било и увек ће бити много оних „који иду широким путем” (Мат. 7, 13). Свет је такав. Кад би био друкчији, онда Христове параболе о сејачу, и она о пшеници и кукољу (Мт. 13, 18—23; 24—30) не би биле тачне. Али Црква је ипак ту, да као какав стални квасац прожима пресно тесто људске грехољубивости.

Summary

Dr. Lazar Milin

THE INFLUENCE OF THE ORTHODOX CHURCH ON THE SPIRITUAL CULTURE OF THE SERBIAN PEOPLE

In this article the author speaks of the influence of the Serbian Church on the spiritual culture of the Serbian people, paying close attention to how this Church influence has effected the development of folklore in the Serbian people, especially in the realm of dancing and singing.

In the introduction the author speaks of the effect of the Church in general on the spirit, not only of individuals, but of the nation as a whole, and in explaining this effect he uses the Saviour's parable of the yeast in the dough and of the seeds and the sower. Just as the goal of the yeast is to permeate the entire dough, so the goal of the Church is to transfigure with the Holy Spirit the entire spiritual and economic life of the nation in which it acts. Furthermore, just as the sower's seeds will not always bring forth fruit one hundred per cent, and sometimes might bear none at all (Matt. 13, 4—24. 33) so the action of the Church in every nation, including the Serbian nation, has different results.

Further on the author illustrates this with the following examples:

a) Dancing should be in harmony with the gravity and dignity of man. It should never destroy either chastity or sense of shame, in other words, it must not be disgraceful. For that reason the Serbian »kolo«, apart from all its gaiety, is still dignified and does not degrade the gravity of man nor offends his feeling of shame as in the case with many modern dances.

b) As far as songs are concerned, here exists an entire scale from the greatest Church influence to the least, indeed to the point where there is none at all. The author introduces examples of those who sometimes in their spare time sing pure Church songs, liturgical hymns, then the influence of Church tunes on the tunes of folk songs, and in the same way the influence of the Christian ethics on the contents of those songs, and puts forth other examples of songs in which at first view this influence is not noticed at all, but when they are deeper analysed and compared with songs of secular times, then it is seen that even in them the influence of the Church is far greater than would perhaps be expected.

Прот. Александар Шмеман

У трагању за коријењем америчке буре

— Неколико мисли о аутокефалији, црквеном предању
и еклисиологији* —

— „Зато одбаците лаж, и говорите истину
сваки са својим ближњим; јер смо уди један дру-
гоме” (Еф. 4, 25).

Бура, изазвана „аутокефалијом” Православне Цркве у Америци, вјероватно да је једна од најзначајнијих духовних криза православне црквене историје последњих стољећа. Или, тачније, она би могла постати значајним догађајем ако би они који су у њој умијешани захтјели да је приме као непоновљиву могућност за разматрање и рјешење црквене збрке пред којом су православни и сувише дуго затварали очи. Јер Америка је наједном постала средиште пажње православних и средиште разбуктавања страсти, управо зато што је стање Православља у Америци, будући најочевиднијом посљедицом те збрке, морало прије или послје да октрије стварну суштину и дубину те уистину свеправославне кризе.

* Овај чланак је прво штампан на енглеском језику у St. Vladimir's Theological Quarterly, № 1/2, 1971, а потом на руском у „Вестник Рус. Зап. — Европског Патр. Екзархата, № 75—76, 1971, одакле је извршен овај превод на српски. У њему о. Шмеман, у име призивања и исконског послања Цркве, а по поводу искрслих проблема у православној Диаспори, поставља неколико судбоносних питања која траже одговоре. Човјек се може слагати или не слагати са пишчевим објашњењем канонских „слојева” православног предања и благовременошћу проглашења Америчке Цркве, но не може порећи истинитост његовог става: на испиту савременог доба може издржати и опстати само оно **што је стварно Црква**, која је, с друге стране, дужна да разоткрије свијету сву пуноћу своје спаситељне истине, — ако не жели да изда своје призивање и своје исконско послање. У том погледу Шмеманов чланак је изазов православног богословља и то од огромне важности. Превидети га — значило би затворити очи пред стварним црквеним проблемима од чијег решења зависи будућност самог Православља, и у њему будућност овога свијета (Прим. превод.).

— Превод оца јеромонаха др Амфилохија Радовића.

Не треба много ријечи да се опише то стање у Америци. Године 1970. Православље у Америци је показивало следећу слику: двије грчке јурисдикције, три руске, двије српске, двије антиохијске, двије румунске, двије бугарске, двије албанске, три украјинске, једна карпаторуска и неколико мањих група које нећемо набрајати да не би слику правили сложенијом. Унутар националних поддеоба свака група је сматрала себе једином канонском, не признавајући остале. Што се тиче критерија каноничности и они су били такође веома разноврсни. Неке групе су видјеле тај критериј у зависности од Мајке Цркве, друге, слично карпаторуској епархији, не будући у стању да се позову на било коју Мајку Цркву, видјеле су га у „признању” од стране Васељенског Патријарха, треће пак у разним другим критеријима „прејемства” и „законитости”. Неке од тих „јурисдикција” су улазиле — а друге нијесу — у „Стални Синод православних епископа”, незванични добровољни савез, створен за обједињавање Православља у Новом Свијету, који, међутим, за десет година свога постојања није чак постигао ни сагласност односно општих принципа тога обједињавања. То изузетно и без преседана стање продужавало је да постоји у току неколико десетина година. Но још више поражава факат што оно уопште није изазивало било какво беспокојство у Цркви, бар у њеним званичним круговима. Изгледа да нико није примјећивао, или није хтјео признати, да је Православље у Америци постало одрицање на дјелу свега онога што су учени православни претставници на екуменским скуповима у исто време проглашавали као „суштину” Православља, истините Цркве, Una Sancta. Увјерен сам да ће за будуће историчаре то „стање у Америци”, које се одликује постепеним комадањем, суђењима, страсним споровима и међусобном подозривошћу, бити предмет несбичног чуђења.

Бура се подигла почетком 1970. године, када је једна међу највећим и најстаријим „јурисдикцијама” ставила тачку на своје сталне спорове са Мајком Црквом, затраживши и добивши од ње статут пуне административне независности („Атокефалију”), избацила из свог назива опредјељење „руска”, које је после 175-годишњег непрекидног постојања на том континенту било чисто преживјела ствар, и примила географско опредјељење („у Америци”), које одговара мјесту на коме се налази и њеном призивању. И док педесет година хаоса и раздјељења, збрке и постепеног разрушавања, није изазвало у цијелој Цркви ништа друго изузев незаинтересованости, дотле сами тај факт — настајање Православне Цркве у Америци, заснован на тако простим и емпиријским поставкама: да Црква у тој земљи после скоро двестогодишњег постојања има право да буде **независна** и може бити **американска** — изазива буру која се све више развија и у коју је увучена већ сва Православна Црква.

Овај чланак нема за циљ да штити „аутокефалију”. Његов циљ је пре да испита природу и узроке ове буре изазване „аутокефалијом”, дубоке и, вјероватно, скоро несвјесне побуде које се крију иза тих страсних реакција. То што је „аутокефалија” била у почетку сусретнута увредама, подозрењима и тумачењима *ad malam partem*, могло би се, вјероватно, и очекивати. Но увредама се ништа не доказује и не рјешава. Ја лично сам увјерен да се иза њих крије огроман и истински трагичан неспоразум. Јединствени циљ ради кога пишем овај

чланак — то је да покушам да изразим и дефинишем тај неспоразум. Потребно је прије свега осмислити стање које се створило. Једино тад ће бити могућ конструктивнији и садржајнији разговор о њему и тражење заједничких рјешења.

2

Предање је било увијек основно и природно „мјерило“ у Православљу. Зато је потпуно нормално да садашњи спор добије форму „позивања“ на Предање, аргументације *ex traditione*. Мање је нормално, но врло карактеристично за садашње стање Православља, то што то „позивање“ и цитати воде потпуно противречним и узајамно искључујућим се захтјевима и тврдњама. Ми као да тумачимо разна Предања, или једно и исто али на разне начине. Наравно, било би непоштено објаснити те противречности просто недостатком добре воље, незнањем или емоционалним узроцима. Ако је за једне наста-
нак „Православне Цркве у Америци“ први корак у правцу према правом Предању, а за друге је то почетак канонског опадања, онда је јасно да су узроци ту дубљи: ми, стварно, не само што тумачимо једно и исто Предање на разне начине, већ се и позивамо на разна Предања. Управо то је и потребно да схватимо и објаснимо.

Треба најпре напоменути да се православно појимање Предања не може свести на текстове и одредбе, које сваки који жели било шта да докаже треба само да цитира. Отуда се „свештеним канонима“, тј. заједничким за све Православне Цркве зборником канонских текстова, не исцрпљује канонско предање. Особито је важно то подвући кад се има у виду да су главни изрази, који се употребљавају у нашем садашњем спору — „аутокефалија“, „јурисдикција“ итд. — непознати нашим свештеним канонима, због чега се и позивања обично и искључиво врше на разне „преседане“ из прошлости. Такво позивање на прошлост и на „преседане“ увијек је сматрано као потпуно законито с православне тачке гледишта пошто Предање несумњиво у себе укључује упоредо са **текстовима** и **факте**. Али је јасно и то да се не може све „прошло“, само зато што је прошло, поистовјетити са Предањем. Васељенски престо је у 18. вијеку „укинуо“ Српску Цркву. Ту недавно је „признао“ јеретичку „Живу Цркву“ у Русији. Московски епископи су по други пут рукополагали епископа, изабраног за патријарха. Све Православне Цркве, у једно или друго вријеме, установиле су своју „јурисдикцију“ у Америци. Да ли су сви ти факти канонски „прецеденти“, просто зато што су се догодили у прошлости и били узакоњени у пракси? Зар није јасно да и само „прошло“ треба оцјењивати и да је критериј те оцјене не „фактички“ („тако је било“), већ **еклесиолошки**, тј. састоји се у довођењу у везу са неизменљивим учењем Цркве, са њеном „суштином“? Ако се форме црквеног живота и организације мијењају, то се управо врши због тога да би се сачувала „суштина“ Цркве. Црква би иначе престала да буде божанска установа и претворила би се у производ историјских сила и развоја. Улога Предања се и састоји у томе да потврђује и разоткрива ту „суштину“, у времену и простору. Према томе, тумачити Предање не значи „цитирати“, већ **доводити** у везу

све факте, текстове, одредбе и форме са основном суштином Цркве и схватати њихов смисао и значај у свјетлости те неизмјенљиве „сржи“ Цркве. Но, поставља се питање: који је основни принцип и унутрашњи критериј таквог тумачења, таквог довођења у везу са Предањем?

3

Сви православни канонисти и богослови били су увијек сагласни да за канонско предање тај унутрашњи критериј јесу свештени канони, тј. зборник (сoгpуs) који садржи Апостолске установе, одредбе Васељенских и неких Помјесних сабора и правила узета из неких Отачких списа. Тај зборник је увек и свагда сматран као **нормативан**, не само зато што је он најстарији „слој“ нашег канонског предања, већ и зато што је његов првобитни садржај и „мјерило“ управо „суштина“ Цркве, њено основно устројство и организација, а не историјски условљене форме њеног постојања. Зато је тај слој норма свега каснијег канонског развоја, унутрашња мјера његове „каноничности“, сами контекст из кога све остало у историји Цркве, било да се ради о прошлом, садашњем или будућем, треба да буде оцјењивано.

Ако је то тако — а до сад је било, по мишљењу свих православних канониста и богослова — онда ми овдје налазимо прву методолошку „нит“ за рјешење нашег спора, принцип за оцјену нашег разноврсног „позивања“ на Предање. Врло је карактеристично да су позивања на то „суштинско“ канонско предање врло ријетка — ако уопште и бивају — у спору који се покренуо око „аутокефалије“. Узрок за то је врло прост, и већ сам га помињао: свештени канони практично не знају за термине који су у самом центру спора: „аутокефалија“, „јурисдикција“, итд. Отуда је природна саблазан позивање на оне „слојеве“ из прошлости и на она „предања“ из којих изгледа могуће лако извести „доказе“ и „прецеденте“. Но то и јесте основна слабост и недостатак усвајања таквог начина аргументисања. Јер, с једне стране, можда је и могуће уз извјесну вјештину наћи „преседан“ и канонско „оправдање“ за било шта. Но, с друге стране, сва је ствар у томе да никакав „преседан“ као такав није довољан за канонско оправдање. Ако се појам „аутокефалије“ појавио после установљеног **нормативног** предања, то не значи да не треба тај појам довести у везу са овим последњим, осмислити га и оцјењивати у његовом еклисиолошком контексту. Немогуће је правилно схватити ко „има право да даје аутокефалију“ ако се прво не дође до сагласности о основном еклисиолошком смислу тога „права“ и „аутокефалије“. Немогуће је говорити о „каноничности“ и „неканоничности“ аутокефалије ако се она претходно не размотри и не схвати у свјетлости канона, тј. основног и свеопштег канонског предања. Ако је „аутокефалија“ — а са тим ће се сви сагласити — један посебни израз или начин узајамних односа Цркава једне с другом, онда откудa другде се може одредити ако не из **суштине** Предања сама природа тих узајамних односа?

Мој први закључак је врло прост. Ако такви појмови, као што су „аутокефалија“, „јурисдикција“, отсуствују из канонског предања примљеног од свих за нормативно, онда је само то одсуство фактор од огромне важности за правилно поимање и оцјену тих појмова. Прво, то одсуство се не може назвати „случајношћу“; ако би оно било случајно, могао би се обавезно наћи други равнозначајни појам. Он се такође не може приписати, рецимо, „недовољно развијеној“ раној еклисиологији, зато што би то значило да је у току неколико стољећа Црква живјела без нечега од суштинске важности за сам њен живот. Но тада то одсуство је могуће објаснити само једним фактором: значајном разликом у самом приступу Цркви, која разлика постоји између **суштинског** Предања и оног које се појавило доцније. Управо ту разлику треба и разјаснити да би се могао схватити стварни смисао „аутокефалије“.

Чак и површно читање канона показује да њима омеђена Црква није, као што је то сада код нас, група „самосталних“ и „независних“ јединица, које се називају патријархати или аутокефалне или аутономне — Цркве, под чијом управом („јурисдикцијом“) се налазе мање и њима подчињене јединице, као „епархије“, „екзархати“, „парохије“, итд. Тог „јурисдикционог“ или подчињавајућег мјерила овдје нема, зато што, говорећи о Цркви, рано црквено предање има за полазну тачку и основно мјерило **помјесну Цркву**. То рано предање толико је разјашњавано и проучавано у последње вријеме да је сувишно улазити овдје у његово подробно излагање. За нас је важно то да је помјесна Црква, тј. општина, сабрана око свога епископа и клира — **пуна Црква**. Она је пројава и пребивање у даном мјесту Цркве Христове. И главни циљ и сврха канонског предања јесте — чувати ту пуноћу, такорећи „гарантирати“ да дана помјесна Црква потпуно открива јединство, светост, апостолност и католичност Цркве Христове. Полазећи од те пуноће, канонско предање регулише однос сваке Цркве са другим Црквама, њихово јединство и њихову узајамну зависност. Пуноћа помјесне Цркве, пројављивање у њој на одређеном мјесту саме Цркве Христове, зависи на првом мјесту од њеног јединства у вјери, предању и животу са цијелом и на сваком мјесту Црквом: зависи од тога да је она та **иста Црква**. То јединство се потврђује у првом реду кроз епископа, чија се „литургичка“ функција састоји у одржавању и чувању — кроз стално јединство са другим епископима — прејемства и истовјетности у времену и простору васељенске и католичанске вјере и живота једине Цркве Христове. Оно што је за нас од особите важности то је да помјесна Црква, иако је у **зависности** од свих других Цркава, она ипак није „потчињена“ ниједној од њих. Ниједна Црква није „потчињена“ било којој другој Цркви, и ниједан епископ није „потчињен“ било ком другом епископу. Сама природа те зависности, а отуда и јединства међу Црквама, није „јурисдикционог“ карактера. То је — јединство вјере и живота, непрекидно прејемство Предања, дарова Духа Светога, које се изражава, остварује и чува у рукоположењу епископа од стране других епископа, у њиховим редовним саборима,

кратко речено у органском јединству Епископства, које припада свим епископима *in solidum* (Св. Кипријан).

Непостојање „јурисдикционе“ потчињености једне Цркве другој, једног епископа другом, не значи да не постоји јерархичност и поредак. У раном канонском предању тај поредак се чува разним степенима **првјенства**, тј. епископских и црквених центара јединства. Но опет, првјенство није „јурисдикциони“ принцип. Ако су епископи, по познатом 34. Апостолском правилу, дужни свуда да признају **првога** међу собом, не треба заборавити да то исто правило које потврђује првјенство позива се на Свету Тројицу, у Којој постоји „поредак“ али не и „потчињеност“. Функција првјенства је да изражава јединство свих, да буде његов спроводник и благовјесник. Првобитни степен првјенства обично је „провинција“, тј. област у којој сви епископи заједно са митрополитом учествују у рукоположењу епископа за ту област и сабирају се двапут у години на сабор. Ако би требало примјенити појам „аутокефалије“ на рану Цркву, требало би га примјенити на степен те „провинције“, будући да је основна особина „аутокефалије“ управо то право бирања и рукополагања епископа у оквирима одређене области. Следећи степен првјенства је шира географска област: „Исток“ с Антиохијом, Азија с Ефесом, Галија са Лионом, итд. „Садржај“ првјенства на првом мјесту је доктриналне и моралне природе. Цркве из неке области обично „поштују“ Цркву од које су примиле предање, и у случају кризе и сумње скупљају се око ње да би под њеним руководством нашле заједничко рјешење својих тешкоћа. И на крају, такође постоји од самог почетка васељенски „центар јединства“, васељенско првјенство: прво првјенство Мајке Цркве Јерусалимске, потом првјенство Римске Цркве, које чак и савремени римски богослови *зпредјељују*, бар што се тиче тог раног периода, прије терминима „бриге“ и „старања“ него било какве формалне „власти“ или „јурисдикције“.

Такво изгледа **суштинско** канонско Предање Цркве. И само у свјетлости њега можемо схватити истинско значење каснијих „слојева“ који су му додати и учинили га сложеним у току дугог земаљског странствовања Цркве.

5

Рано устројство Цркве било је битно измијењено и „усложњено“, као што је познато, догађајем који до дана данашњега остаје изузетно важан догађај у историји Цркве: примирење Цркве и империје и њихов савез под видом хришћанске „икумене“, „хришћанског свијета“. Еклисиолошки, тај догађај је првјенствено значио постепено организационо укључивање црквених структура у административни систем Империје.

Желим одмах да подвучем да то укључивање и цео други „слој“ нашег канонског предања који је из њега произашао, а који би се могао назвати „империјални“, — не треба с правничке тачке гледишта посматрати као пролазну „случајност“, или, како мисле неки западни историчари, као резултат „капитулације“ Цркве пред Империјом. Не, он је саставни део нашег предања и Православна Црква

не може одбацити Византију а да тиме не одбади нешто што припада самој њеној суштини. Но треба схватити да је то **други** слој, утемељен на другим претпоставкама (тј. предусловима), те отуда су му и посљедице другачије за православну еклисиологију. Јер ако је први слој истовремено и израз и норма неизмјенљиве **суштине** Цркве, основни смисао тог другог „империјалног” слоја је тај што он изражава и регулише **историчност** Цркве, тј. толико битну област њеног односа према свијету у коме она треба да остварује своје призвање и своје послање. Сама природа Цркве је таква да је она свагда и свуда **не од овога свијета** и да своје биће и живот добија одозго, не одоздо, но истовремено она увијек **прима** свијет коме је послана и прилагођава се његовим формама, потребама и структурама. Ако се први слој нашег канонског предања односи на Цркву у себи, на структуре које, изражавајући њену суштину, не зависе од „свијета”, други слој има за свој предмет управо њено „примање” свијета, норми на основу којих је она с њиме повезана. Први се тиче „неизмјенљивог”, други „измјенљивог”. Тако напр., Црква је стална реалност за хришћанску вјеру и опит, док хришћанска империја није стална реалност. Но уколико је и све док је та Империја, тај „хришћански свијет”, реалност, Црква не само да га прима *de facto*, већ ступа у позитивни и у извјесном смислу органски узајамни однос с њим. Ипак, основна особина, „канонски” смисао тога узајамног односа је такав да се ничем свјетском не придаје она суштинска вриједност какву има Црква. За Цркву „облик овога свијета” увијек „пролази” (1 Кор. 9, 31), и то се односи на све форме и установе свијета. У оквирима „хришћанске икумене” Црква може лако признати хришћанском василесу (цару) право да сазива Васељенске Саборе или да назначује епископе, или чак да мијења територијалне границе и привилегије Цркве. Но без обзира на то, цар не постаје суштинска категорија црквеног живота. У том смислу други канонски слој је по преимућству **релативан**, зато што је сам предмет његов — живот Цркве унутар релативних реалности „овога свијета”. Његова функција је — **повезивати** неизмјенљиву суштину Цркве са стално промјенљивим свијетом.

Из реченог постаје јасно да оно што би се могло назвати „јурисдикционом” димензијом Цркве и њеног живота то има своју основу управо у том другом „империјалном” слоју нашег предања. Но одмах треба подвући да тај јурисдикциони слој не само што није **замијенио** претходни, „суштински” слој, него чак се није појавио ни као његов **развој**. Чак и сад, после много вјекова скоро пуног тријумфа „јурисдикционе” еклисиологије, ми говоримо, на примјер, да су сви епископи „равни по благодати”, одричући тиме да разлике по чину (патријарх, архиепископ, епископ) имају било какав „онтолошки” садржај. Неопходно је да се схвати да је тај „јурисдикциони” слој, премда потпуно оправдан и чак нужан за своју област примјене, — **други** слој и да га не треба мијешати са „суштинским” слојем. Коријен разлике је у факту да јурисдикциона „власт” долази Цркви не од њене **суштине**, која „није од овога свијета” и зато се налази с оне стране свакога *jus*, већ од њеног пребивања „у свијету”, од њеног узајамног односа с њим. По својој суштини Црква је — Тијело Христово, Храм Духа Светога, Невјеста Христова; но

емпиријски она је такође друштво и као таква део „овога свијета” и налази се у „односу” с њим. И ако сваки покушај раздјељивања и противпостављања те двије реалности једне другој води јеретичком разоваплоћењу Цркве, исто тако и њихово мијешање, свођење Цркве на људско, исувише људску „установу” — подједнако је јеретичко, зато што оно на крају крајева потчињава благодат закону (*jus*) водећи уствари ка томе да је Христос, по речи Ап. Павла, „умро узалуд”. Ради се у сржи о томе да „суштина” Цркве — која није јурисдикциона — може и чак треба да има „у овом свијету” неизбјежну јурисдикциону пројекцију и израз. Тако, на примјер, кад канон говори да епископ треба да буде рукоположен „двојицом или тројицом епископа” онда то само по себи није „јуридичка” норма, већ израз саме суштине Цркве као органског јединства вјере и живота. Пуно тумачење и појимање тога канона захтјева, дакле, по неопходности, његово довођење у везу са суштинском еклисиологијом. Ипак, у исто вријеме тај канон је наравно и правило, практична и објективна норма, први и основни критериј разликовања „канонског” и „неканонског” рукоположења. Као „правило”, као *jus*, нити је довољан нити самоочевидан, те је природно да суштина Епископства не може бити сведена на њега. Међутим, управо то правило — схваћено исправно у еклисиолошком контексту — чува истовјетност „суштине” Цркве у времену и простору.

У првим стољећима постојања Цркве „овај свијет”, који ју је прогонио, одрицао јој је било какав „легални” статут и „јурисдикцију”. Но у новом положају — у „хришћанској икумени” — било је нормално и неизбјежно да Црква добије такав статут. Остајући суштински оно што је и била, што увијек јесте и што ће увијек бити у било каквом „положају”, „друштву” и „култури”, Црква је добила у једном одређеном положају „јурисдикцију” коју она раније није имала и посједовање које за њу није „суштинско”, премда је врло погодно. Држава, чак и хришћанска, потпуно припада „овоме свијету”, тј. она је *jus* поретка, и није у стању друкчије да изрази свој однос према Цркви изузев на „јурисдикциони” начин. У категоријама свијета и Црква је такође на првом мјесту „јурисдикција” — друштво, структура, установа с правима и обавезама, с привилегијама и правилима итд. Црква само може да захтијева од државе да то „јурисдикционо” схватање не извитоперује и не мијења њено „суштинско” биће, да оно не буде супротно њеној основној еклисиологији. Унутар, дакле, тога новог „положаја” и, фактички, од хришћанске Империје Црква је добила, као неки додатак њеној „суштинској” структури, и јурисдикциону структуру, која је имала првобитно за циљ да изрази њено мјесто и функцију у византијској „симфонији”: органском савезу државе и Цркве у једној „икумени”. Најважнија страна тог јурисдикционог аспекта је та што је на организационом плану, институционалном, Црква „пошла” за државом, тј. укључила се у њену организациону структуру.

Најбољи примјер, уистину „средоточије” тога укључивања и новог „јурисдикционог” поретка ми видимо несумњиво у мјесту и функцији патријарха Цариградског унутар Византијске „икумене”. Ни један историчар сада неће порећи да се брзи успон Константинопољске катедре да објаснити искључиво новим „империјалним” по-

ложајем Цркве. Идеал „симфоније” између **Imperium** и **Sacerdotium** — темељ византијске идеологије — захтјевао је постојање црквеног „еквивалента” императору, личног „центра” Цркве који одговара личном „центру” Империје. У том смислу је „јурисдикција” Цариградског епископа као Васељенског (тј. „империјалног”) патријарха — **империјална** јурисдикција, и њен прави контекст и мјерило налазе се прије свега у византијској теократској идеологији. И врло је интересно запазити да постоји одређена разлика између империјалног законодавства односно улоге и функције патријарха и канонског предања тога времена. Канонски, тј. у односу на „суштинску” еклисиологију, Цариградски патријарх, без обзира на његов империјални положај, остаје првојерарх Источне Цркве — мада је и то првјенство њему било дано из разлога што је његов град био град „императора и државе” (IV Вас. Саб., канон 28) — а такође и првојерарх своје „епархије”. „Имперски”, међутим, он је постао глава Цркве, њен „представник” у Империји и њена веза са Империјом, „центар” не само црквеног јединства и сагласности већ и црквене „јурисдикционе” управе.

Такође нам је познато да та „империјална” логика није била од стране Цркве примљена тако лако и без противљења. Борба против Цариграда старих „центара јединства” или „првјенства” — Александријског и Антиохијског — свједочи нам о томе. Историјска трагедија која је од тих некад цветајућих Цркава оставила само трагове од њих, положила је и крај томе противљењу; и за неколико столећа Нови Рим је постао центар, срце и глава целе „империјалне” Цркве — религиозна пројекција васељенске хришћанске Империје. „Јурисдикциони” принцип, премда теоријски још увијек различит од основне еклисиологије, заузима централно мјесто. Помјесни епископи, слично грађанским управницима, постепено постају само претставници или чак прости „делегати” „централне власти” — Патријарха и његовог сада сталног Синода. Психолошки, по истој тој „империјалној” и јурисдикционој логици, они чак постају његови „потчињени” као и потчињени императору. Оно што је у почетку била **форма** односа Цркве с једним одређеним „свијетом”, почиње да се увлачи у само учење Цркве и да се мијеша са њеном „суштином”. Управо се у томе и налази, као што ћемо даље видјети, извор нашег садашњег неспоразума и размимоилажења.

6.

Приступимо сада трећем историјском „слоју” нашег предања, чији оформљујући принцип и садржај није више помјесна Црква, као у раном предању, нити Империја, као у „империјалном” периоду, већ једна нова реалност која је настала из постепеног распадања Византије: **хришћанска нација**. У складу са тим назваћемо тај трећи слој „**националним**”. Његова појава је додала православној еклисиологији нову димензију, — али и нову сложеност.

Византија је себе појимала, бар теоријски, у универзалним оквирима, а не националним. Чак уочи самог пада Византије Цариградски патријарх објашњава у другом писму Руском кнезу да под не-

бом може постојати само један Император и једна Империја, исто тако као што на небу постоји један Бог. По идеологији и идеалу Империја је била **васељенска** (притом „Римска“ а не „Грчка“, по официјалном језику империје), и њена васељенскост је била основни „разлог“ који је дозволио Цркви да је прими и да ступи с њом у савез.

Ми, међутим, данас знамо да је та византијска васељенскост почела, и то релативно врло рано, да се раствара у прилично уском „национализму“ и искључивости, који су, природно, налазили себи храну у трагичним збивањима византијске историје, као на примјер: заузимање византијских области од стране Арапа, растућа опасност од Турака, упад Латина 1204. године, појава опасности од Словена са севера, итд. У теорији ништа се није измијенило; у пракси Византија је постојала релативно мала и слаба **грчка** држава, чије су универзалне претензије постајале све мање и мање разумљиве нацијама које су ушле у њен политички, религиозни и културни орбит: Бугарима, Србима, а касније и Русима. Тачније речено, тим истим претензијама, самој тој византијској идеологији, било је суђено, ма колико то парадоксално изгледало, да постане главни извор новог православног национализма (други извор је био касније извитоперење тог национализма под утицајем „свјетског национализма“ 1789. године). Потчињавајући се све мање и мање Империји болесној, постајући све нетрпељивији у односу на њене религиозно-политичке претензије, **нације** рођене византијском идеологијом, почеле су да ту идеологију примјењују на себе саме. Из тог сложеног процеса изникао је појам **хришћанске нације**, с националним призивањем, с неком „саборном личношћу“ пред Богом. Оно што је за нас важно то је да се само на том стадију историје Источне Цркве јавља појам „аутокефалије“, који је ако не по своме поријеклу (он је и раније употребљаван са различитим значењима, но никад не „систематски“) а оно бар по својој примјени, плод не еклисиологије, већ **националног** феномена. Отуда, његова основна историјска потка није чисто еклисиолошка, нити „јурисдикциона“, већ **национална**. Васељенској Империји одговара „империјална“ Црква са центром у Цариграду: то је аксиома византијске „империјалне“ идеологије. Доследно томе, не може постојати независност од Империје без одговарајуће црквене независности или „аутокефалије“: то постаје аксиома нових православних „теократија“. „Аутокефалија“, тј. црквена независност, постаје на тај начин основа националне и политичке независности, статут — символ нове „хришћанске нације“. Врло је карактеристична чињеница да су сви преговори, који су се тицали разних „аутокефалија“, вођени не од стране Цркава него држава. Најкарактеристичнији примјер за то је процес договарања о „аутокефалији“ Руске Цркве у шеснаестом вијеку, процес у коме сама Руска Црква практично није имала учешћа.

Треба још једном подвући да нова „аутокефална“ Црква, која се јавља прво у Бугарској а потом у Србији и Русији, није просто „јурисдикциона“ јединица. Њен главни садржај није толико „независност“ (будући да је она била у потпуности зависна од државе), колико управо **националност** Цркве, другим ријечима она одређује Цркву као религиозни израз и пројекцију нације, као носиоца „на-

ционалне личности". Па ипак, опет не треба на то гледати као на „скретање“, односити се према њему негативно и са пренебрегавањем. У историји Православног Истока „православна нација“ не само што је реалност, него у много чему и „достигнуће“. Јер, без обзира на све недостатке, трагедије и издајства, стварно су постојале такве „реалности“ као што су „Света Србија“, „Свјатаја Рус“; уистину се догодило национално рођење у Христу, јављало национално хришћанско призвање. Историјски, појава националне Цркве у периоду када је идеал као и стварност васељенске хришћанске Империје и њој одговарајуће „империјалне“ Цркве, дотрајавао — била је потпуно оправдана. Оно што је неоправдано то је — мијешање таквог историјског развитака с првобитном еклисиологијом и, у суштини, потчињавање последње првом. Јер у моменту када се почела сама суштина Цркве да посматра под призмом национализма, и да се своди на њега, тада је оно што је у потпуности могло да се усклади са том „суштином“ — постало црквена рак-рана.

7.

Сада је можда разумљивије оно што сам хтео да кажем кад сам у почетку овог чланка говорио да се ми у нашим садашњим канонским и еклисиолошким споровима позивамо, фактички, на разна „предања“. И стварно, савршено је јасно да се ми позивамо на један од три „слоја“, о којима је укратко горе било речи, као да је сваки од њих самодовољно оваплоћење цјелокупног канонског предања. Исто је тако очевидно да се никад није покушало у православном богословском и канонском сазнању да се овим трима слојевима, а посебно њиховом узајамном односу унутар Предања, да озбиљна еклисиолошка оцјена. Тај чудни факт и јесте уствари главни извор наших садашњих трагичних неспоразума. Историјски узрок тог пуног отсуствовања еклисиолошке „рефлексije“ и објашњења ипак је прилично прост. Практично до наших дана, без обзира на постепено ишчезавање различитих „православних свјетова“, Православне Цркве су живјеле у духовном, структуралном и психолошком контакту тих органских „свјетова“, што значи: по логици било „царског“, било „националног“ предања, било обојих заједно. Мора се признати да је у Православљу у току неколико стољећа постојала пуна атрофија еклисиолошке мисли, било каквог интереса за еклисиолошку мисао.

Пад Византије 1453. године није изазвао такву еклисиолошку реакцију, а знамо зашто: исламско схватање „религије — нације“ (милет) обезбиједило је цјелокупном византијском свијету, који се нашао под турским јармом, прејемство „царског“ предања. На основу тог принципа Васељенски Патријарх је примио не само *de facto* него чак и *de jure*, функцију главе свих хришћана; постао је једна врста њиховог „Императора“. То је чак одвело, једно време, укидању некадашњих „аутокефација“ (Српске, Бугарске), које се уствари нијесу никада уклопиле у византијски систем (Грци и данас ријетко употребљавају термин „аутокефалија“ као одређени еклисиолошки појам), и увијек су даване „невољно“ и под политичким притиском. Може се рећи да је византијски „царски“ систем био чак утврђен

турским религиозним системом, зато што је још више оснажио грчко „царско-етничко” самосазнање. Што се пак тиче „Цркава — нација” које су се родиле до пада Империје, оне или су биле прогутане монархијом Васељенског престола или су, као у случају Русије, прихватиле тај сами пад као основу нове националне и религиозне идеологије с месијским нијансама („Трећи Рим”). Оба развоја отворено су искључивала било какву озбиљну еклисиолошку рефлексiju, заједничко превредновање васељенских структура у свјетлости потпуно новог положаја. И на крају, утицај на после-патристичко православно богословље форми и категорија западне мисли пренијело је еклисиолошку пажњу с Цркве — Тијела Христова на Цркву као „средство освећења”, с канонског Предања на разне системе „канонских права”, или, да се оштрије изразимо, с **Цркве** на црквену **управу**.

Све ово даје објашњење зашто су, у току многих вјекова, Православне Цркве живјеле по разним *status quo*, не покушавајући чак ни да их повежу међу собом или да им дају оцјену у свјетлости пре свега правога црквеног Предања. Треба додати да су ти вјекови били вријеме скоро потпуног отсуства општења међу Црквама, њиховог међусобног отуђења и засебног развоја, а услед тога и узајамног неповјерења, подозривости и — не треба крити — понекад чак и мржње. Грци, ослабљени и унижени турским ропством, навикли су да виде — не увијек без основе — у сваком руском покрету опасност за своју црквену независност, „словенску” опасност за „јелинизам”; разне словенске групе, уз узајамно непријатељство, стекле су заједничку мржњу против грчког црквеног „господарења”. Судбина Православља је постала део званичног „источног питања”, у коме су, као што је свима познато, западне државе и њихове хришћанске „установе” узеле великог учешћа, исувише испреплетаног са личним интересима. Гдје је, у свему томе, могло да остане ма и најмање мјеста за еклисиолошко размишљање, за озбиљно и заједничко искање канонске јасности? Мало ће се наћи у „све-православној” историји тамнијих страница од тих које се односе на „ново доба”, које је за Православље било — с неколико врло значајних изузетака — вријеме раздјељења, провинцијализма, богословске склерозе, и на посљетку мада не и најбезначајнијег — **национализма**, који је тада већ био потпуно „посветовњачен” и стога проникнут многобожачким духом. Отуда није никакво чудо да је сваки изазов *status quo*-а, трагично непримјетљивог и ушавшег у норму раздробљености, морао неизбежно да добије форму **сукоба** и **буре**.

8.

То што је управо Америка постала повод и централна тачка таквог „сукоба” — потпуно је природно. Могућност отворене кризе била је врло мала све док су Православне Цркве живјеле у својим одговарајућим „свјетовима”, свака за себе. Оно што се догађало у једној Цркви није имало скоро никаквог значаја за друге. Тако, својеобразна грчка „аутокефалија” од 1850. године посматрана је као унутрашња грчка ствар, а не као догађај који има еклисиолошку важност за све Православне Цркве. Исти став је преовлађивао и у

другим случајевима — при развоју сложених црквених догађаја у Аустро-Угарској Империји, „бугарском расколу”, чисто административном „укидању” од стране руске владе — не од стране Цркве — древне Грузинске „аутокефалије”, итд. Све је то била политика, а не еклисиологија. Руско министарство спољних послова, западне амбасаде у Истамбулу и Атини, императорски двор у Бечу, тамни интереси и интриге фанарских породица, — били су у то вријеме важнији фактор у животу Православних Цркава него усамљена размишљања о природи и суштини Цркве некога Хомјакова...

И ето, било је суђено да се управо у Америци то стање открије у својој пуној свјетлости, да дође до „момента откривања истине”. Овдје, у главном центру Православне „диаспоре”, православне мисије и свједочанства на Западу, питање **по преимућству** еклисиолошко — питање **о природи и јединству** Цркве, о односу у њој канонског поретка и живота, питање о стварном смислу и стварним закључцима изведеним из садржаја самог назива **православни**, — открило се на крају као животно — не академско — питање. Трагично размишљање између разних слојева православне прошлости, многовјековно отсуство било каквог озбиљног еклисиолошког расуђивања, отсуство „заједничког мишљења” — све се то овдје пројавило као уистину трагична очевидност.

Стање у Америци ј показало, на првом мјесту, ипертрофију **националног** принципа, практично његову пуну разопштеност (раскид) са „суштинском” еклисиологијом. Национални принцип који се, у другом еклисиолошком контексту, повезан са првим канонским предањем, показао стварно као принцип јединства и стога као прихватљива форма појаве Цркве („у једном мјесту једна Црква”), — у Америци се показао као нешто сасвим супротно: принцип разједињења, израз потчињености Цркве разједињењима „овога свијета”. Док је у прошлости Црква **обједињавала** и чак **стварала** нацију, овдје је национализам **раздјеливао** Цркву и тако постао чиста негација, карикатура своје сопствене првобитне функције. Та *reductio ad absurdum* некад позитивног и прихватљивог принципа најбоље се може показати на примјеру Цркава које су у „Старом Свијету” биле слободне од „национализма”. Узмимо, на примјер, Антиохијски Патријархат који никад није имао никаквог националистичког „лица”, у поређењу са Руском или Српском Црквом. „Распрострањење” пак, скоро спорадично, тог Патријархата у „Новом Свијету” створило је мало по мало, на прилично парадоксалан начин, „национализам” *sui generis*, у сваком случају национализам „јурисдикционе личности”.

Национални принцип се у Америци претворио у нешто потпуно ново и беспримјерно: свака „национална” Црква претендовала је сада *de facto* на васељенску јурисдикцију на основу националне „припадности”. У „Старом Свијету”, чак у доба апогеје црквеног национализма, богати и моћни руски манастири на Атону нијесу никада оспоравали јурисдикцију Васељенске Патријаршије, као што ни многобројне грчке парохije јужне Русије нијесу оспоравале јурисдикцију Руске Цркве; што се тиче руске парохije у Атини она и сада стоји у јурисдикцији Грчке Цркве. Било какав да је био њихов унутарњи национализам, све Цркве су знале своје **границе**. Отуда схватање да су те границе чисто националне, да сваки Рус, Грк, Србин

или Румун **припада** својој Цркви ма где он живјео, и да *ipso facto* свака национална Црква има свуда канонско право, — то је ново схватање, резултат несумњивог *reductio ad absurdum*. Чак су се појавиле и „Цркве у изгнанству”, с „територијалним” титулама епископа и епархија; појавили су се национални продужетци непостојећих Цркава; појавила се, на крају, јерархија, богословље, чак и духовност која све то заштићује као нешто потпуно нормално, позитивно и пожељно.

У раном и основном предању територијални принцип устројства Цркве (у једном мјесту једна Црква, један епископ) био је тако битан и тако важан управо стога што је био стварно основни услов за то да би Црква била слободна од „овога свијета”, од свега привременог, случајног и небитног. Црква је знала да је свуда истовремено и код себе дома и у изгнанству, она је знала да је на првом мјесту и првјенствено нови народ, и да је сама њена „структура” била израз свега тога. Одрицање у „расејању” од тога принципа неизбежно је водило поробљавању Цркве и поистовјећењу с оним што је случајна и привремена појава, па било да се ради о политици или о национализму.

Несмјестивост таквог појимања ствари и идеје амерканске „аутокефалије” толико је очевидно да уопште нема потребе да се доказује или објашњава. И тако, у „**националном**” слоју нашег предања, слоју који се скоро потпуно одвојио од суштинског предања Цркве и чак постао „довољан сам себи”, налазимо први *locus*, узрок и израз наше садашње црквене кризе.

9.

Али он није и једини. Скоро све Православне Цркве пате у мањем или већем степену од ипертрофије и „позивају се” искључиво на националне „прецеденте” (преседане) из православне прошлости. Но „моменат откривања истине” ствари који је наишао на нас тиче се такође и „слоја” кога смо назвали „империјалним”. И стварно, баш у њему ми налазимо коријен сплета који сачињава саму срж специфично грчке реакције у садашњој бури.

Свакако, није проста случајност то што је најоштрија реакција на „аутокефанију” дошла управо од Васељенског Патријарха. Међутим, та реакција тако мало одговара целом личном „облику” патријарха Атинагоре — облику који сједињују у себе екуменску ширину, свеобухватно појимање и састрадање, противљење ускости погледа у свим формама, отвореност за дијалоге и поновно оцјењивање ствари — да се не да објаснити нечим личним и ситничарским. Ту реакцију је такође немогуће приписати похлепности за влашћу, жељом за управљањем Православном Црквом на „папски” начин, жељом да **потчини** Цариграду све православне у Расејању (Дијаспори). И стварно, у току неколико десетина година јурисдикционог плурализма у Америци и другим мјестима, Васељенски Патријарх га није осуђивао као „неканонски” и није показивао никаквих директних и конкретних претензија на те земље као на нешто што припада његовој јурисдикцији. Чак у недавним документима који потичу од тог Патри-

јархата основна тема је заштита status quo, а не директна јурисдикциона претензија. Уосталом, мисао да се разрешење канонских проблема **Диаспоре** уручи Васељенском престолу потекла је прије двадесет година од групе руских богослова (укључујући и писца овог чланка), али је од стране грчких и финариотских кругова примљена са потпуном незаинтересованошћу. Све то указује да стварне мотиве који се крију иза грчке „реакције” треба тражити негде другдје. А гдје?

Одговор на ово питање, по мом убјеђењу, налази се у развоју црквеног стања о коме је било говора на претходним страницама. Објашњење нечега основног у грчком религиозном настројењу ума треба тражити управо у **империјалном** слоју тог развоја. То „нешто” у грчком религиозном појимању је његова скоро пуна неспособност да схвати и отуда и да **прихвати** послевизантијски развој православног свијета. Док је практично за све остале православне основна „мјера” њиховог еклезијалног настројења ума — просто национална, дотле национализам грчког типа има управо особину да није **прост**. Коријење тог национализма се не налази, као за друге православне, у реалности и опиту „Цркве-нације”, него прије свега у реалности и опиту Византијске **икумене**, а то значи — у слоју из прошлости кога смо ми назвали „империјалним”. Тако су, на примјер, Црква Јеладска и Кипарска, или чак Александријски и Јерусалимски Патријархати, технички говорећи, **аутокефалне** Цркве; но за њих та „аутокефалија” дубоко се разликује по смислу од оног смисла који јој дају Руси, Бугари и Румуни. И стварно, они врло ријетко употребљавају — ако га уопште и употребљавају — тај термин. И то стога што, без обзира на њихов јурисдикциони статут или устројство, у њиховом сазнању — или боље рећи потсвијести — они су још увијек органски дјелови једне велике цјелине, а та „цјелина” није Васељенска Црква већ управо Византијски „свијет” с Константинопољем као његовим свештеним центром и огњиштем.

Несумњиво је да је централни и одлучујући факт послевизантијске религиозне историје управо то подсвјесно, но ипак очевидно, **претварање** „империјалног” слоја у суштински слој православног предања, претварање Византије у сталну, основну и нормативну димензију или ознаку (nota) самог Православља. Узроци тог парадоксалног процеса и сувише су многобројни и сложени да их је овде немогуће чак и набројати. Неки од њих имају коријење у самој Византији, неки у дугом турском ропству, неки у новијим слојевима грчке историје. Но факат је ту: предање, које смо горе дефинисали као предање условљено историчношћу Цркве, тј. „примањем” пролазних и релативних „свјетова” са којима је она свезана у току свог земаљског странствовања, одвело је својој супротности: **анти-историјском** и **не-историјском** карактеру грчког схватања ствари. Византија за Грке није једно од поглавља — па макар било и од централне важности и у много чему одлучујуће — у историји непрестаног „странствовања” Цркве, него је то цела историја, њен стални terminus ad quem иза кога се не може „збити” више ништа значајно и кога је као таквог могуће само чувати. **Реалност** тог изузетног и врхунског „свијета” не зависи од историје. Историјски пад Царства 1453. године не само што га није разорио, него, напротив, ослободио га је од свега често „историјског”, тј. пролазног и привременог, претворио га у

аутентичну над-историјску реалност, „суштину“ која више не подлеже историјским превратима. Историјски царски град могао се више од петсто година називати Стамболом, — за Грке он **јесте** Константинопољ, Нови Рим, срце, центар и символ „реалности“ која стоји ван сваке историје.

Но стварно парадоксални карактер те „реалности“ састоји се у томе што њу уопште није тешко поистовјетити са било каквом „формом“ или „садржајем“. Ту се наравно не ради о Византијској Империји као таквој, о политичкој „машти“ (маштању) њеног могућег историјског обновљења. Грци су и сувише реалисти да не би могли схватити илузорност такве маште. И у пракси они се откидају од отаџбине много лакше од многих других православних; њихово „прилагођавање“ свакој новој ситуацији обично је много успјешније, и они нијесу пренијели никакву византијску или „теократску“ мистику на савремену грчку државу. „Садржај“ те реалности није ни особита вјерност или интерес к доктриналном, богословском, духовном и културном предању Византије, тј. онај „православни византинизам“ који представља суштински део православног Предања. Грчко академско богословље није се ништа мање „позападњачило“ — ако не и више — од богословља других Православних Цркава; и велики патристички, литургијски, иконографски препород наше епохе, ново и страствено откриће византијских „извора“ Православља, почео је не у Грчкој и не међу Грцима. И тако, тај „византијски свијет“, који је сам по себи основно „мјерило“ — свјесно или главним дијелом подсвјесно — грчког религиозног настројења ума, није ни историјска Византија, ни духовна Византија. Но тада, шта је он? Одговор — од одлучујућег значаја за појимање грчког религиозног и еклисиолошког појимања ствари: Византија као истовремени темељ и оправдање грчког **религиозног национализма**. И стварно, то своје врсте јединствено и уистину парадоксално сједињење два различита, ако не и противречна, слоја историјског развоја православног свијета стоји у самом центру огромног и трагичног неспоразума, који је по много чему родитељ наше садашње кризе.

Назвах то сједињење парадоксалним зато што је, као што сам већ рекао, сама „суштина“ византијског „империјалног“ предања била не национална, већ **универзална**. И сама та **универзалност** — ма колико да је она била теоријска и несавршена — дозволила је Цркви да прими Империју и да учини од ње своје земаљско „обитава-лиште“. Византијци су се називали римљанима а не грцима, и то зато што је Рим, а не Грчка, био символ васељенскости те због тога нова престоница и није могла друкчије да се зове него „Нови Рим“ (до седмог стољећа официјални језик византијских државних установа био је латински а не грчки језик, и, на крају, Оци Цркве би се ужаснули ако би их неко назвао „Грцима“). У овоме се скрива први и најдубљи неспоразум. Јер када професор о. Флоровски говори о „хришћанском јелинизму“ као о сталној и основној димензији Хришћанства, када митрополит Московски Филарет дефинише у свом Катихизису Православну Цркву као „грчко-католичанску“, јасно је да они притом немају у виду нешто „етничко“ или „национално“. За њих, хришћански јелинизам — у богословљу, литургији, иконографији — не само што није истовјетан са „грчким“, него је по много чему

уствари „противотров“ овог последњег, плод дугог и често пута болног и критичког претварања грчких категорија. Борба између „грчког“ и „хришћанског“ чини сами садржај велике и за свагда нормативне патристичке епохе, њену аутентичну „тему“. И управо „грчки“ препород, рађање грчког национализма, аутономног у односу на хришћански јелинизам, било је, последњих година Византије, један од основних фактора Флорентинске трагедије.

Оно што се одиграло с грчким настројењем ума било је, на тај начин, резултат не еволуције и развоја, већ преврата. Трагични догађаји у историји Империје, горки опит турског ропства, борба за очување живота и за ослобођење, — све је то измјенило изглед византијског „империјалног“ предања и дало му смисао потпуно супротан ономе какав је оно имало у почетку и који је дао могућност Цркви да га усвоји. Универзално је замијењено „националним“, „хришћански јелинизам“ — „јелинизмом“, Византија — Грчком. Јединствена и универзална хришћанска вредност Византије била је пренијета само на Грке, на грчку нацију која је сада добила, из разлога искључиве идентификације са „јелинизмом“, нову специфичну боју. Врло је карактеристично да чак и грчки јерарси, кад говоре о „јелинизму“, имају у виду не толико „хришћански јелинизам“ Византије колико „древно-хеленску културу“ Платона и Питагоре, Хомера и „Атинску демократију“, као да бити Грк значи бити скоро искључиви „наследник“ и „носилац“ тога „јелинизма“.

Тај „јелинизам“ је уствари грчки израз свјетског национализма који је новијег датума и има своје коријене у Француској Револуцији 1789. године и у европском романтизму. Као и сваки други национализам таквог типа, он је постројен на митологији, дијелом „свјетовној“ а дијелом „религиозној“. На свјетовном плану то је мит о искључивом односу Грка с „јелинизмом“ — који је заједнички извор и темељ све западне културе. На религиозном плану то је мит о искључивом односу с Византијом, хришћанском „икуменом“ — заједничким темељем свих Православних Цркава. И управо та двојна митологија, или боље — притисак који она врши на грчко црквено мишљење, и отежава тако силно еклисиолошки дијалог са Грцима.

10

Прва тешкоћа се налази у различитом појимању мјеста и улоге Васељенског Патријарха у Православној Цркви. Све Православне Цркве без изузетка признају његово првјенство. Постоји, међутим, битна разлика у схватању тога првјенства између грчких Цркава и свих других.

Основно мјерило његовог првјенства за негрчке Цркве је суштинска еклисиологија која је одвајкада признавала васељенски центар сагласности и јединство, односно таксис, поредак старјешинства и части међу Црквама. Отуда је васељенско првјенство истовремено и **суштинско**, у том смислу што оно постоји вазда у Цркви, и **историјско**, у том смислу што се његова „припадност“ може мијењати, као што се уствари и мијењала, будући да зависи од историјског по-

ложаја Цркве у одређеном времену. Првјенство Константинопоља је било установљено од стране Васељенских Сабора, сагласношћу сви Цркава. То га и чини „суштинским“, јер је оно стварно израз сагласности Цркава, њиховог јединства. Но, с друге стране, исто тако је тачно и то да је оно било установљено у одређеном историјском контексту као еклисиолошки одговор на одређено стање: настанак васељенске хришћанске Империје. И премда данас у цијелој Православној Цркви нико не осјећа и не изражава неопходност било какве измјене „поретка“ Цркава, такве измјене су се раније догађале и, бар теоретски, могу се догодити и у будућности. Тако, на примјер, у случају „обраћења“ Римокатоличке цркве, „васељенско првјенство“ се може вратити, — као што се може и невратити, — првome Риму. Такав је у својој најпростијој форми еклисиолошки став свих негрчких Православних Цркава. Од свих примљено првјенство Цариградског Патријарха нема овдје никакво „национално“ тумачење и не садржи никакав божански односно вјечни **таксис**, поредак Цркава. У нужди, сагласношћу Цркава израженом преко Васељенског Сабора, постојећи поредак може бити измијењен, као што се и раније мијењао: у случајевима Антиохије, Јерусалима, Ефеса и Кипра, и самог Цариграда.

Оваква теорија, међутим, за Грке је „анатема“, тако да управо ту излази на видјело двосмисленост савремене православне еклисиологије. За Грке „мјерило“ првјенства Васељенског престола налази се не у неком одређеном еклисиолошком предању, било оно „суштинско“ или „империјално“, него у изузетном положају кога има Васељенски Патријарх унутар тог „јелинизма“, који, као што смо видјели, чини „суштину“ њиховог религиозног схватања. Јер ако се свјетовни центар тог „јелинизма“ налази у Атини, његово религиозно огњиште и символ, бесумње, налази се у Константинопољу. У току многих вјекова турског ропства Патријарх је био **религиозни етнарх** грчке нације, огњиште и символ продужетка њеног постојања и њеног аутентичног лица. Отуда Васељенски престо остаје за Грке и до дана данашњег — стварност једнога реда не толико еклисиолошког и канонског, колико првјенствено духовног и психолошког. „Канонски“, Грци могу да припадају или не припадају Патријархату. Тако, док је Јеладска Црква независна од Патријархата, дотле сваки Грк који живи у Аустралији или Латинској Америци налази се у његовој „јурисдикцији“. Но било какав да је њихов „јурисдикциони“ статут, сви су они под Константинопољем. Овдје је важан не Константинопољ као васељенски центар јединства и сагласности, но Константинопољ као такав, Васељенски престо као носилац и чувар „јелинизма“. Његово првјенство се сада приписује самој суштини (*esse*) Цркве, постаје само по себи *nota Ecclesiae*. Еклисиолошка формула: **постоји** Константинопољ, коме је Црква повјерила васељенско првјенство, постаје: „**неопходно је да постоји** Константинопољ“. Но трагична двосмисленост те поставке налази се у томе што Патријарх, чија је функција да свједочи о **васељенскости Цркве**, да буде чувар „хришћанског јелинизма“ који спречава сваку поједину Цркву да се потпуно поистовјети с „национализмом“, — истовремено је за једну посебну нацију носилац и символ управо њеног „национализма“. Васељенско првјенство постаје првјенство Грка.

Та двосмисленост у грчкој религиозној и националној визији ствари и била је повод — а то је остала и до данас — тако озбиљних тешкоћа за Грке да схвате истински смисао после-византијског православног свијета, смисао његових правих проблема, његовог јединства и разнообразности. Они нијесу схватили да пад Византијског Царства није неопходно значио и крај православног јединства заснованог на заједничком прихватању православне Византије, тј. „хришћанског јелинизма”. Јер, на примјер, Словени, који су тражили независност од Империје, нијесу ништа мање били „византијци” од самих Грка; они су се осамостаљивали у односу на Грке, а не у односу на „хришћански јелинизам”.

Прва Бугарска царевина — царевина Бориса и Симеона — била је истински „византијска” у свем свом етосу, култури и, наравно, религиозној традицији. Професор о. Флоровски у „Путевима руског богословља” говори о „раном руском византизму”. Све младе нације су биле без своје културне традиције, сличне оној коју су имали Грци у древној Грчкој, тако да је њихова исходна и формирајућа традиција била она од које су се оне „родиле” и која их је учинила православним нацијама, а то је хришћанска византијска традиција. И без обзира на све конфликте, неспоразуме и разједињавања, то јединство у византијском предању није никад престало да постоји и није се никад заборављало, него је вазда чинило заједничку основу, сами облик јединства православног Истока.

Међутим за Грке, који су се постепено нашли у плијену поистовјећења „византијског” са „грчким”, с националном и чак етничком улогом византинизма, сваки покушај установљења политичке и црквене независности од Империје од стране Словена, или Арапа, или Румуна, — значио је скоро аутоматски опасност за „јелинизам”, покушај уништења Грка и њиховог првородства унутар Православља. Они никад нијесу успјели да схвате да суштинско јединство православног свијета није ни национално, ни политичко, чак ни јурисдикционо, него управо јединство „хришћанског јелинизма”, православног оваплоћења првобитног хришћанског предања. Они то нијесу схватили зато што су поистовјетили „хришћански јелинизам” с „јелинизмом”, тј. са грчком националном и етничком „личношћу”. На Словене се, под том перспективом, гледало као на туђу и првјенствено „варварску” силу, уперену против „јелинизма”. Кад би се десило да су Словени били моћни а Грци слаби, онда је то схватање понекад добијало скоро параноичке форме. Послије ослобођења Грчке у 19. вијеку и јављања новог „западног” грчког национализма, „панславизам” је постао — не без помоћи западних држава — право страшило, синоним Опасности и Непријатеља, с великим словом. Овде треба додати и то да руска царска политика у односу на „источно питање” није увек ишла на руку утољењу тих страховања и факат је да је њена тактика често била одбијајућа, али је факат и то да и на самом врхунцу свог сопственог руског месијанизма и империјалистичког национализма, православно руско сазнање никада није оспоравало првјенство Цариграда и древних Источних Патријараха и није вршило никакав притисак да би се измијенио „поредак” Православних Цркава. Шта више, 19. вијек у Русији је дао препород управо „византијских” интереса кроз повратак ка „хришћанском јелинизму”

као извору Православља, повратак аутентичној православној еклисиологији, постепеним ослобођењем од уског, псевдо-месијанског национализма „Трећег Рима”. Без обзира на разне „дипломатске” тешкоће, на еклисиолошком плану права препрека за поновно разоткривање од стране саме Православне Цркве сопственог суштинског јединства састојала се у то време не у неком митском „панславизму”, него у уско националном свођењу од стране самих Грка „хришћанског јелинизма” на „јелинизам”.

Све ово даје објашњење зашто грчки црквени „званични свијет” (овдје не говоримо о народном настројењу и расположењу у којем се на неки начин сачувала интуиција православног јединства) није никад у правом смислу **прихватио** послевизантијски црквени развој, није га никад уклопио у своју визију свијета. Разне „аутокефалије” дароване у току и после византијског периода биле су „уступци” и „прилагођавања” а не признање нечег нормалног, нечега што „одговара” новом стању, слично томс као што је признање „империјалне Цркве” „одговарало” претходећем стању — хришћанској Империји. Будући да у грчком религиозном настројењу ума није било мјеста за то ново стање, онда је оно у стварности посматрано као нешто случајно и привремено. То је био разлог да ни једна „аутокефалија” није била дата слободно, већ је увијек била резултат борби и „преговора”. Такође из истог разлога принцип „аутокефалности”, који претставља основни принцип садашњег устројства Цркве, још ни данданас није потпуно схваћен од стране грчких „официјалних” црквених кругова, како у његовом „почетном стадију” („право давања аутокефалности”) тако и у његовој модалности (последике које из њега произилазе за међуцрквене односе).

Једно је јасно, а оно је истовремено можда и највећи парадокс свег тог развоја: на хотећи признати принцип аутокефалије *de facto*, грчки „званични” црквени кругови као да га правдају истом оном логиком која је натјерала Грке да га одбаце и да се боре против њега, тј. идејом о **суштинској** разлици између јелинског и разних нејелинских „Православља”. Док су се они раније у прошлости борили против „аутокефалија” зато што су одбацивали мисао да „хришћански јелинизам” — као суштина Православља — може имати било какав други еклисиолошки израз осим „империјалне Цркве”, а она је грчка, — дотле их сад они признају зато што, замјенивши уствари „хришћански јелинизам” „јелинизмом”, мисле да је неопходно да друга „Православља” треба да буду израз неких других „суштина”: „руско Православље”, „српско Православље”, итд. А пошто се призивање грчког Православља састоји у очувању јелинизма, онда се и призивање других Цркава састоји да чувају своје сопствене — дво-струко националне — „суштине”. Саставивши на тај начин свој пуни круг, „империјално” схватање се спојило са „националним”. А то је било неизбјежно ако се сјетимо да се прави извор савременог „национализма” налази не у Хришћанству него у идејама Француске Револуције 1789. године, стварне „мајке” ситничавих фанатичних и негативних „национализама” 19. и 20. стољећа. Оно чиме се ипак разликује тај нови грчки (не византијски већ **савремени**) национализам од других православних национализама, то је убјеђење које се задржало у њему из његове „империјалне” прошлости да међу свим

православним „суштинама“ грчка „суштина“ има првјенство, заузима *jure divino* прво мјесто. Заборавивши да право јединство Православља чини не „јелинизам“ као такав, већ „хришћански јелинизам“, који стварно има „првјенство“ над свим другим његовим „изразима“, поистовјетивши тај јелинизам са самим собом, Грци претендују на „првјенство“ које би им стварно могло и да припада али на основу сасвим других претпоставки. Ето у томе се састоји у наше дане основна двосмисленост „васељенског првјенства“ у Православној Цркви. Да ли оно припада првом међу епископима, ономе кога „сагласност“ свих Цркава уважава, воли и поштује у лицу Васељенског Патријарха, или оно припада духовној глави и носицу „јелинизма“, чија је хришћанска вриједност и припадност исто толико сумњива колико и било ког другог савременог полу-многобожачког национализма?

11

Овдје можемо завршити са својим размишљањима о истинитој природи и узроцима наше садашње буре. Увјерен сам да док питања која су овим чланком покренута не добију одговор, сви наши спорови и препирке у вези нове „аутокефалије“ остаће површне, без дубине и на крају крајева — бесмислене. Дати, међутим, одговор на њих, то обавезно значи — постићи дубоко и конструктивно разјашњење саме православне еклисиологије.

Оно што се десило, или тачније што се дешава у Америци, могуће је упрошћено формулисати на следећи начин: ради се о скоро „принудном“ повратку **суштинској** еклисиологији, самим њеним коријенима, оним основним нормама и претпоставкама којима се Црква увијек **враћала** када би се нашла у новом положају у „овом свијету“ чије „обличје“ пролази. Кажемо „принудном“, зато што тај повратак није плод апстрактног „академског“ размишљања, него плод самог живота, околности у којима Црква открива — с трудом и не без муке и страдања — да јединствени пут за њу да преживи јесте управо то — да буде **Црква**, да буде оно што нам вјечно сија и свијетли у првобитној и суштинској еклисиологији, у којој је дошао до израза изузетни и вјечни опит, форма и сазнање Цркве — сама њена суштина.

Околност да је до сада само један „део“ Православне Цркве у Америци био „приморан“ на тај повратак има свој разлог у томе што га је његов сопствени положај приморао на то. А то што је то изазвало страсти, страховања и подозрења; то што извјесни спољашњи „фактори“ чине неке од тих бојазни разумљивим, — све је то било и неизбежно. Но, ипак, страх је рђав савјетник. Само ако смо ми способни да наша питања поставимо на оној висини на којој је једино и могуће дати одговор на њих, тј. на висини **суштинске** еклисиологије, само ако смо у стању да увидимо и оцијенимо факте у тој основној перспективи, — само тада ће бура која се подигла бити осмишљена, и само ће тада она довести до заједничке побједе.

Свима ће постати јасно, раније или касније, да Православље нећемо сачувати сабирањем напора за очување „јелинизма“, или „ру-

сизма", или „србизма". Напротив, чувајући и испуњавајући захтјеве Цркве ми ћемо спасти и све оно што је суштинско у разним оваплоћењима хришћанске вјере и живота. Ако је професор о. Флоровски, руски богослов који живи и ради „у изгнанству", имао храбрости да (у својој књизи „Путеви руског богословља") разоткрије и осуди удаљавање „русизма" од „хришћанског јелинизма" и да тако ослободи цијело покољење руских богослова од последњих остатака псевдо-месијанског религиозног национализма, зар онда није вријеме и Грцима — па било макар једноме од њих — да учине такву, истина тешку но ослобађујућу операцију у односу на двосмисленост „јелинизма"?

Постаће, раније или касније, јасно да Васељенски Патријарх, да би носио своје „васељенско првјенство", мораће да га реализује не преко одбрамбених и негативних реакција, сумњивих „позивања" на исто тако сумњиве и непримјенљиве „преседане" и „предања", него кроз стваралачко руководство, упућујући Цркву испуњену својом суштином и циљем на сваком мјесту владичанства Господњег. Ја лично сам посветио прилично велики део мога богословског живота на „заштиту" васељенског првјенства Константинопољског Патријарха да би неко могао да ме окриви за „анти-константинополитанство". То првјенство, његову неопходност за Цркву, његов огромни потенцијални значај за Православље, ја још једном свечано исповиједам и потврђујем. Међутим, да би то првјенство поново постало „оно што оно јесте", треба да се очисти од свих двосмислености, од свих небитних „контекста", од свих националних закључака, од зависности од било чега прошлог, садашњег или будућег, — свега што не представља Цркву, и само Цркву. Можда је, у садашњем моменту, најнасушнији задатак за васељенско првјенство: да нас ослободи од јеретичких и многобожачких национализма који гуше васељенско и спаситељно призивање Православне Цркве. Треба већ једном да престанемо да говоримо о нашим „славама". Зато што слава, у аутентичном предању Цркве, припада само Богу, а Црква је и основана за прослављање Бога а не само себе. Када то схватимо, оно што је за човека немогуће, постаће могуће за Бога.

S u m m a r y

Dr. Alexander Schmemman

A MEANINGFUL STORM

Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology

In the wake of the storm which has arisen among Orthodox in America due to the proclamation of the so called »Metropolia« as Autocephalous »Orthodox Church in America« the author presents some significant aspects of Orthodox ecclesiology and Church Tradition, which may serve as a measure and criterion for the evaluation of »autocephaly«.

First of all, the author gives a survey and analysis of the different »layers« of canonical Tradition of the Orthodox Church (the most ancient ecclesiological canonical Tradition, then the »Imperial« or Byzantine tradition and finally the new »autocephalous« tradition), then he points out that in these layers the most important thing is the ecclesiological essence of the Church of Christ, its being and vocation (mission) in this world.

Finally, the author states that Orthodoxy in America must follow the paths of the old ecclesiology if it wishes to have a future.

Др Душан Љ. Кашић

Грчко-српска црквена симбиоза у северној Далмацији од XV до XVIII в.

О грчким колонијама у градовима Јадранског приморја писано је до сада доста, али је махом истицан значај далматинских Грка као трговаца и војника (стратиота) у служби Млетачке Републике. О верском и црквеном животу тих Грка и њиховој симбиози на том пољу са православним Србима, који су се од XIV и XV века, појединачно и у групама, досељавали у северну Далмацију, па се постепено спуштали и у приморске градове, писано је понајвише успут. Међутим, како је та грчко-српска црквена симбиоза била од великог значаја у чувању Грка и Срба од верске и етничке асимилације, а значајна је и по својим последицама у културном животу овог подручја, сматрамо за корисно да јој посветимо одговарајућу пажњу.

У овом раду разматраћемо постављени проблем у времену кад је Млетачка Република владала далматинским Приморјем (1409—1797), специјално далматинским градовима у којима су и биле формиране грчке колоније. Имајући у виду националну историју грчког народа, то је време од постепеног и коначног пада Византије до назирања светла слободе почетком XIX века и стварања нове политичке ситуације у овом делу Европе и на Блиском Истоку. Да би се пак боље схватила збивања у том периоду, потребно је подсетити на најважније раније догађаје и факторе који су у многome условљавали развој каснијих збивања о којима је овде реч.

I

Грчке колоније по градовима Јадранског приморја су врло старе. У верском и црквеном погледу оне су одувек припадале источном хришћанству и јурисдикцији цариградског патријарха. Кад је у X и XI веку хрватско и романско становништво Далмације потпуно примило латински обред и потчинило се јурисдикцији Римске цркве, Грци по далматинским градовима остадоше уз грчки обред и уз Цариградску патријаршију. После 1180. године, кад смрћу византијског цара Манојла Комнина коначно престаје власт Византије у Далмацији, извршиће се коначно раслојавање између припадника латинске, тј. римске цркве и црквених општина далматинских Грка

којима су касније са копна пристизали у приморске градове, као појачање, православни Срби. Најјаче грчке колоније налазиле су се тада у Задру и Сплиту, а нешто слабије у Шибенику и у Макарској.

О црквеном животу ових колонија подаци су нам оскудни и недовољно поуздани. Далматински епископ Симеон Кончаревић у свом „Летопису“, писаном половином XVIII века, којим се служио епископ Никодим Милаш,¹ каже да су Грци имали у Задру цркве св. Антонија, св. Стефана, св. Платона и св. Димитрија; у Сплиту цркву Успенија пресвете Богородице и св. Киријака; у Шибенику цркву св. Параскеве, а у Макарској цркве св. Панкратија и св. Борџа. Али, услед распламсалог фанатизма припадника латинске цркве после првог крсташког рата (1096—1099), за време мађарске управе Далмацијом, била је већина ових грчких цркава византијског обреда одузета и уступљена латинима. Тако је у Сплиту од православних одузета црква св. Киријака, а у Задру цркве св. Платона, св. Антонија и св. Стефана и претворене у латинске цркве.² На једном сабору латинских епископа, одржаном у Сплиту 1185, православни су проглашени јеретцима и предани анатема, а световне власти су задужене да гоне све оне који на богослужењу помињу цариградског патријарха. Пад Цариграда и оснивање Латинског царства (1204) још више су погоршали ситуацију далматинских Грка. Одузете су им готово све цркве. Од тада се помиње још само црква св. Параскеве у Шибенику.³

Најбројнија грчка црквена општина била је тада у Шибенику. Да би се одупрли прозелитизму латинске цркве, шибенички Грци су одмах по рестаурацији Византије (1261) послали у Цариград свога угледног грађанина Николу Георгијадиса к патријарху Јосифу да га упозна са тешким приликама у којима се налазе и да затражи заштиту. Црква св. Параскеве остала им је заиста још неколико деценија, али кад је почетком XIV века у Шибенику основана латинска епископија, епископ Мартин одузе 1314. Грцима и ову последњу њихову богомољу.⁴ Тако ће Грци на читавом Приморју остати без својих храмова. Од тада ће грчки свештеници у овим градовима окупљати верне на молитву у своје домове. У Сплиту се тада помињу свештеници Герасим, Јосиф и Никола Капукис са Крфа, а у Шибенику Севастијан Мемхијадис.⁵

Судбина далматинских Грка била би од тада, у црквеном погледу, још трагичнија, да се у Немањинској Србији, која је у Зети и Хуму излазила на Море и граничила се млетачком и мађарском Далмацијом, није појавила аутокефална и по византијском узору

¹ Е(пископ) Н(икодим) М(илаш), Православна Далмација, Нови Сад 1901, 115, (даље ПД).

² Исто, 116. У једном задарском катастику из двадесетих година XV века помињу се цркве св. Платона (као манастир), св. Стефана и св. Димитрија, разуме се, већ као латинске (S. Antoljak, Zadarski katastik 15. stoljeća, Starine 42, 1959, 347, 376, 377, 402). За цркву и манастир св. Платона зна се да су касније били у саставу манастира св. Доминика, а црква св. Димитрија је сматрана за врло стару (Bianchi, Zara christiana, Zara 1879, I, 415—416, 435—442).

³ ПД 122.

⁴ Сплитски Грци остали су без своје цркве Успенија пресвете Богородице 1185, а после склапања Лионске уније (1274) одузета је и од задарских Грка њихова последња црква св. Платона (ПД 150—152).

⁵ ПД 152—153.

добро организована Српска црква и да нису ускоро почеле миграције српског становништва из Хума и Босне уз Динару према северној Далмацији. Хрватски историчар Иван Лучић (Joannes Lucius, 1604—1679) говори да ти Срби почеше служити као војници бану Младену Шубићу (1312—1322) и да се из планинских предела почеше спуштати у равнице, те помешани са Хрватима почеше обрађивати поља. Њихов број је растао те овладаше и многим пољима приморских градова.⁶ Даљој афирмацији православља у северној Далмацији допринела је удаја Јелене, сестре цара Душана, за моћног хрватског бана Младена Шубића (1347) и долазак Душанових војничких посада у градове Клис и Скрадин,⁷ а затим присуство православних монаха, духовника ове принцезе и њених посада, и напослетку, оснивања двају православних манастира, Крупе (1317) и Крке (1350).⁸ Све то говори да је православна црква у Далмацији постајала фактор с којим се морало да рачуна.

У Скрадину, којим је 1348—1356. управљала Јелена Шубић и у коме се налазила неко време српска царска посада, био је организован православни црквени живот. Кончаревићев Летопис говори да је кнегиња имала на свом двору духовника Руфина и да су к њему дошла још тројица калуђера из Палестине, свакако из манастира св. Михаила и Гаврила, који је тамо саградио српски краљ Милутин. Јелениним настојањем саграђена је у Скрадину 1348. црква св. Јована Крститеља,⁹ а Руфин је са двојицом од оних палестинских калуђера основао 1350. манастир Крку, за чију прву изградњу је дала новац Јелена и тако постала ктитор овог манастира.¹⁰ Шибенички Грци, пошто нису имали своје цркве, одлазили су у Скрадин на богослужење иако је оно било обављено на словенском језику, али — било је православно.¹¹ То је био почетак црквене симбиозе у северној Далмацији између остатака старих грчких колонија и православних Срба који су почели да долазе на ово подручје.

Досељавање нових група православних Срба у Далмацију, у времену кад је њоме управљао босански краљ Твртко I (1371—1391), стварало је већ компактнија српска насеља у залеђу далматинских градова, а многе занатлије су добро примљени и у самим градовима, где су нашли скромне остатке некада бројних грчких колонија, чији је црквени живот био сасвим пригушен.

⁶ »Questo nome di **Vlahi** non comparisce citato nei dalmati documenti avanti l'anno 1300. Erano essi pastori ne' paesi montani della Bosnia, e quando principiarono a prestar servigi militari a Mladino Bano di Dalmatia, Croazia e Bosnia (verso la fine del secolo XIII) hanno potuto scendere al piano e, misti ai Croati, coltivar le campagne. Di tal modo moltiplicandosi, infestarono anco gli agri delle città marittime, e come i re d'Ungheria abbiano dovuto per codesta ragione reprimerli, dicesi nella cronaca patria« (Storia del Regno di Dalmazia e di Croazia di Giovanni Lucio Traguriense, Trieste 1896, I. VI c. I, p. 668).

⁷ Лиречек — Радонић, Историја Срба, Београд 1952, I, 235; II, 111—112; С. Бирковић, Историја средњовековне босанске државе, Београд 1964, 122—123.

⁸ ПД 140—141; Д. Кашић, Манастир Крупа (историјски преглед), Манастир Крупа, Београд 1968, 8—10.

⁹ За ову цркву пише 1754. проведитор Гримани да је за време Турака уништена (Милаш, Documenta spectantia historiam orthodoxae dioeceseos Dalmatiae et Istriae a XV usque ad XIX saeculum, I, Jaderae 1899, 330).

¹⁰ ПД 138.

¹¹ ПД 138—154.

Продирањем Турака на Балканско полуострво почињу перманентне миграције балканског хришћанског становништва. Грци и Срби били су први на удару. У току постепеног турског освајања грчких територија многи су Грци, од 1416. до 1467, прешли под власт Млетачке Републике, имућнији да би се емиграцијом спасли од турске пљачке, а сиромашни да би нашли боље услове за живот. Имућнији су се у новој средини одавали трговини и занатима, а остали су махом ступали у млетачку војну службу као лаки коњаници, образујући посебне војне формације под именом стратија. Ови су војници (стратиоти) били Републици потребни ради учвршћења њених позиција, које је од 1409. до 1420. стекла у Далмацији задобијањем свих приморских градова сем Дубровника и свих острва сем Крка.¹² Емигрирали су и Срби, не само из области које су већ пале под Турке, него и из крајева у којима се очекивала турска најезда и страдање. И овде су емигрирали најпре имућнији са својом покретном имовином. За њима се наставља емиграција уплашеног народа, у масама или појединачно, из крајева које су већ заузели Турци због тешких зулума и пореза, а нарочито због „данка у крви”. Масовно бежање српског и хрватског народа из Босне и Херцеговине ојачало је нарочито од 1468. године. Тада је ојачао словенски живаљ у Далмацији. Али, тај прилив ће ускоро бити заустављен турским упадима на ово подручје са кога су Турци одводили много робље, а спречавали емиграцију хришћана са свог подручја на подручје Републике светог Марка.¹³

После пада Цариграда (1453) и млетачких поседа на Леванту и Пелопонезу (1500—1540) у турске руке, а касније, после пада Кипра (1563) и за време дугог Кандијског рата (1645—1669), била је емиграција грчког становништва још више појачана. Тада су се многе грчке породице населиле како у самој Венецији, тако и у далматинским градовима Задру, Шибенику, Скрадину и на острву Хвару и у тим местима, као и у Венецији, оснивали своје православне црквене општине,¹⁴ готово увек у заједници са Србима. Међутим, већ од почетка, наилазили су православни Грци и Срби на тешкоће у организовању свог црквеног живота, јер је Млетачка Република била римокатоличка држава, која је подржавала прозелитичка настојања Римске цркве. Утицај папске курије био је у Републици толико јак да се она често морала одрећи својих сопствених политичких и економских интереса да би задовољила жеље Курије. Кроз читаву своју историју Млетачка Република се, у погледу својих православних грађана, Грка и Срба, налазила као у процепу између својих интереса, који су захтевали да ови корисни грађани буду задовољни, и жеље

¹² Ј. Томић, Насеље у млетачкој Далмацији 1409—1797, Ниш 1915, I, 3—4.

¹³ Исто, 24—26.

¹⁴ D. Berić, Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru, Bilten Historijskog arhiva komune hvarske, God. I, broj 1, Hvar, sept. 1959, 6. Фарлати помиње 1556. и 1557. групу стратиота у Трогиру (Illyricum sacrum III, 415).

Римске курије, која је интимно била на срцу и млетачким властима, да ови „шизматичи“ буду приведени у крило Римске цркве.¹⁵

Први покушаји на организацији православног црквеног живота учињени су у самој Венецији у другој половини XV века, али је та акција наишла на оштар отпор Римске курије. Једино благодарећи томе што су венецијански православци били важан фактор у националној привреди и војсци, Република је била приморана да у погодном моменту добије папску сагласност и одобри православнима да саграде у Веницији своју цркву. Било је то 1514. године.

У венецијанској православној општини било је поред Грка и доста Срба (Славон тѹтести Сервон). За ове венецијанске Србе вели Велудос да су одавно сачињавали у Венецији засебну општину (братство, аделфотис), да су по њиховом примеру и Грци основали своју општину, а у време кад су тражили да им се одобри градња цркве били су и Грци и Срби уједињени у једну општину. Међу четворицом првих тѹтора ове православне општине била су двојица Цариграђана (стратиотски официр Теодор Палеолог и Павле Корес), један Србин из Зете (Андрија Зећанин) и један Крићанин (Матеја Барело).¹⁶ Црква је била саграђена, и 1527. у њој је отпочело богослужење. Али, како је то била мала црква, отпоче млетачка православна општина 1536. да гради нову репрезентативну цркву, која је била готова тек 1573. године.¹⁷

У Млетачкој Републици, као и на римокатоличком Западу уопште, сви православни су због источног, византијског, грчког обреда и вероисповедања називани Грцима. Зато ће и млетачке власти називати грчкима не само грчке, или мешовите грчко-српске црквене општине, већ и оне које су биле чисто српске, као и поједине Србе.

То је ушло и у народни говор, те су православни Срби у далматинском Загорју због своје „грчке“ вере називани „гркаћи“, од чега се до данас у том крају за православног Србина задржао шаљиви и помало подругливи надимак „рѹкаћ“.^{17а}

За православне у Млетачкој Републици поставио је цариградски патријарх 1577. посебног епископа. Био је то ранији честити млетачки парох Гаврило Север, који је пре две године изабран и посвећен за епископа Филаделфије у Лидији. Он је и као млетачки епископ задржао ту титулу. Њу су носили и каснији млетачки архиепископи све до пропасти Републике. О верском и црквеном животу Срба у

¹⁵ »Bald war die Inselrepublik in innigen Beziehungen zum päpstlichen Stuhle, bald trat ihm feindselig entgegen und suchte in ihren Gesetzen seinen Einfluss zu beschränken« (I. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte II, Freiburg im Breisgau 1877, 143; cf. 128—129, 133—134).

¹⁶ Ιωανν. Βελουδος, Ελληνων ορθοδοξων αποικια εν Βενετια, Venezia 1893, 26, цит по ПД 234.

¹⁷ ПД 239.

^{17а} С. Матавуљ, Биљешке једног писца, Београд 1939, 49; М. Радека, Прилози о споменицима културе код Срба у сјеверној Далмацији и Дубровнику, Алманах: Срби и православље у Далмацији и Дубровнику, Загреб 1971 (даље: Радека, Прилози), 160. „Овдје се вјерска припадност углавном поклапала са националном. „Српска нација“ било је исто што и „Грчка нација“, то јест припадник православне вјероистовјести“ (Гл. Станојевић, Нешто о Србима у Далмацији у другој половини XVIII вијека, Историјски гласник 1, Београд 1955, 87).

далматинском Загорју водили су бригу оближњи епископи, а после обнове Пећке патријаршије (1557) митрополит дабробосански преко настојатеља манастира Крке.

Док су међу православним Грцима у Венецији водећу улогу имали имућни трговци и привредници, у далматинским приморским градовима били су првобитно бројнији војници, стратиоти и морнари. Њихов економски потенцијал био је слабији и стога су они теже могли да помишљају на градњу својих цркава. Али, уједињујући своје снаге са православним Србима, чији је број из деценије у деценију бивао све већи, они су настојали да дођу до својих богомоља.

У Шибенику су православни добили 1443. дозволу да могу саградити своју цркву. У тој акцији иступају заједно и Грци и Срби. На челу тих настојања налазе се два Србина (Јован Павковић и Михаило Злоковић) и два Грка (Михаил Вато и Косма Кигало). Међутим, због отпора шибеничког римокатоличког епископа није овај покушај успео, већ је изазвао још јачи притисак на православне. Године 1460. појавио се у Шибенику некакав грчки свештеник Артемије Калохеритис са тобожњим моштима св. Христофора и грамом цариградског патријарха о томе. Православни Шибенчани су посумњали у аутентичност ове грамате и моштију. Зато Артемије прода ове мошти римокатоличком шибеничком епископу, а православни Шибенчани буду оптужени због исмевања светиње, те многи буду осуђени и бачени у тамницу. Михаил Вато је у тамници и умро.¹⁸ Те године (1460) силом је уклоњен и из Задра православни калуђер Пахомије Хика, који је после затварања задарске капеле у кући богатог задарског Грка Николе Колоне^{18a} вршио свештеничку службу за своје парохијане кришом.

После ових насиља упућивали су представници православних општина у Задру, Шибенику и Скрадину жалбе и депутације у Венецију, али помоћи није било. Напротив, одговорено им је као и раније, да су православни у приморским градовима дужни признавати власт латинских епископа, као што су и православни у Венецији дужни да признају власт млетачког латинског патријарха. Далматински Грци и Срби „мучали су, вели Милаш, јер су морали мучати, али као прогоњени, још су се више међу собом држали и утврђивали у вјери својој, трпећи до бољих времена”.¹⁹

III

Почетак XVI века представља у историји Далмације врло несрећно доба. Турски пљачкашки упади били су учестали,²⁰ земља се није обрађивала па је наступила глад којој се придружила и куга.²¹

¹⁸ ПД 242.

^{18a} Задарски капетан Лоренцо Дона наредио је 14. априла 1433. да се поруши православна капела смештена у дому Николе Колоне (ПД 242—244).

¹⁹ ПД 244.

²⁰ Поред много изгинулих у борбама одведено је у учесталим турским упадима од 1462. до 1521. године око 70.000 душа у ропство. Број становника у северној Далмацији тада се смањило највише у њеној историји (Томић, Насеље у млетачкој Далмацији, 26).

²¹ Томић, Насеље у млетачкој Далмацији, 27—28.

Напоследку је дошао и рат између Турске и Млетачке Републике (1537—1540), који је страдања овог становништва довео до кулминације. Далматински млетачки градови остали су готово пусти. Зато ће млетачке власти почети да врбују Грке са Пелопонеза, јонских и егејских острва и Србе испод турске власти да долазе на њено млетачко подручје, да га обрађују и бране. Копнену Далмацију од Зрмање до Цетине населило је тада много српског народа из Босне и Херцеговине, па и из Старе Србије. То је била највећа сеоба Срба у Далмацију и о њој пишу сви стари писци. Кончаревићев Летопис каже да је од 1523. до 1527. прешло у Далмацију више хиљада српских породица. Млетачки синдик Андреа Барбариго такође вели да их је прешло више хиљада (*più migliaia*) и да су населили сву Книнску крајину, Буковицу и Котаре, који су предели до тада били пусти (*quasi deserto*). Далматински проводитор Мелхиор Микијел извештава 1539. да је с овим српским народом прешло и много свештеника, којима народ безусловно верује. И Вињалић говори о овој сеоби, али, као да не зна за раније православне Србе на овом подручју, назива ово првом сеобом Срба (Морлака, Влаха) у Далмацију.²² Из овог залеђа далматинских градова, које је у ово доба представљало најчешће „ничију земљу“, досељавали су поједини Срби у далматинске градове где су такође били радо примани ради одбране и привреде. Милаш наводи, по Кончаревићу, да је једна група тих досељеника дошла под град Шибеник и настанила се у данашњем шибеничком „варошу“. Ускоро после тога населише се у Шибенику и страоти и већ у другој половини XVI века уређена је у Шибенику поново православна црквена општина.²³

Војне и политичке тешкоће Републике, које су иницирале ову имиграцију, условиле су уједно и промену курса у њеној верској политици. Зато ће у овом периоду почети да се јављају православне богомоље не само по Книнској крајини, Буковици и Котарима, већ и у далматинским приморским градовима. Тада су организоване православне црквене општине и отворене цркве у Шибенику, Задру, Скрадину и Хвару.

Шибенички православни становници, чију су већину сачињавали страоти, нису могли, као богата млетачка грчка општина, да мисле на градњу цркве сопственим средствима. Зато су они молили да им се за вршење богослужења уступи једна од римокатоличких цркава у Шибенику. Док су представници локалне политичке власти били вољни да се православнима („Грцима“) изиђе у сусрет, противили су се томе шибенички римокатолички епископи. Тек 1569. уступљена је православнима мала латинска црква св. Јулијана на основу уговора који је потписао тутор те цркве Борђе Шишгорић. Црква је прилагођена православном богослужењу и посвећена Успенију пресвете Богородице. Прву литургију служио је у њој на тај празник 1569. грчки свештеник Рафаил Зигарас.²⁴

²² »L'anno 1527. fu la prima volta, che i Vlasi ora detti Morlacchi, profesanti il rito greco, si stabilirono in Dalmazia, cioè nelle parti della Liburnia e Japidia, che per avanti erano abitate dai Croati, i quali erano tutti di rito latino« (Цит. по: Гласник православне далматинске цркве, Задар 1900, 9).

²³ ПД 282.

²⁴ ПД 244—246.

Године 1580. посетио је шибеничку парохију православни епископ филаделфијски Гаврил, коме су сложни шибенички Срби и Грци са својим парохом Рафаилом Зигарасом изразили своју радост што имају цркву, али су се и пожалили на насртаје римокатоличког клира на православну цркву. Епископ је њихове притужбе изнео влади у Венецији, која је 1582. издала строгу наредбу да се православни у Шибенику не смеју узнемиравати у вршењу својих верских дужности.²⁵

О заједничком црквеном животу православних Грка и Срба у Шибенику у XVII и XVIII веку сведочи и листа шибеничких свештеника међу којима је било и Грка и Срба.²⁶ Из те листе шибеничких свештеника се види да су до друге половине XVII века имали у овој општини превагу Грци, јер су у том времену свештеници били искључиво Грци, али од седамдесетих година XVII века уз пароха Грка налази се редовно и капелан Србин. Тако је остало и кроз цео XVIII век, док у XIX веку није ова општина са изумирањем грчких породица добила потпуно српски етнички карактер.

Колико Србе у XVII веку није сметало што им свештеник није Србин, сведочи пример јеромонаха Кирила Габриели, који је половином XVII века био парох шибенички на опште задовољство.“ Кад му је 1668. неки Миховил Капуан наносио увреде, поднео је харамбаша Цвијан Шарић у име свих Срба жалбу далматинском проводитору, који је оштро наредио шибеничким управљачима да забране Капуану да вређа оца Кирила и да баца смеће у близини православне цркве.²⁸ Кирила је млетачки (филаделфијски) архиепископ Мелетије Типалди 1659. именовао архипрезвитером и својим викаром за све православне цркве у млетачкој Далмацији.²⁹ Док је он за шибе-

²⁵ Милаш, Documentva, 39—42.

²⁶ Према Петрановићевим испитивањима били су шибенички свештеници:

1. Јеромонах Игњатије Истријано

2. „ Гаврил Пекис († 1639)

3. „ Кирил Гарбијели († 1689). Капелани су му били: Јеремија Карвела (1671), Филотеј Загредо (1675—1676), Димитрије Кирико (1674—1679), Никодим Бусовић (1676—1688), Мелетије Даротко (1678—1681), Никифор Милошевић (1687—1694) и Никифор Гавриловић (1689).

4. Јереј Амвросије Метакса (1694—1707). Капелани су му били јеромонаси: Герасим Љуботина (1695—1696), Стефан Матијевић (1701—1703) и Макарије Ликуди (1704—1705).

5. Протојереј Николај Метакса (1707—1752). Капелани су му били: Герасим Љуботина (1715), Димитрије Кричка (1725—1736), Пајсије Панкратио (1728—1729), Михаил Јовановић (1728), Теодор Кричка (1729—1730), Илија Пандурилко (1736—1740), Јован Љубибратић (1737—1746) и Јован Добрета (1744).

6. Протојереј Матеј Веја управљао је овом парохијом кроз целу другу половину XVIII века и дочекао Французе. Био је у великом поштовању код Срба (Г. Петрановић, Православно општество шибеничко, Српско-далматински магазин (даље: СДМ), 1846, 129—130).

²⁷ Неки Јован Вуковић, звани Обрад, иначе богат шибенички трговац (ПД 284), радио је на томе да се са шибеничке парохије уклони отац Кирил, а на његово место да дође неки млади калуђер. Међутим, 24. јула 1654, сакупише се код цркве св. Јулијана харамбаше и кућне старешине православних Срба и енергично осудише овај Вуковићев покушај и записнички изјавише пред сведоцима да је њихов парох, отац Кирил, био у сваком погледу беспрекоран црквени пастир (Б. Десница, Историја котарских ускока I, Београд 1950, 73).

²⁸ Десница, Историја котарских ускока I, 135.

²⁹ ПД 297.

ничке Грке служио на грчком језику, дотле су за Србе служили на српскословенском његови капелани, јеромонаси Никодим Бусовић, Никифор Милошевић и Никифор Гавриловић.³⁰ Бусовић је био родом из Шибеника. Замонашио се у манастиру Крки. Као шибенски капелан био је врло поштован и популаран. Кад је за великог рата Аустрије и Млетачке Републике против Турске (1683—1699) Книнска крајина припала Републици, нашло се у млетачкој Далмацији много више православних Срба него до тада. На том подручју био је потребан и епископ, и то епископ Србин баш из тога краја. Избор филаделфијског архиепископа Мелетија Типалди пао је на популарног Никодима Бусовића, који је хиротонисан 1693. Али, како он није пристајао уз Типалдијеве унионистичке идеје, имао је много непријатности. Пошто је наишао на разумевање српског патријарха Арсенија III Црнојевића, вршио је епископске дужности у Далмацији где је уживао и поштовање млетачких локалних власти. Међутим, кад је због нових напада на православне дошло 1705. до народне побуне у Цетинској крајини, био је епископ Никодим прогнан из државе. Кад му је одобрен повратак, умро је ускоро у манастиру Крки (1707).

Кирилов наследник Амвросије Метакса није имао снаге да се одупре Типалдијевим унионистичким идејама, већ се заједно с њим окренуо против епископа Никодима Бусовића. Због тога је изгубио народно поверење и љубав својих парохијана и морао да напусти Шибеник.³¹ Његов наследник Никола Метакса (од 1707) није пошао његовим стопама, већ је заједно са својим парохијанима чувао православље.³² Кад му је Типалди, да би га придобио, послао грамату којом га именује хоропископом,³³ он је то са индигнацијом одбио и заједно са српским свештенством Далмације дао снажан отпор Мелетију кога су сви престали да спомињу у црквама. Тако је православна црква у млетачкој Далмацији прекинула сваку везу са млетачком филаделфијском архиепископијом,³⁴ која после Мелетијеве смрти (1712) све до 1782. неће бити правилно попуњавана због отпора православних у Венецији против унијатских архиепископа и свештеника. Православни Грци у Шибенику дочекали су нови период своје историје у XVIII веку уједињени у заједничком отпору против насиља над њиховом вером и црквом.

У Задру су Грци брже дошли до своје богомоље. Као главни град ове покрајине Задар је имао и велик број стратиота. Њихови заповедници замоле 1546. провектора Андреју Лоредана да им се уступи једна латинска црква ради вршења православног богослужења. Овде је противљење латинског клира било слабије и Грци су већ 1548. добили одобрење да откупе црквицу св. Илије, која је до тада била бенефицијум латинског свештеника Антонија Мирковића. Са њим је 18. октобра 1548. сачињен уговор који су од стране православне општине потписали прокуратори стратиотских капетана Петар

³⁰ СДМ 1846, 129—130. ПД 316.

³¹ ПД 325—326.

³² ПД 333—335.

³³ Милаш, Documenta, 89.

³⁴ ПД 336—337.

Кладе, Никола Влами (за одсутног капетана Лазара Гримани) и Георгије Митилис адмирал задарског пристаништа. Према том уговору Грци добијају цркву св. Илије на вечна времена с тим да досадашњем власнику плаћају годишње по 50 малих солди, а цркву да могу по вољи и потреби да проширују. Већ 6. марта 1549. служио је у њој прву литургију грчки свештеник Матеј Маврикис „на велику радост и утјеху колико честигих стратиота, толико још и више старих православних становника Задра, који су толико година чезнули за својом црквом”.³⁵

Ову радост задарских Грка помутио је долазак једне групе кипарских Грка, који су овамо дошли као избеглице, пошто су Млечани 1573. морали да уступе њихово острво Турцима. Међу тим Кипранима било је и унијата,³⁶ па је с њима дошао и њихов унијатски свештеник, Грк, Кирилос Граматикопулос, коме су задарски проведитор и латински епископ дозволили да у православној цркви св. Илије може подићи свој посебни олтар св. Георгија и на њему служити.³⁷ Православни су ово осећали као нов притисак римокатоличког прозелитизма, али помоћи није било. Посета филаделфијског епископа Гаврила Задру 1580. пружила је православним Задранима само прилику да се неком свом изјадају, а он их је тешио обећањем да ће се заузети да им се не дира у цркву и слободу вере.³⁸

Овакво стање остало је све до 1632. Последњи унијатски свештеник у Задру био је неки Дионисије Димитропулос. После њега није више постављен у Задру унијатски свештеник, јер су се задарски унијати полатинили, а далматински проведитор Франћеско Зен донео је одлуку 1635. којом се православнима у Задру дозвољава слобода вероисповести и право на цркву св. Илије.³⁹ Ипак, на инсистирање шибеничког латинског епископа, овај олтар није уклоњен, већ је претворен у латински. Тек после десетогодишње упорне борбе успели су православни да се 1642. овај олтар макне из цркве. Тада је он

³⁵ Г. П(етрановић) Архим(андрит), Православно общество задарско, СДМ 1865, 5—7; ср. ПД 246—247. У Задру налазимо стратиоте 1496. до 1502. стационаране под командом Бакома Манолеси и настањене у посебним становима (alozamenti) (Arkiv za povjesnicu jugoslavensku V, Zagreb 1859, 1, 50, 134, 146; VI Mlenci 1863, 163, 169, 227, 245, 258). У својим извештајима из 1553. помињу синдици Бустинијан и Диедо кољичку војну формацију од 64 стратиота, од којих су 10 били у чети Јована Барбати, 15 у чети Јована Ренеси, 23 у чети Андреје Ренеси, 6 код Лопетија и 10 код капетана Гета (Теста?) Ренеси (Š. Ljubić, Commissiones et relationes Venetae, vol II, Zagreb 1877, 196; vol. III, Zagreb 1880, 27; cf. Starine 49, 1959, 506—507).

³⁶ Међу овим унијатима нарочито се истицао стратиотски капетан Андреа Рондаки (Bianchi, Zara christiana, Zara 1880, I, 451; cf. D. Berić, Crkva sv. Ilije u Zadru, Prilozi za povijest umjetnosti u Dalmaciji, Split 1959, 143. У овим радовима је објављен и натпис са надгробне плоче Рондакијеве из кога се види да је умро 2. маја 1595).

³⁷ Милаш по Кончаревићу казује да је то било 1577 (ПД 247—248), док Бијанки наводи у два своја дела (Zara christiana, I, 450—453; Fasti di Zara, Zara 1880, 82) да је 1578. црква св. Илије дата Грцима, имајући свакако у виду дозволу дату овим унијатима. За Бијанкијем се повео и Роман Јелић. Он, даље, на основу својих истраживања у задарским матицама венчаних, мисли „да су катол. свећеници вршили у овој цркви обред и пошто је уступљена Грцима (барем повремено)” (R. Jelić, Stanovništvo Zadra u drugoj polovici XVII st. gledano kroz matice vjenčanih, Starine 49, 1959, 353).

³⁸ ПД 264.

³⁹ Милаш, Documenta, 45—46.

смештен у капелу дозидану по наређењу генерала Алвизе Малипјеро уз саму цркву св. Илије.⁴⁰

Међу задарским Грцима било је крајем XVI и почетком XVII века највише војних лица. Од око 120 лица грчке народности, мушких и женских, која се помињу у тадашњим задарским матицама венчаних, помиње се 25 војних лица (капетана, коњаника, стратиота) и 22 занатлије (обућари, месари, кројачи и др.). Пореклом су били најбројнији Грци са Пелопонеза и Крита, затим долазе они са Кипра, Крфа, Малвазије, Модона, Занта, Корона и других места.⁴¹ Било је међу њима отменог и богатог света, а потицали су, као што се види, махом из бивших млетачких поседа на грчким острвима и Пелопонезу, које су били заузели Турци.⁴²

И у задарској православној општини били су од почетка заједно Срби и Грци.⁴³ Кад је та општина 1573. купила поред цркве један врт на коме би се могла проширити црква и уредити гробље, помињу се као црквени тјutori два Грка (Петар Санго и Константин Палколигас) и један Србин (Стеван Божић).⁴⁴ Половином XVII века (1652) од 12 чланова скупштине православног братства у Задру било је 8 Грка и 4 Србина.⁴⁵ Колико је ова црквена симбиоза Грка и Срба у градовима северне Далмације обједињавала обе етничке групе показује готово симболички 1698. име и презиме задарског црквеног тјutora Станка Пулио, који се помиње под типичним српским именом и својим грчким презименом.⁴⁶ То указује можда и на склапање бракова између Срба и Грка или на њихове иначе присне односе.

О задарском свештенству XVI и XVII века не знамо много. На прелазу из XVI у XVII век помиње се у Задру неки „поп Јован”.⁴⁷ Архимандрит Герасим Петрановић је саставио списак задарских свештеника на основу парохијских матица од 1633. године па на даље.⁴⁸ Из тог списка се види да су задарски пароси до друге половине XVIII века били искључиво Грци, махом калуђери. Они су са општином

⁴⁰ Ова капела је остала латинском све до почетка XIX века, кад је коначно уступљена православнима и посвећена св. Спиридону (ПД 291, 479—480).

⁴¹ *Starine* 49, 1959, 506—507.

⁴² Исто, 361.

⁴³ ПД 290.

⁴⁴ СДМ 1865, 6.

⁴⁵ Исто, 13.

⁴⁶ Исто, 7. Кад се о њему пише грчки онда се он зове Αθανασιος Πουλιος. Као такав уписан је кад је 1698. био кум на једном венчању и кад је даровао цркви св. Илије две иконе (Л. Мирковић, Иконе и други предмети у цркви св. Илије у Задру, *Старинар* VII—VIII, 1956—1957, 367). Те године је Пулио купио за цркву св. Илије трг пред црквом од католичких монаха за 760 лира (D. Berić, *Crkva sv. Ilije u Zadru*, 142).

⁴⁷ *Starine* 49, 159, 506.

⁴⁸ Према том списку били су свештеници у Задру: протосинђен Дионисије Петропулос (1633—1651), Кирил Габриели, шибенски парох, привремено (1651—1652), Гаврил Пападопулос (1652—1656), Аверкије Зоћа (1656—1659), Теофан Мелети (1659—1661), Атанасије Троило (1661—1681), Висарион Остеландис (1681—1706), Јован Апалира (1706—1718), Јеротеј Вератари (1718—1743), Марко Димитропуло (1743—1786). За време свог дугог служења имао је Димитропуло неколико капелана, четири Грка и два Србина: Спиру Рапсоманића, Јосифа Дошеновића, Теодора Банића, Зосиму Ловредо, Георгија Варангила и Патеса Врето (СДМ 1865, 22).

склапали уговор о својим дужностима и правима⁴⁹ У току целог XVII века ови су свештеници имали живу везу са српским ускоцима у залеђу Задра, који су их много поштовали и њима се често обраћали за вршење св. тајни и обреда.⁵⁰

На црквени живот Задра и околине утицао је и долазак у Задар једне групе калуђера и ћака манастира Крке, који су на почетку рата између Млетачке Републике и Турске за острво Крит, морали 1648. да избегну са много народа из Кистања и околине под окриљс Млетачке Републике. Турци су, наиме, дознали да су у манастиру држани договори са представницима млетачке владе против Турака, те су зато напали на манастир, опљачкали га и палили. Тим избеглим калуђерима одредио је проведитор 1649. да вршење богослужења обављају у задарској цркви *Madonna dell'olivo*, а за остали народ је одредио црквицу св. Ивана више равнице пред градом, коју је народ из Буковице и касније називао Кистањцом. Од српских калуђера који су касније у овој црквици служили помиње се 1669. јеромонах Мојсеј Кнежевић, а 1670. Мисаил и Гаврил. Тада је проведитор предао ову црквицу задарском грчком свештенику (капелану) Григорију Власто, пошто се народ по свршетку критског („кандијског”) рата вратио у Буковицу на своја огњишта.⁵¹

Током XVIII века број грчких породица у Задру се много смањено како услед прекинутог прилива нових досељеника тако и због мешања са талијанским живљем, због преласка у римокатоличку веру и етничке асимилације. Насупрот томе, број Срба је нагло растао, јер су они били у несрављено бољој ситуацији. Непрекидно досељавање нових породица, одлазак Турака из далматинског Загорја и потпадање под млетачку власт (после 1699. и 1718) целог овог подручја са око 60.000 Срба, стварали су код Срба у далматинским градовима свест да они нису одсечени од свог етничког стабла. Грци тога нису имали. Године 1745. пао је број православних у Задру на свега 20 домова, махом грчких, а 1777. било је овде само 11 грчких домова са свега 28 душа, али је зато било 55 српских домова са 219 душа. Није стога чудо што су Срби захтевали да се богослужење врши и на словенском језику, те су 1768. тражили да капелан служи

⁴⁹ Знамо, на пример, да је 1652. јеромонах Гаврил Пападопулос склопио уговор са управом задарске православне општине да ће пет година служити у цркви св. Илије (СДМ 1865, 13). За издржавање цркве сваки је стратиот од 1633. плаћао по једну солду на сваки дукат своје клате (D. Berić, *Crkva sv. Ilije u Zadru*, 142). За време Кандијског рата парох је добивао двопек као „војник у јавној служби на оружаној лађи” (Исто, 143).

⁵⁰ Атанасије Тројило је 1663. крстио Матију сина Милише Мочивуне, 1674. Борба, сина Стојана Јанковића, 1676. Симсона, сина Баје Пивљанина. Исте године венчава Стојана Јанковића (после смрти његове прве жене Винке или Вуке) са Антонијом Реци. Реци су били задарска грчка породица латинског обреда (Б. Десница, *Историја котарских ускока I*, 116, 166, 185, 188, 189). У Задру се још 1612. помиње Ана Реци (Ресси), удовица покојног Тодора, и Борбе Реци »governador, cap. di barca armata et compagno.« (Starine 49, 1959, 507).

⁵¹ СДМ 1865, 17—18; ср. (Милаш), *Из прошлости православне цркве у Далмацији*, Гласник православне далматинске цркве VIII, Задар 1900, 58—59. При цркви св. Ивана сахрањивани су Срби. На источном зиду ове цркве има уклесан натпис да је овде сахрањен Петар Ђирић 1772 (Berić, *Crkva sv. Ilije u Zadru*, 145).

на словенском и на то место предложише свештеника Спиру Рапсоманића. Грци су се овом најпре оштро противили, позивајући се на своје право оснивача, али ток историјских догађаја диктирао је друкчије, те је 1776. дошло до споразума.

У **Скрадину** се, према Кончарсвићевом Летопису, помиње православна општина и црква св. Јована Крститеља још половином XIV века, кад је овим градом краткотрајно управљала Јелена Шубић уз помоћ посаде коју је овамо послао њен брат, српски цар Душан.⁵² После тога ће настати тешки дани прозелитистичког насиља над овом православном општином, која ће заједно са општинама у Задру и Шибенику 1492. упутити жалбу далматинском проведитору, па кад и то није успело послали су делегацију у Млетке.⁵³ Скрадинска црква св. Јована страдала је, изгледа, 1537. године, кад су Млечани отели Скрадин од Турака. Том приликом су Турци готово сасвим разорили цео град. Године 1670. ова црква није постојала, јер је тада један калуђер, Теофан Павић, вероватно Крчанин, молио проведитора да му се уступи једна запуштена кућа коју би он адаптирао за манастир и богомољу. То је одобрено и остварено тек 1684. године.⁵⁴ Каква је била коначна судбина ове православне институције не знамо, али знамо да су Скрадињани 1712. молили проведитора да им се дозволи да отворе за богослужење православну цркву. На челу ове акције налзао се Србин Милован Павасовић. Проведитор одобри, уз сагласност шибеничког латинског епископа, да Скрадињани могу да обнове своју стару цркву, али — као унијатску. Кад ови одбише такво решење, стиже из Венеције забрана да „шизматичи“ у Скрадину отварају своју цркву.⁵⁵ Тек 1734. одобрио је проведитор Гримани да православни Скрадињани могу себи подићи братску кућу за састанке, али им строго забрањује да у њој држе богослужења или да је претворе у цркву.⁵⁶

Скрадињани ипак нису мировали. Акцију је 1752. повео богати трговац Јоаким Жарковић. После много консултовања изиђе 1754. одлука којом се одобрава да се у Скрадину може отворити црква, али као грко-католичка, унијатска. Скрадињане је то револтирало, али кад боље расудише о целој ствари, дођоше до закључка да је влада морала донети овакву одлуку, јер би иначе озлоједила римокатолички епископат. Стога одлуче да прихвате ову одлуку, да отворе цркву, али да у њу доведу свога православнога свештеника, као што је било и у Задру, Шибенику и Хвару. Пошто је у Скрадину било неупоредиво више Срба, општина је за свог свештеника изабрала Тодора Кричку, отворила цркву и саставила правилник о устројству и пословању општине (*madregola*), који је 1756. одобрила и далматинска влада.⁵⁷

Црква св. Параскеве на Хвару подигнута је у XVI веку. Никодим Милаш, на основу Кончаревићевог Летописа, каже да је то било

⁵² ПД 154.

⁵³ ПД 243—244.

⁵⁴ ПД 300.

⁵⁵ ПД 342—344.

⁵⁶ ПД 403—404.

⁵⁷ ПД 403—406.

1561,⁵⁸ док Грга Новак, одлични познавалац историје Хвара, вели да „ова црква бејаше саграђена почетком XVI стол. од млетачке владе за православне морнаре на млетачким галијама. У њој су вршили службу грчки калуђери грчким ритулом”. Ово потврђује извештај веронешког епископа Августина Валијера, као папског визитатора из 1579. године. Он каже да у цркви св. Параскеве (Venerande) има један олтар на коме калуђери служе по грчком обреду (*qui graecorum celebrant*). Валијер је калуђеру наредио да на литургији у символу вере каже и *filioque* (и од Сина), али се то није извршавало, већ је остало по старом.⁵⁹ Приликом визитације православних цркава по Далмацији посетио је цркву и манастир св. Параскеве на Хвару православни филаделфијски епископ Гаврило Север. Он је овде и умро 21. октобра 1616. и сахрањен је у манастирској цркви. После три године његови посмртни остаци су пренесени и сахрањени у цркви св. Георгија у Венецији.

За издржавање калуђера бринула се најпре сама општина, али како је она била малобројна, преузела је бригу о издржавању ових калуђера влада. Године 1628. доделила им је влада скромну новчану помоћ, а 1636. додели им још 60 канапа земље, али је држава тиме стекла и извесно право патроната над овом грчком црквом, те се касније мешала у избор хварског пароха.⁶⁰ Као први православни парох на Хвару помиње се Евстатије Лефара, затим Пахомије Канакари (1644—1648) коме је генерални провектор Леонардо Фосколо олобрио да буде на служби војницима грчког обреда, а посебно онима који долазе овамо с војском и бродовима (*li fideli del rito greco, specialmente quelli che sogliono capitarvi con l'armata et vascelli*).⁶¹ Канакаријев наследник био је јеромонах Матеј Касимати. Он је избегао са Канеје, пошто су је после дуге опсаде заузели Турци, и на Хвару је са још двојицом калуђера, уз материјалну помоћ владе, служио грчкој посади и пролазним војницима и морнарима.⁶² После њега је овде био парох Дионисије Маистро „*sacromonaco et officiatore nel monasterio di Santa Veneranda di Lesina*”, каснији карох за-дарски.⁶³

Православни су и на овом острву били узнемиравани у својим верским слободама. На упорно тражење хварског бискупа и у цркву св. Параскеве је 1686. унесен римокатолички олтар св. Фране, а кроз цео XVIII век православни Хварани се жале да им се ускраћује и омета у почетку дарована слобода богослужења.⁶⁴ О животу овог манастира и хварске православне општине, а то се у многome односи и на остале православне општине у Далмацији, пише Герасим Петра-

⁵⁸ ПД 248.

⁵⁹ G. Novak, Hvar, Beograd 1924, 147, 174; D. Berić, Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru, 7.

⁶⁰ ПД 291—292.

⁶¹ Милаш, Documenta, 49; ПД 291—292; Berić, Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru, 7—8.

⁶² Г. Петрановић, Православно общество на Хвару (Lesina), СДМ 1865, 23. 1808, Задар 1871, 94. Петрановић је овде омашком датирао Касиматијев долазак 1628, па је од њега тај податак преузео и Милаш (ПД 291). Ову грешку исправио је Берић (Berić, Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru, 8).

⁶³ Berić, Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru, 8).

⁶⁴ Г. Петрановић, Православни црквено-народни синод држан у Задру

новић: „Тајне у цркви могаху одправљати слободно, али за извршавање истих ван цркве, на пр. причестити болеснога војника и т.д., морао је свештеник свагда најпре питати на то допуштење од бискупа. Благосивљати народ путем са св. причешћем није му допуштено било. Литију носили би на Велики Петак само около цркве; мртваце православне пратио би римски парох до цркве, гдје би затим православни свештеник литургију одслужио; половина прихода од добивених свијећа у цркви морала се давати рим. пароху, а половина калуђеру... Не само малобројно, но и врло убожно морало је бити ово општество; јер осим милостиње која би се за цркву ову више пута преко године по осталим православним приморским општинама купила, бијаше у дотичним црквама и нарочити ковчежић ради сабирања милостиње за хварски храм... Породице грчке, међу којима бијаше и сад обстојећа одлична породица Макиједо, нешто поумираще, а некоје примише римокатоличко вјероисповиједање; и тако општества хварског, којег г. 1807 при пароху Неофиту Кормиди спало бјеше на 2 православне душе, мало кашње сасвим нестале. Околности политичне и трговачке мјеста онога не имадоше ништа у себи да примаме Србље, да као и по осталим градовима замијене Грке, општество оно уздрже и ојачају...”⁶⁵

Да је ипак било и Срба на Хвару, који су заједно са Грцима припадали овој цркви, па заједно с њима и нестали, немајући прилива са копна, сведоче подаци из римокатоличких матица о преласку појединих Срба и Грка у римокатоличку веру или о венчању у римокатоличкој цркви. Тако је 6. јула 1547, записано да је свештеник Винценциус де Петрис крстио неког Раду из Котора, који каже да је крштен у својој ранијој српској вери (*que dicitur Racha*). Кум му је био Јован из Крајине. Године 1586. покрштен је неки Марко из Адријанопоља „*qui hodie venit de infidelitate ad fidem et sanctum baptizma*”. Године 1620. венчан је у римокатоличкој цркви Никола из Црне Горе са Јеленом кћери покојног Георгија Мишића. Неки бријач Димитрије „*пасионе Гресам*” венчан је 1652. са Даријом де Негрис, док је 1689. Илија син Томе де Радо из Богдашића венчан са Маргаритом, некадашњом Туркињом, која је била у служби код Христофора де Радо⁶⁶ и тд.

Манастир је порушен 1807. од бомбардовања приликом руске инвазије на Хвар. Французи су га 1811. претворили у тврђаву, Аустријанци у магацин. Године 1952. цео овај комплекс је преуређен за летњу позорницу.⁶⁷

IV

У великим ратовима Аустрије и Млетачке Републике против Турске, који су се завршили Карловачким (1699) и Пожаревачким миром (1718), постала је Млетачка Република господар целе Далмације у данашњем смислу. На задобивеном подручју било је око 60.000 Срба. Док су до тада међу православним поданицима Репуб-

⁶⁵ СДМ 1865, 23—24.

⁶⁶ Berić, *Pravoslavni manastir sv. Venerande u Hvaru*, 9—10.

⁶⁷ Исто, 6.

лике били бројно надмоћнији Грци, сада се ситуација у том погледу променила у корист Срба. Број Грка се и стварно умањео, јер је њихов прилив у градове јадранског приморја слабио током целог XVII века, а после губитка Крита (1669) готово се сасвим прекинуо.⁶⁸ Многе грчке породице враћале су се у Отаџбину, а неке су се услед мешања са латинским становништвом полатиниле и етнички се асимилирале било с Талијанима било са православним Србима. Тако су Срби добили превагу и у приморским градовима, где њихови свештеници постепено замењују грчко свештенство, а словенско богослужење замењује постепено грчко.

Престижу Срба доприносило је и то што су се у првој половини XVIII века међу њима појављивали њихови епископи (Саватије и Стефан Љубибратић и Симеон Кончаревић). Истовремено су далматински Грци прекинули везу са филаделфијским архиепископом у Млецима. Заједнички црквени центри постају српски манастири Крка, Крупа и Драговић. И Република сада све више обраћа пажњу на Србе и сматра их главним припадницима православне вере на целом свом подручју. Док су се сви православни до тада називали „Грцима”, сада ће се они називати и „Грко-Словенима”,⁶⁹ а за Србе на далматинском копну се чак вели да „не исповиједају у свој чистоти грчку вјеру...” већ „исповиједају српску вјеру...”⁷⁰

Ипак, са променом бројног односа у корист Срба није значај Грка у приморским градовима ток брзо нестао. У тим градовима су остали имућни и утицајни Грци, који су у својим рукама држали највећи део капитала у тим местима, чували традиције и успомене на своје претке, који су овамо давно дошли из славне Отаџбине, били мецене и ствараоци културе. Наравно, као стари досељеници, били су поносни што нису скоројевићи. Они су заједно са Србима градили цркве у Скрадину (1754), у Задру (1773) и Шибенику (1778) и снабдевали их луксузним књигама и иконама високе уметничке вредности. Из Венеције, која је тада била снажан центар грчке уметности, ширио се грчки културни утицај на све православне у Републици. У Далмацију, у градове и у унутрашњост, стизали су плодови тога грчког културног стваралаштва не само под утицајем Грка, већ и по жељи самих Срба, који су у грчкој провенијенцији икона и других црквених ствари гледали гаранцију њиховог православног карактера.

О смени утицаја Грка и Срба у Задру сведоче натписи о подизању и довршавању цркве св. Илије. Грчки натпис говори да је црква подигнута 1773. трошком и бригом источно-православних Ромеја (тон ортодоксон анатоликон Ромеон). Срби се не помињу, иако је при градњи један тотор био Грк, Јосиф Гурато, а други Србин, Стефан Ђурић.⁷¹ Дакле, ипак заједно Срби и Грци. Чак и онда кад су Срби најенергичније тражили да имају свог свештеника за своје словенско богослужење, изабрали су свештеника не од своје крви,

⁶⁸ Крајем XVII века православни Шибенчани говоре о времену „када су њихови стратиоти под заставом св. Марка служили” као о прошлости (СДМ 1867, 132).

⁶⁹ ПД 412.

⁷⁰ Ово је теоретски одговарало дотадањим одлукама млетачких и папских власти, које су „Грцима” давали слободу богослужења као грчко-католицима, међу којима се „чува католичка вера” (ПД 427).

⁷¹ СДМ 1865, 9.

већ Спиридона Рапсоманића,⁷² познатог сликара који је на својим иконама готово редовно исписивао грчке сигнатуре и грчки се потписивао. Лазар Мирковић га и сврстава међу грчке сликаре,⁷³ иако овај његов избор казује да је добро знао српски говорни и богослужбени језик. Од 1786. воде се и парохијске матице на словенском језику, а кад је црква 1805. довршавана, спомен-плоча је написана на словенском језику, и као ктитори су записани само богати трговци Срби, Гаврило Петровић и Јован Јововић Стратимировић.⁷⁴

У Шибенику се ова смена извршила раније и много мирније. Ту су већ од друге половине XVII века уз грчког пароха били и српски капелани, уз грчке богате трговце јављају се и богати Срби, а прилив Срба из далматинског Загорја и из Босне бивао све јачи. И овде је, али са мање оштрине него ли у Задру, било у XVIII веку суревњивости и сукоба између Грка, који су били у опадању, и Срба чији је број и утицај нагло растао.

У науци је до сада посвећено много пажње овим трзавицама,⁷⁵ тако да су оне преувеличане и у историји су ими дате оне димензије које оне на овом подручју нису имале. У Задру, Шибенику и Скрадину никад није било онаких сукоба као што је то било у Трсту⁷⁶ или Бечу.⁷⁷ Свакако, да су при томе били важни историјски и географски фактори. У оним градовима средње Европе били су и Грци и Срби ван свога етничког подручја. У страху од сопствене асимилације и пропадања и једни и други су у својој сабраћи по вери гледали ривала који би се могао одржати боље и дуже од њих. У Далмацији је црквена симбиоза Грка и Срба била приснија и надимање појединих богатих представника „чаршије”, који су престиж своје етничке групе мерили према финансијском учешћу у заједничким црквеним пословима, није могло да буде јаче од неумитног тока историје. Богати трговци и други привредници борили су се против супротне етничке групе у црквеној општини, тражећи и налазећи у томе своју друштвену афирмацију. Културни слој тога друштва, међутим, у редовима свештенства и остале интелигенције, превазилазио је та

⁷² Исто, 19.

⁷³ L. Mirković, Die Ikonen der griechischen Maler in Jugoslawien und in den serbischen Kirchen ausserhalb Jugoslawiens, Παπραγματά του θ' διεθνούς βυζαντινολογικού συνεδρίου Θεσσαλονίκης, Αθήναι 1951, 323.

Према Берићевим истраживањима, Рапсоманић је дошао око 1744. са Крфа у Задар, где се 1745. оженио Аном, кћерком Николе Елефтерија, с којом је имао више деце. После 1750. рукоположио се за свештеника. Умро је 1769 (Berić, Crkva sv. Ilije u Zadru, 161—162).

⁷⁴ Старијар VII—VIII, 1956—1957, 359. Ово довршавање и украшавање цркве св. Илије помогнуто је прилозима свих православних приморских општина. Само Срби из Трста сакупили су 1806. и послали 2780 фиорина (Berić, Crkva sv. Ilije u Zadru, 142). Иако су Грци остали у великој мањини, ипак су они имали могућности да и даље учествују активно у црквеном животу. Године 1820. обнављају старе иконе Димитриос Лесис Керкирсос (= са Кипра) и Апостолос Каранис Никополитис (= из Никопоља), „епитропи свтог Илије” (Исто, 153).

⁷⁵ Д. Ј. Поповић, О Цинцарима, Београд б.г., 111.

⁷⁶ М. Костић, Српско трговачко насеље у Трсту XVIII века, Историјски часопис V, 1954—1955, 168—178; М. Грбић, Карловачко владичанство I, Карловац 1891.

⁷⁷ О овом сукобу има доста материјала у Митрополијско-патријаршијском архиву у Срем. Карловцима, у Грујићевој збирци архивалија, којом рukuје Музеј Српске цркве, и у литератури.

схватања и одржавао срдачне везе између обе етничке групе, односно између грчког и српског културног стваралаштва и националних ентузијазама који су у XVIII веку и на овом подручју бивали све изразитији. Поред тога, још увек није престајао притисак римокатоличке цркве. У првој половини XVIII века, кад Срби нису више били потребни ради борбе са Турцима на овом подручју, држава није спутавала прозелитистичку агресију. Услед тога је заједница између Срба и Грка била залога њиховог успеха у отпору и борби за одржање у православљу. Зато су и размирице биле јаче од седамдесетих година XVIII века, кад је млетачка верска политика постала толерантнија према православнима.⁷⁸ Али, тада се већ приближавао крај Млетачке Републике.

Грчко-српска црквена симбиоза оставила је у Далмацији најлепши и најтрајнији траг у црквеном сликарству. Споменици ове уметности заслужују у историји свакако више пажње од међусобних трзавица које је изазвао примитивнији али економски јачи слој становништва у овим општинама.

Венеција је тада била културни центар Грка ван Грчке. Из ње се културни утицај грчки ширио у све грчке колоније у Средоземљу, па и у далматинске градове у којима су Грци живели заједно са Србима. Преко тих градова овладало је венецијанско грчко, „италокритско“, сликарство и у чисто српским црквеним општинама у унутрашњости Далмације, нарочито у XVIII веку кад је цела Далмација дошла под млетачку власт. Проучавање и оцену ове уметности ми препуштамо историчарима уметности. Овде ћемо навести само неколико историјских, фактографских, података који ће нам послужити за илустрацију грчко-српске симбиозе на овом подручју.

Вести о овој уметности имамо тек с краја XVI века, кад су Грци у далматинским градовима поново стекли своје цркве. Задарској цркви, која је освећена 1549, поклониле су 1592. породице Власто и Стаматело нов иконостас.⁷⁹ Из тог времена је, или нешто млађа, икона Богородице коју је сликао Теодор Пулаки, родом из Кидоније на Криту (умро 1622. на Крфу), која се данас налази у Галерији слика у Сплиту,⁸⁰ а у Шибенику се налази један „Нерукотворени образ“ који је 1624. сликао Ставраки.⁸¹ У то време, кад је зидно сликарство у манастиру Крупи изводио познати српски сликар Георгије Митрофановић, израдио је престоне иконе за цркву тог манастира критски сликар из Венеције, свештеник Јован Апака. Те иконе, које је у наше дане открила Аника Сковран, допринеле су бољем познавању опуса овог критског сликара, који је раније био познат само по својим сликама мањег формата, а можда и мање вредности.⁸² У XVII веку ради ове Антоније Макри, чије иконе сретамо у манастиру Крки и у Задру.⁸³ Скрадињанин Георгије Маргази слика 1674. за скрадинску цркву

⁷⁸ Историјски гласник 1, 1955, 110. ПД 438.

⁷⁹ СДМ 1865, 10; Berić, Crkva sv. Ilije u Zadru, 147—148.

⁸⁰ Mirković, Die Ikonen der griechischen Maler, 325.

⁸¹ Исто.

⁸² А. Сковран, Уметнички споменици манастира Крупе, Манастир Крупа, Београд 1968, 40—41.

⁸³ Berić, Crkva sv. Ilije u Zadru, 148; Радека, Прилози, 208.

икону Страшног суда.⁸⁴ У Шибенику се чува икона Успенија Богородице коју је израдио црквени песник и сликар, свештеник Емануил Цане, који се 1610. родио на Криту, а умро 1675. у Венецији. Његов млађи брат Константин, ипођакон и учитељ сликарства у Венецији, сликао је 1671. или 1674. икону моштију св. Спиридона, која се сада налази у цркви св. Илије у Задру и икону Богородице Одигитрије, сада у Дубровнику.⁸⁵

Из XVIII века има у Далмацији највише сачуваних икона грчких мајстора, како оних из саме Венеције, тако и оних који су живели и радили у Далмацији. У манастиру Крупи налази се икона „Прослављање Богородице“ коју је 1720. сликао у Венецији Константин Димитрију, а у Дрнишу налазимо иконе сликара Спиридона Ливанон („Зограф Спиридон“) такође с почетка XVIII века и многе друге.⁸⁶ Посебно треба истаћи два свештеника сликара. Један од њих је задарски парох Спиридон Рапсоманић († 1769) од кога су нам се сачувале иконе у манастиру Крки и Шибенику. Мирковић претпоставља да је Рапсоманић 1766. радио и иконостас за задарску цркву од кога је сачуван један део у Археолошком музеју у Сплиту.⁸⁷ Други сликар је протојереј Матеј Веја, парох шибенички, за кога Герасим Зелић каже да је и друге учио иконографији.⁸⁸ Од далматинских Москопољаца истиче се као сликар Димитрије Фистовић од кога нам се сачувала једна икона св. Наума у Скрадину.⁸⁹

Под утицајем ове итало-критске уметности развијала се и српска уметност у Далмацији. О томе сведоче многе иконе у сва три далматинска манастира, као и у црквама градова (Задар, Шибеник, Скрадин, Дрниш) и села (Горњи Биљани,⁹⁰ Бенковац, Доњи Билишани, Братишковци, Врлика, Добропољци, Кашић, Кистање (стара црква), Мирање, Обровац, Отишић, Плавно и тд.).⁹¹ На тај начин је итало-критска уметност овладала целим овим подручјем са кога се њен утицај ширио у суседну Босну, па и у друге српске области.⁹² Траг ове школе осећаће се у српској уметности овога и суседних подручја и онда кад у њој буду превладале идеје нових праваца XVIII и XIX века.

На крају, неколико примера племенитих и срдачних односа међу Грцима и Србима под млетачком влашћу и касније.

На почетку XVIII века српски свештеник Петар Јагодић-Курица, као вођа народне буне, осуђен је на робију у најзлогласнијим млетачким тамницама (pozzi), где је издржао око четрдесет година. За све то време је један венецијански Грк, Патар Спирос, сваког

⁸⁴ Mirković, Die Ikonen der griechischen Maler, 325.

⁸⁵ Исто, 326; Старица VII—VIII, 1956—1957, 364.

⁸⁶ Радека, Прилози, 208.

⁸⁷ Mirković, Die Ikonen der griechischen Maler, 323—324.

⁸⁸ Житије Герасима Зелића, Београд 1897, I, 61.

⁸⁹ Радека, Прилози, 208. У шибеничком гробљу сахрањен је вероватно Димитријев син Никола 1789, као што се види са гробног натписа.

⁹⁰ А. Сковран, Непознати мајстор иконостаса цркве св. Борба у Горњим Биљанима, у књизи: Далматински епископ Симеон Кончаревић, Споменица о 200-годишњици његове смрти, Београд 1970, 57—64.

⁹¹ Радека, Прилози, 208.

⁹² Д. Медаковић, Српска уметност у северној Далмацији, Музеји (Београд) 5, 1950, 192.

дана доносио овоме свештенику — робу храну да му олакша и ублажи тешку судбину.⁹³ Курица је пуштен 1746. и после три године је умро у Задру. Грчки свештеник је у матици умрлих записао да је 9. априла 1749. умро свештеник Петар Јагодић и са очигледним задовољством додао да је он по народности био Србин (то генос Сервиос).⁹⁴

Пример лепих односа између културних Срба и Грка у далматинским градовима пружа боравак Доситеја Обрадовића у Далмацији. Кад млетачке власти нису дозволиле 1770. да он буде „проповедник слова Божија” у Скрадину, било му је жао растати се са старим пријатељима, „с једним поштеним трговцем, Марком Параскевом, који му је велику љубав и доброту показивао, и с прекрасне науке доктором у медицини господином Леонардом Вордони, родом Греком из Корфа . . . зато што ми је речени доктор обештао био лекције у математици предавати”.⁹⁵ Међутим, Доситеј је у Задру стекао нове пријатеље, не делећи их по народности. „У Задру колонел Мајна, капетан Јово Грбљанин, конте Зорзи Габо из Кандије, госпођа Ана Рапсоманић и мој љубими Лазар Славујевић Мостаранин са својим другом Симатом и прочи купци Сарајлије, сви су ми ови тако добри и мили били . . .” С њим је као најмилији („предраги”) пратилац овамо дошао са Крфа грчки свештеник Данил Мораитски о коме је Доситеј пун најлепших речи.⁹⁶ Доситеј је имао пријатеља и у Шибенику, Срба и Грка. Кад много година касније (1805) пише шибеничком ђакону Спиридону Алексијевићу, он поздравља „драгога мојега оца Мату (протојереја Матеја Веја, Грка са јонских острва, прим. ДК), господина архимандрита Саватија (Васиљевића), г. Косту Малешевића, г. Марка Параскеву (поменутог Грка из Скрадина) и . . . г. Мирковића.”⁹⁷

Почетком XIX века налазила се у далматинским градовима само понека грчка породица. Од четрдесет учесника на синоду који је 1808. одржан у задарској цркви св. Илије, ради уређења црквеног живота и устројства под Французима, била су свега три или четири Грка.⁹⁸ Иако је, дакле, одлучујућа већина у црквеном животу припадала Србима, примили су они идуће године за свог епископа Грка Венедикта Краљевића, и не знајући довољно ко је тај човек, али у уверењу да је као Грк одан православљу. Разочарали су се у њега, јер је аустријска власт успела да га сломи и приволи на унију. То је изазвало народни револт (1821) и напослетку одлазак епископа Венедикта из Далмације. Али, и овога пута одијум народног презира је пао на њега а не на његову грчку народност. За доказ, ево примера. У времену кад су сви православни Далматинци давали отпор презре-

⁹³ „ . . . che lo mantenne per tanto tempo per il corso cioè d'anni 40 in circa” (Десница, Историја которских ускока II, 419). О Курициној буни види: Б. Десница, Једна непозната буна и један незнани мученик, Магазин сјеверне Далмације 1935, 47—57.

⁹⁴ Десница, Историја которских ускока II, 420.

⁹⁵ Дела Доситеја Обрадовића, пето државно издање, Београд 1911, 69. Ср. J. Tarnanides, Dositej Obradović et le mond grec, Cyrillomethodianum 2 (Thessalonique 1972—1973), 57.

⁹⁶ Дела Доситеја Обрадовића, 69.

⁹⁷ Исто, 547.

⁹⁸ Г. Петрановић, Православни црквено-народни синод, 9.

ном Краљевићу, дошао је у Шибеник један Грк са Пелопонеза „по имену Николето (Николаје); он је из свога отечества побјегао од зла турскога, кад су се почели Грци подизати за ослободити своје отечество от варварскога турског јарма... Он у Шибеник дође, гђе се у кратко време са сваким позна и од свакога љубљен буде”.⁹⁹

Из досадашњег излагања јасно је да је црквена симбиоза између Срба и Грка у северној Далмацији под млетачком влашћу била од обостране користи. Прилив Срба у приморске градове деловао је у бројно слабим грчким црквеним општинама као трансфузија унутрашње снаге и отпора против асимилације. Срби су, опет, у грчким општинама нашли први ослонац и основ за развој сопственог верског и црквеног живота. Културни живот Срба калемio се на културну активност Грка, којој је центар био у Венецији а главни про-тагонисти Грци са Крита, егејских и јонских острва и са Пелопонеза.

Грчких колонија на источној обали Јадранског мора више нема, али о њима и о црквеној симбиози Грка и Срба остао је у Далмацији светао и свечан траг. Време је као „мајсторско решето” развејало сву плеву ситничавости и фриволности у овим односима, а потомцима је остало оно што је у овој симбиози било најбоље. Остали су плодови слоге и културног стваралаштва рођеног у заједничком животу двеју једноверних етничких група. Остале су цркве, бројне књиге и још бројније уметнички израђене иконе и утвари као најлепши украс далматинских цркава и галерија и као најречитији сведок позитивног историјског значаја ове симбиозе.

⁹⁹ Д. Руварац, Автобиографија протосинђела Кирила Цвјетковића и његово страдање за православље, Београд 1898, 151.

Summary

Dr. Dushan Kashich

GREEK-SERBIAN SYMBIOSIS IN NORTHERN DALMATIA FROM 15th TO 18th CENTURIES

Having reviewed the existence of Greek churches in towns of Northern Dalmatia during the Byzantine rule, the author presents the creation of some new Greek military and commercial colonies in this region during the rule of Venice (1409—1797) and the efforts of the Greeks to obtain their prayer-houses. A migration of the Serbs into Dalmatian towns started at that time. They became members of Greek Church congregations and together with the Greeks fought for the preservation of their Orthodox faith. In that way a Greek-Serbian symbiosis in this region began and developed. The united Greeks and Serbs got, after a hard struggle, their churches at Zadar (1548), Shibenik (1569), Skradin (1684) and the Monastery of St. Paraskeve (the Veneranda) on the Island of Hvar (1561).

The Greeks were nearly exclusively parish-priests in these churches (except at Skradin) until the middle of 17th C., and since then, because of the increasing number of Serbs, a Serb used to become a chaplain to the Greek parish priest. Without a flux of new immigrants the Greek colonies decreased gradually and disappeared entirely in the beginning of 19th C., so that these Church congregations have remained purely Serbian.

This symbiosis had positive results for both sides. The Serbs were helpful to the Greeks as a reinforcement of their always weaker congregations, and the Greeks offered to the Serbs an opportunity to develop their religious life and cultural heritage. Their common resistance against the Roman-Catholic proselytism also brought reciprocal benefit. The most valuable trace of this symbiosis has remained in the Church painting, and the most beautiful works were done under the influence of the Byzantine, Italo-Cretan school. Many of these icons are even today a wonderful decoration of Dalmatian churches.

Еп. Георгије Вагнер

Порекло Златоустове Литургије^{*)}

Писац књиге је православни епископ, професор на Институту Св. Сергија у Паризу. Познато је да, премда византијско предање приписује Литургију која је у општој употреби код православних Светом Јовану Златоусту, ипак је у науци, особито западној, скоро безрезервно прихваћено да она не припада Св. Јовану Хрисостому. Владика Георгије Вагнер пише ову књигу не са апологетским циљем, већ првјенствено да укаже на недостатке досадашње критике тог византијског предања. Притом он поставља себи сасвим нови задатак: врши упоређења богословског садржаја и језика Златоустове Литургије са његовим дјелима. Њега на првом мјесту интересује да ли и уколико постоји сличност богословља и начина на који се оно изражава у Литургији која се приписује Св. Хрисостому и у његовим дјелима.

У прва три поглавља писац се дотиче разних теорија о поријеклу Литургије (стр. 1—72), а у четвртом и централном поглављу врши анализу текстова Златоустове **Анафоре** у контексту са богословљем Св. Јована (стр. 73—133). Резултат његових истраживања је следећи: најјачи доказ против Златоустовог ауторства Литургије је недостатак спољашњих савремених свједочанстава која би приписивала Литургију Светом Златоусту. Будући да је увођење једне нове Литургије догађај од особитог значаја за црквени живот, тешко је прихватити, кажу они који поричу аутентичност Литургије, да је тај догађај могао проћи незапажен од Златоустових савременика. Писац, међутим, подвлачи да то није толико чудно кад се има у виду факат да је то још увијек било вријеме литургичког стваралаштва и да промјене у богослужењу нијесу биле никаква рјеткост.

С друге стране, а то је и основна поента пишевог рада, то сиромаштво спољашњих свједочанстава надопуњава се необичним богатством унутрашњих. Постоји тако дубока сродност између појединих молитава Литургије приписане Св. Златоусту и његових аутентичних дјела да то ниуком случају не може бити случајност. И стварно, срж Литургије се састоји из низа молитава које су нам углавном предате онако како их је изговорио Св. Златоуст као цариградски епископ. По своме садржају и по формулацији оне су необично сличне Златоустовим текстовима. На њима се јасно осјећа његов лични печат као и трагови предања његових учитеља у богословљу. То сведоче и Златоустове проповједи у којима се он труди да разоткрије народу Божјем сву тајну свете Евхаристије. Та органска веза између Златоустовог богословља, проповјед-

^{*)} *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie von Georg Wagner, Münster/Westf. 1973.*

ништва и Литургије показује да је код њега богословље извирано из богослужења (што значи из молитве), а да је његова проповијед била разоткривање личног богословско-молитвеног опита. Тако, закључује писац, Литургија нам даје могућност да с потпуним правом назовемо Светитеља Цркве — „литургијским богословом“. Унутрашња сродност Златоустовог богословског и проповједничког дјела и литургијских молитава довољан је за писца доказ тачности натписа који се од старина среће у рукописима над главним дијелом Литургије: „Молитва проскомидије (= анафоре) Св. Јована Златоуста“, тј. та сродност јасно потврђује тачност византијског предања о ауторству Златоустове Литургије.

Иначе, студија је рађена са научном строгошћу и немачком трезвеношћу. Писац познаје предмет који обрађује а закључци су му резултат озбиљног изучавања. Но особита заслуга писца овог рада је та што је на примјеру Св. Златоуста, и то на тако ненаметљив начин, показао и разоткрио тајну светоотачке мисли, у којој се крије њена снага и њена вјечита новост: светоотачко богословље је богословље уроњено, на овај или онај начин, у безобални океан молитве, а њихова проповјед је свједочење и тумачење тог богословско-молитвеног опита и искуства. Оно не зна за „развод“ између богословља, богослужења и проповиједи, који „развод“ је, нажалост, последњих вјекова много штетио Цркви не престајући да јој буде од штете и до дана данашњег.

Јеромонах Амфилохије (Радовић)

C

П

COM

Dr

Прилози
Љају ст

Н
СР Срб
промет

Теолошки потледи

БЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС

Кат. 17.772

ЕВХАРИСТИЈА У ИСТОЧНОЈ ЦРКВИ

УТИЦАЈ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ
НА ДУХОВНУ КУЛТУРУ
СРПСКОГА НАРОДА

У ТРАГАЊУ ЗА КОРИЈЕЊЕМ
АМЕРИЧКЕ БУРЕ

ГРЧКО-СРПСКА ЦРКВЕНА СИМБИОЗА
У СЕВЕРНОЈ ДАЛМАЦИЈИ ОД XV—XVIII ВЕКА

ПОРЕКЛО ЗЛАТОУСТОВЕ ЛИТУРГИЈЕ

4 '74

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ

МИТРОПОЛИТА

БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И

ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 15.— динара

Годишња преплата: за нашу земљу 50.—

динара, претплата за иностранство
6,00 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број жиро рачуна 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за Теолошке погледе“

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5, Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

АРХИЕПИСКОПА ПЕБКОГ

МИТРОПОЛИТА

БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И

ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уредивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чаринић

Секретар Уредивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимир Станић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 15. — динара

Годишња преплата: за нашу земљу 50. —
динара, претплата за иностранство
6,00 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

Штампа: „Сава Милић”, Земун, М. Тита 46—48

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Јеромонах др Атанасије Јевтић</i>	Евхаристија у Источној Цркви	209
<i>Др Лазар Милин</i>	Утицај Православне цркве на духовну културу српског народа	224
<i>Прот. Александар Шмеман</i>	У трагању за коријењем америчке буре	236

ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

<i>Др Душан Љ. Кашич</i>	Грчко-српска црквена симбиоза у северној Далмацији од XV—XVIII в.	259
--------------------------	---	-----

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

<i>Еп. Георгије Вагнер</i>	Порекло Златоустове Литургије	280
----------------------------	-------------------------------	-----

CONTENTS

<i>Dr. Atanasije Jevtic</i>	Die Eucharistie in der Ostkirche	223
<i>Dr. Lazar Milin</i>	The Influence of the Orthodox Church on the Spiritual Culture of the Serbian People	235
<i>Dr. Alexander Schmemmann</i>	A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology	257
<i>Dr. Dusan Kashich</i>	Greek-Serbian Symbiosis in Northern Dalmatia from 15th to 18th Centuries	280

Глаголи који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писца, а не саме Редакције.

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

САДРЖАЈ

		СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
<i>Јеромонах др Атанасије Јевтић</i>	Евхаристија у Источној Цркви		209
<i>Др Лазар Милин</i>	Утицај Православне цркве на духовну културу српског народа		224
<i>Прот. Александар Шмеман</i>	У трагању за коријењем америчке буре		236
		ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ	
<i>Др Душан Љ. Кашич</i>	Грчко-српска црквена симбиоза у северној Далмацији од XV—XVIII в.		259
		ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ	
<i>Еп. Георгије Вагнер</i>	Порекло Златоустове Литургије		280
CONTENTS			
<i>Dr. Atanasije Jevtic</i>	Die Eucharistie in der Ostkirche		223
<i>Dr. Lazar Milin</i>	The Influence of the Orthodox Church on the Spiritual Culture of the Serbian People		235
<i>Dr. Alexander Schmemmann</i>	A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology		257
<i>Dr. Dusan Kashich</i>	Greek-Serbian Symbiosis in Northern Dalmatia from 15th to 18th Centuries		280

Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писца, а не саме Редакције.

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

THEOLOGICAL VIEWS

A quarterly published in Serbian
with summaries in English.

Publisher: »ORTHODOXY«,
the Publishing Institution of the Serbian
Orthodox Church.

Annual subscription
for abroad: U\$ 6,00

Address:

Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia