

РОБЕРТ Ф. ТАФТ

ПБЧ 141/1998-1-4

ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД

Кратка историја

246

Увод

Пре готово четрдесет година, десет година пре објављивања “Конституције о Светој Литургији” на Другом ватиканском концилу – што је “Magna charta” савремене католичке Литургије – Колеџвилска литургијска штампарија је издала “Кратку историју Литургије” професора Теодора Клаузера (1894–1984). Као што је обичај у данима пре II Ватиканског концила, наслов дела је био погрешан. Клаузеров есеј се није бавио *Литургијом* уопште, већ *западном Литургијом*. Да будемо искрени, др Клаузер можда и није био одговоран за тај наслов. Краћи рад који је објављен 1953. године био је само резиме његове опширне студије која се тачно назива “Кратка историја западне Литургије”, а која се појавила у Немачкој 1943. године. Ова историја је имала огроман успех – пет издања на немачком, а три на енглеском.

На жалост, источни литургичари још нису успели да објаве сличан преглед историје најважнијег и највише проучаваног источног литургијског наслеђа, Византије. Премда се и појавио одређени број веома драгоцених студија о византијској литургијској теологији и мистагогији, и мада постоји задивљујуће богатство у византијској архитектури и иконографији, укључујући и црквену примењену уметност, мање су нам доступ-

ни покушаји скицирања читавог историјског развоја онога што је Александар Шмеман назвао “византијском синтезом”. Шмеман је лично покушао да направи сличан историјски преглед у свом познатом “Уводу у литургијску теологију”. Новији нацрти ове синтезе су нам доступни, а на следећим странама ће бити изложено све што може бити речено о овоме, а што дозвољава наше тренутно знање, јер је доста тога из ове области непознато и предстоји огроман истраживачки рад. Није могуће написати потпуну историју литургијског обреда у Византији док нам не постану доступни: што старији литургијски рукописи који су критички редиговани и пропраћени озбиљним коментарима који их смештају у њихов литургијски и историјски контекст; стручније студије релевантног литургијско-канонског материјала синода и сабора са истим контекстом стручније студије византијске црквене музике не само као музикологије већ и са становишта њеног места у историји Литургије; и таксиномија или типологија литургијских књига те врсте које су нам већ доступне на Западу. Међутим, чак ни ово није довољно да бисмо имали потпуни увид у византијски обред. “Византијска синтеза”, како ћемо видети, садржи много више од обреда.

Упркос овој сложености, познато нам је нешто о пореклу и развоју традиције – заиста, много више него што је било познато претходној генерацији. На основу садашњег знања покушаћу да следим Теодора Клаузера са мојом “Малом историјом византијске Литургије”.

Међутим, треба имати на уму да немам намеру да овде дајем буквар или већ опис византијске Литургије. Заједно са колегама са Понтификалног Оријенталног института у Риму, професорима Хуаном Матеосом и Мигелом Аранзом, урадио сам то већ у мање-више популарном облику, као и у великом броју посебних студија. Такође, немам намеру да напишем целокупну историју византијског богослужења од почетка до данас. Мој циљ је више да пратим зачетке, овог наслеђа кроз период његовог формирања: опширније од најранијих документованих почетака до краја Византије. Историја византијског обреда се наравно, није завршила падом Цариграда (1453), нити се литургијско стваралаштво тада зауставило, али је до тог времена византијски обред развио главне карактеристичке црте онога што постоји данас, а каснији развитак није изменио његову суштину.

I. ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД

Оно што литургичари, из недостатка обухватнијег и неутралнијег израза, називају “византијским обредом” представља литургијски систем који се развио у средњем веку у Цариградској православној патријаршији, а постепено су га усвојиле и друге православне цркве – Александријска, Антиохијска и Јерусалимска.¹ Ову византијску синтезу, која представља далеко најразвијеније литургијско наслеђе источног хришћанства, још увек користе све цркве које су настале од ове православне Пентархије.

Византијски литургијски систем, који је познат по богатству и лепоти освештаних литургијских симбола, што је наслеђе цариградских царских церемонија пре осмог века, у ствари представља спој цариградског и палестинског обреда који су се постепено стапали од деветог до четрнаестог века у православним манастирима, почев од доба иконоборства.²

Саставни делови

Попут других традиционалних хришћанских литургијских породица, византијски обред сачињавају: “Божанска Литургија” (евхаристија); друге “Свете тајне” – крштење, миропомазање, брак, рукоположење, покајање, јелеосвећење, јутрење, вечерње, бденија и други часови; литургијска година са непокретним и покретним круговима празника, постова као и празника светих; уз то разноликост мањих служби или аколутхаи, последовања (благослови, освећење цркве, ексорцизми, монашење и др). Све ово је садржано у стандардним зборницима или литургијским књигама.

Као и у другим традицијама, византијске литургијске књиге чине или литургијски богослужбени текстови који се користе

¹ Неки писци више користе назив “Православна Литургија”. Овај израз, ипак, није довољно прецизан да би задовољио литургичара или историчара. Александријске грчке Литургије Светог Марка или Светог Ђорђа јесу православне Литургије, али ни у ком случају не могу бити византијске. Осим тога, неколицина невисантијских Источних цркава се такође називају “Православним”.

² То је био јеретички покрет из 8/9. века који се противио светим иконама. Имао је царску подршку у периодима 726–787. и 815–843.

током службе, или упутства која одређују на који начин ти текстови треба да буду коришћени. Сами текстови садрже два уобичајена нивоа елемената: *обични* (основни), непроменљиви скелет служби; и *одређени* који се мења у зависности од празника или дана. Византијски уобичајени елемент се налази у Требнику или молитвенику који садржи молитве и прозбе, а намењени су свештеницима и ђаконима и Часловац (Хорологион). Сезонски или одређени елемент покретног круга који се крећу око Ускрса, налазе се у три књиге – “Посни Триод”, “Пентикостар” и “Октоих” који се користи у недељу као и у радне дане током године (осим када га замене друга два зборника). Непокретни круг за службе и празнике који падају у 365 календарских дана, налази се у месечном Минеју (један том за један месец). Чтенија из Новог завета (за оба круга) могу се наћи у два лекционара: Апостолу и Јеванђелистару. Поуке из Старог завета, које се сада читају само током Божанске службе, садржане су у другим књигама непокретног круга. Типик, или књига правила, је “обичајник” који регулише коришћење ових књига већ према празницима и добима црквене године.

Овај суви, материјални опис византијског обреда није успео да покаже песничко богатство, интензитет, као и уску повезаност обредних празника, околности њихових догађања и тумачења. Византијска Литургија и њена теологија – унутар контекста византијске архитектуре, црквене уметности и места које заузима Литургија обавијајући обред као кошуљица – удружују се да оформе оно што је Х.Ј. Шулц назвао чудним символизмом или симболичном модлом.³ Утицај овог символизма је заувек утиснут у легенду о делегацији коју је 987. године кијевски принц Владимир послао у Цариград “да би проучила грчку веру”. Изасланици су одведени на Литургију у Аја Софију, “да би Руси могли да виде славу грчког Бога”. По повратку су изнели шта су видели, речима које су постале симболичне за студитско доба и имале јединствен утицај.

“Нисмо знали да ли смо на небу или на земљи, јер на земљи немамо такву лепоту и на губитку смо јер не знамо како да је опишемо. Једино што знамо јесте да Бог борави тамо међу људима, а њихови обреди су лепши од обреда других народа јер не можемо да заборавимо ту лепоту”.

3 Овај назив узет је из немачког издања Шулца.

“Небо или земља”, овај класични израз који се тако често понавља, постао је “топос”, а потиче од почетног поглавља ранијих литургијских коментара цариградског патријарха Светог Германа I: “Црква је рај на земљи где борави и креће се Господар Небеса”.⁴ Занимљива је историја оног што је изазвало ову реакцију: не само византијски литургијски систем већ и архитектура као и декоративни систем који је створен да би га заокружио, а такође и мистика која га објашњава.

Ја инсистирам на сва три, јер византијска синтеза није само први елемент – обредна прослава у вакууму. Као што је Х.Ј. Шулц показао у својој одличној студији византијске евхаристије, једна од специфичних карактеристика византијског обреда јесте интимна симбиоза литургијске симболике (обредно славље), место у које се Литургија смешта (архитектура, иконографија) и литургијско тумачење (мистагогија).

Свака права историја византијског обреда мора објаснити њихово прожимање у развоју традиције.

Историјске фазе

Поделио сам историју византијске литургијске синтезе на пет преклапајућих фаза:⁵

4 П. Мајендорф, Германус 56 (мој превод).

5 Што се тиче периодизације византијске историје, треба погледати А. Каздин “Византијска историја” ОДБ* 1: 345–363. Традиционална трострука подела, иако вештачка и неадекватна, на рану, средњу и позну Византију, није много користан за еклисиолошко-културну историју чији је главни израз Литургија. За нашу сврху користимо једну бољу поделу:

1) Панео-византијски период од 324. до Јустинијана (527)

2) “Златно доба” Јустинијана (527–565) и његових непосредних наследника;

3) “Мрачно доба” од средине 7. века, обухвата период иконоборства (726–843), долазак Теодора Студита и његових монаха у Студиос 799. године, коначну победу над иконоборством 843. године;

4) Обнова за време Македонаца и Комнена од 9. века све до IV крсташког похода (1204);

5) Последњи византијски период назван “латински поход” (1204–1261) и наставља се после пада Цариграда (1453) у “Византији после Византије”. Поред одличног приказа византијске историје у ОДБ, такође треба погледати Д. Г. Генакоплос, Византија; Црква, друштво и цивилизација виђени савременим очима (Чикаго-Лондон 1984) 1–13: “Увод: Историја Византије у главним цртама”.

* ОДБ: Оксфордски речник Византије, 3 тома, Александар П. Каздан, А. –М. Талбот, А. Катлер, Т.Е. Грегори, Н. Шевченко (Њ.Ј. / Оксфорд 1991).

1) Палеовизантијска и прецариградска ера о којој знамо врло мало.

2) “Царска фаза” током позне антике или патристичког периода, од владавине Јустина I (527–565) и његових непосредних наследника када се формира систем црквене Литургије. Ова фаза је трајала до латинског освајања (1204–1261), прожимајући трећу и четврту фазу.

3) Мрачно добра (610–850), ту спада борба са иконоборством и кулминира у студитској реформи.

4) Студитско доба (800–1204).

5) Последња, неосабаистичка синтеза после латинског освајања (1204–1261).

Друга и трећа су најважније и оне ће бити главна тема нашег интересовања. Током прве фазе византијска Литургија је била типична позноантичка, имала је антиохијски тип обреда лишен неких специфичних обележја. Сличан је био случај и са разним црквама Цариграда: ни облик као ни симболика обреда или зграда нису били типично “византијски”. Током последње две декаде четвртог века, нарочито од владавине Теодосија I, цариградски обред поприма стални карактер и теолошке оквире који ће обележити његову каснију историју.

У четвртој фази која покрива цео средње-византијски период, у литургијском смислу доминира напредак студитске синтезе – монашки обред који има другу димензију за разлику од “Асма-тике Аколоутхаи” (служба која се поје) Велике Цркве. Овај монашки обред нашао је своју кодификацију у студитском типичу који је употпунио црквени обред Типика Велике Цркве у обнови која је уследила 1261. године. Што се тиче пете фазе, иако критична за коначну неосабаистичку синтезу која је постепено преуредила и допунила студитски обред (који је био старија генерација “сабаистичког” обреда) свуда током исихастичке доминације,⁶ у основи је иста барем што се тиче литургијске динамике.

Сматрам да друга и трећа фаза оформљују не само византијску Литургију већ и њене литургијске погледе и то онда када се појавила основа оног што је Шулц назвао симболизмом или

6 Литургијски утицај исихазма, монашког покрета духовне обнове у Православљу из 14. века, види Тафт, “Атос”, 191–194 и литература која се тамо наводи.

студитском ером. Ово је био период формирања, врхунца, пада, поновног успостављања и нове синтезе. Током следећег, средње-византијског периода (то је наша четврта фаза) настаје време када се промене у облику и поимању Литургије одсликавају у архитектури и иконографији. Све ово заједно је само одраз развоја црквеног живота и теологије која је сама по себи усредсређивање на тај живот. То је оно што нам, по мом мишљењу, говоре сами Византинци.

II. СТАРОВИЗАНТИЈСКА ЛИТУРГИЈА:

Византија после Византије

Савремени византолози су усвојили израз којим су окарактерисали наставак постојања византијске културе у православним земљама (Грчка, јужна Италија, Румунија, Србија, Бугарска, кијевска Русија, Москва и Блиски исток) после пада Цариграда (1453) као “Византија после Византије”. Међутим, постоји одређени смисао на основу кога заиста можемо говорити о Византији после Византије. Иронично је да Византија није постала “византијском” у савременом смислу речи све док “Цариград” није христијанизован, омогућавајући да првобитно име града обележи средњовековну културу коју ће створити Цариград и његово царство.

Када је почела византијска ера? Цар Диоклецијан је већ 293. године поделио Римско царство на Источно и Западно, али ова подела је постала дефинитивна тек 395. године после смрти Теодосија I. Овај датум неки узимају за почетак византијске ере. Други сматрају да је тек 476, када је Одоакар свргнуо последњег западног цара (Ромула Августина) да би постао варварски краљ Италије (476–493), почела византијска ера. Од владавине Јустинијана I (527 – 665) можемо говорити о Византијском царству пре него о Римском. Под влашћу Јустинијана Великог, Литургија у Цариграду је постала права “византијска”.

Византија постаје Цариград

Ово наравно, не означава почетак византијске Литургије. Византија, древни лучки град у Грчкој, смештен на полуострву које гледа на Босфорски залив потиче из дванаестог века пре Христа;

одједном избија у први план 324. године када га је цар Константин I изабрао за престоницу. За главни град је проглашен 11. маја 330. године. У њему су дуго пре тога живели хришћани.

Као и било који други град по важности у хришћанској антици, Византија је била епископско седиште. Њени епископи су били постављени од стране хераклијског митрополита из Трасе, а у надлештву Ориенса. Када је Византија постала Цариград – Нови Рим – њено седиште је на Првом сабору у Цариграду (381) унапређено и она стаје одмах иза Старог Рима. У трећем канону овог Сабора пише: “Епископ цариградски има првенство части после епископа римског јер је овај град Нови Рим”. Ово првенство части се претворило у нешто опипљивије током динамичног епископства Јована Хризостома (398–404). Под његовим енергичним ауторитетом ова част је почела да се развија у првенство надлештва. Цариград се постепено претворио у Патријаршију ширећи своје надлештво на епархије Трасе у Европи, Азији и Понтији у Малој Азији. Ово је признао 28. канон Сабора у Халкедонији (451).⁷

Порекло литургије у Византији

Изворе “византијске цркве” можемо пронаћи у периоду између 391. и 451. године. Тада у омилијама епископа Григорија Назијанзина (379–381) почиње да се говори о цариградској Литургији, а овим се бави и Јован Хризостом (398–404). Од ових великана учимо нешто о бдењима, статијама и “литијама”, проповедима, рецитовању псалама, појању (одговарање као и о новом антифону), и о евхаристији.⁸ Није изненађујуће да рана цариградска евхаристија (нарочито анафора) и служба Велике Цркве, виђена у овим и другим постојећим остацима, у себи носе антиохијске трагове. Изворно, Византија је била у надлештву Антиохије. То је био главни центар литургијског стапања у епископатима Оријента.⁹ У прецариградском периоду, неколико византијских епископа је дошло из Антиохије или њене околине и учествовало у антиохијским синодима.

7 О јачању Цариграда погледати Н.–Г. Бек, Цариград: Појава новог центра на Истоку; К. Вајцман, Доба духовности: Симпозијум /Њ.Ј./ Прајстаун 1980).

8 Тафт, Часови 48, 171–174.

9 Овај запис је обухватио епархије Тракије у Европи и остатак Источног царства осим египатске области (Августалис).

Највећи од њих, Јован Хризостом, био је презвитер у родној Антиохији пре него што је у фебруару 398. године постао епископ главног града. Нешто од оног које је донео из куће и прилагодио свом епископском месту је била древна антиохијска Анафора Апостола, молитва која се још увек користи у византијском обреду као анафора Светог Јована Хризостома.¹⁰

Настајак обреда

Међутим, ово је још увек “Византија после Византије”: оно што ја називам “палеовизантијском фазом” историје византијског обреда, када је било врло мало тога што је било заиста византијско у литургијској пракси Новог Рима. У овом раном периоду, када су литургијске породице које тек треба да се појаве, биле у фази формирања, не можемо говорити о “обредима” у данашњем смислу усаглашеног, уједињеног литургијског тела које следе све цркве. Процес сједињења локалних Литургија у један јединствени “обред” је настављен све до краја позне антике.

Пре дванаестог века преовладавајућу теорију о развоју разних литургијских обреда можемо назвати “развојем разних обреда”. Њу је формулисао немачки научник Фердинанд Пробст и она представља примитивно, апостолско литургијско јединство које се постепено развија у различите обреде – као што је мноштво индоевропских језика настало од изворног језика, протоиндоевропског. Постоји нека истина у овом погледу; постојала је једна изворна апостолска керигма у којој могу бити нађени извори свега хришћанског. Антон Бумштарк, познати немачки оријенталиста и литургичар је напokon ставио Пробстову теорију у запећак са своја два рада. Као што је Бумштарк показао се у прва три века хришћанства развијају разне локалне Литургије. У периоду од “Цариградског мира” (312) све до краја првог миленијума није постојало неко веће литургијско разграновање. Хришћанство је, као резултат развоја административних црквених унија које су добиле назив патријаршија, искусило процес обредног уједињења.

10 В.Р. Тафт, Аутентичност Златоустове анафоре. Ауторство литургичких текстова се одређује компјутерски, ОЦП** 56 (1990) 5–51.

* ОЦП – *Orientalia christiana periodica*.

У првој фази изворна керигма, постављена у разним областима узроковала је настанак различите локалне литургијске употребе. У одређеној области ове Литургије су припадале истом “типу”, као што се протоиндоевропски¹¹ развио у мноштво источних и западних подгрупа, а сваки од њих се састоји од мноштва дијалеката чак и унутар исте географски ограничене области. Али у каснијој фази, мноштво дијалеката сваке подгрупе се ујединило, или устукнуло пред новијим књижевним језицима.¹² Овај процес још увек није завршен. Чак и данас у једној малој земљи као што је Италија, постоји широка лепеза језика и дијалеката – остаци “вулгарног” латинског се још увек користе поред стандардног италијанског.

Изворно, стандардни италијански је такође један дијалект (тоскански) који је постао књижевни услед историјских превирања. Пошто постоји Италија и у њој расте културно јединство, све већи број локалних дијалеката ће нестајати а преовладаће стандардни италијански. Све већи број Италијана ће слушати и говорити “италијански”, не само у школи, скупштини, на послу, радију, телевизији, већ и код куће, на улици, у ресторану.

Ова последња фаза језичког развоја је слична ономе што се догодило Литургијама после четвртог века. Као што мноштво међусобно повезаних али различитих локалних “дијалеката” унутар одређене зоне црквеног и политичкокултурног утицаја устукне пред растућим утицајем “стандардног” језика или обреда – обично оног који постоји у метрополи. Резултат је веће јединство, а не разноликост. Данас људи говоре мање језика него раније. Почевши од четвртог века, постепено су почели да учествују у све мање литургијских обреда.

Појава византијских обреда

Овај процес можемо реконструисати само на основу постојећих споменика, а они представљају само пар раштрканих отисака стопала који су остали од дугачког пута. Једино Цари-

¹¹ Нпр. јелински, италијански, германски и балтословенски.

¹² Нпр. француски, италијански, шпански, каталски, португалски, румунски, и ладски унутар латинске или романске групе; немачки, шведски, дански, норвешки, исландски, холандски, енглески унутар теутонске или германске групе.

град чији су почетак и крај довољно јасни, представља једно од главних стајалишта на овом путу. Почетком петог века, цариградска Литургија је била само то. Археолошки и текстуални докази из Грчке, Кападокије и Понта показују да цркве у овим областима, упркос доминацији главног града, нису имале исти обред. Међутим, ускоро су почеле да користе обред који се употребљавао у главном граду. До краја првог миленијума, обред Велике Цркве Цариграда се раширио нашироко (имамо доказ из једанаестог века да је коришћен у Малој Азији).¹³ Такође је био примењиван и у другим деловима света који су били под византијским утицајем, као што показују византијски литургијски документи из свих делова царства: од Цариграда до Свете Горе, Грчке, Велике Грчке, Антиохије, Палестине и Синаја. Најранији постојећи византијски литургијски текст, предиван кодекс Барберини 336, који се сада налази у ватиканској библиотеци, потиче из средине осмог века. Један век пре тога (691/692) византијски обред постао је јединствен показујући нетолерантност према пракси Латина и Армењана. До седмог века разни обреди унутар одређене зоне црквенокултурног утицаја и ауторитета прихватили су одређени облик и литургијску породицу са особеностима које их разликују од осталих.

Ово је био само почетак дугачког процеса. Византијски обред је започет, али се није завршио уједињењем “Обреда Велике Цркве” Цариграда – нарочито њеног храма Аја Софије (до краја седмог века). Тада је цариградски обред ступио у брак са својим најмоћнијим суседом, јерусалимским обредом, као што ће се обред Старог Рима венчати са галским. Пре него што пређемо на следећу фазу наше историје, треба мало боље да проучимо важне догађаје који су се одиграли за време владавине Јустинијана Великог.

III. ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД ПОСТАЈЕ ЦАРСКИ

Рани Цариград, поред световног значаја који је имао као нова престоница и проповедања Јована Хризостома, није био

¹³ Доказа даје Протеориа (стр. 140: 417–468), литургијски коментар из Андине у Памфилији (1085–1095), који јасно потврђује њену повезаност са обредом Велике Цркве (стр. 140: 429 Ц).

толико културно и црквено познат. У њему није писана никаква позната литература, није био неки велики интелектуални ни монашки центар, такође није био колевка светаца као мученика. Штавише, његова омилијска и теолошка делатност је била врло слаба. Једини изузетак је био кратки период на крају четвртог века у време епископства Григорија Назијанзина и Јована Хризостома – чак је и њихово богословље било кападокијско или антиохијско, а не цариградско. Цариград ни у ком смислу није могао да стоји раме уз раме са великим источним црквеним центрима Александрије и Антиохије.¹⁴ Ипак, његове световне особине – величина града, монументална архитектура и живот царског велеграда – биле су легендарне. Цариград ће ускоро постати познат по лепоти обреда како царског тако и црквеног.

Златно доба Јустинијана и после њога

Византијски обред постаје “царски” под утицајем Јустинијана I (527-565) који је саградио Аја Софију. Као резултат христолошких противречности њена евхаристијска служба је попримила већу обредну лепоту и богословско тумачење. Ово је делимично постигнуто додавањем нових постова, симбола вере (511), нових молитви као што је Трисагион (438/439), Моногенезе (535/536), и Херувике (573/574).¹⁵ За развој Литургије су још значајније биле литије уз које су ишле ове молитве. Осим описа освећења неке цркве¹⁶ или ноћног бденија¹⁷ извори који потичу из овог доба нам ништа не говоре о цариградским литургијским службама независним од Литургије и литија.

14 Бек, Цариград (претходно поглавље, фуснота 7) нарочито 31–35.

15 Видети моје изводе под овим насловима у ОДБ; За Символ и Херувик, Тафт, Велики Вход пог. 2 и 11. Трисагион се прво појавио у цариградским литијама (Годатион) из 438–439, и постао стални део евхаристијске Литургије тек на почетку 6. века.

16 Јован Малалас (490–570), савременик Јустинијана, Хронографија 18, приредио Л. Линдорф, Иоаннис Малалае Хронографија, ЦСХБ (Бон 1831) 495.9–16 = стр. 97: 716; Теофан Исповедник (760–817), Хронографија 18, Приредио К. де Бур, Теофанис, Хронографија, два тома (Лајпциг 1883–1885) I, 238.18–24 = стр. 108: 520; Тафт, Велики Вход 110 (где поистовећује Малаласа са Јованом III Схоластиком, цариградским патријархом (565–577); Поистовећивање које одбацују византијски историчари; Погледати Б. Болдвин, “Малалас, Јован” у ОДБ (2:1275).

17 Као и у Јустинијановој владавини 528. када је наредио да све свештенство служи и вечерњу службу, а не само јутрење и бденије; Јустинијан, Заповест I, 42:24 (10), П. Кругер, *Corpus iuris civilis*, два тома (Берлин 1900) 28; Тафт, Часови 186 и 9. поглавље.

Обрнуто: град као црква

Већ сам говорио о јединству у византијској литургијској синтези, његовој иконографији и архитектури. Црква као зграда, као молитвени дом, место окупљања хришћана – *ho kyriakos oikos* пре него *he eklesia* – тек је изградњом Јустинијанове Аја Софије (освећена 27. децембра 537) постала реалност у цариградском обреду. Пре тога византијски извори се уздржавају од придавања било каквог симболичног значаја цркви као грађевини.¹⁸ Као што истиче Ћирило Велики у својој антологији византијских текстова који се баве уметношћу и архитектуром:

“Анаголошки аргумент” (ликови који треба да уздигну наш ум у нематеријалну стварност), аргумент који потиче из неоплатонизма, посредством псеудодионисијевих списа, повремено се појављује али он је пре изузетак него правило.

Пре Аја Софије мало симболичког и теолошког значаја је придавано црквеним грађевинама у Византији. У суштини ниједна црква пре Јустинијанове није имала ништа “византијско”. Већина византијских литургијских описа из периода пре Јустинијана – периода пре иконоборства – су једноставно игнорисали црквене грађевине бавећи се стварима које су се одвијале изван цркве, литијама и службама.

Синтагматска литургија¹⁹

Четири главне градске жиле су се простирале од новог монументалног центра, југозападно од Акропоља, обухватајући и цариградску Велику Цркву и царску палату. Две су се пружале дуж обале полуострва, на Златном рогу према северу и на Пропонтису према југу. Литургијски још важнија је била Меса која се простирала као и она код Халке капије палате пролазећи поред Милиона, кроз Цариградски трг до трга Таури, одакле се даље дели. Једна улица (жила) је ишла југозападно, пресецајући Фор а Бовис и Аркадију, пролазећи поред Студитског манастира (пети век) да би изашла из Теодосијевих зидина (413) код Златне капије и придружила се преко Егнатијана Старом

18 Ово се уочава после пажљивог читања одређених византијских текстова код Манга, Уметност.

19 Што се тиче овог схватања и његовог развоја у позној антици, основа студита јесте Болдовин.

Риму. Друга жила се гранала на северу поред базилике Светих Апостола према Хришћанској капији. Већи део литургијске делатности која се Византинцима учинила довољно значајном да би је прибележили, одвијала се под надстрешницама ових путева: “*Notitia urbis*” која потиче из средњег петог века говори да су у граду биле педесет и две овакве надстрешнице.

Катастрофе и јереси су потресале рану хришћанску историју овог града, можда не у једнаким размерама али су имале једнаке резултате – биле су главни повод да се службе одвијају напољу. Између 404. и 960. године, Цариград су потресла осамнаест земљотреса. Ти земљотреси заједно са сушама, вулканским ерупцијама и упадима непријатеља попут Авара (626) и Руса (860) узроковаће да се народ просто излије на улице молећи се за спасење. А када га добије, као што то обично бива, обележавала би се годишњица тог догађаја. Балдовин говори о овоме са много детаља. “Јасно је да су литургијске службе и литије чак и у деветом веку биле уобичајена реакција на необичну опасност у цариградској Литургији”.

Можда је било мање јереси али су оне биле једнако разарајуће. Разне варијанте аријанства су се умешале у расправе о Светом Духу, и то је утабанало стазу несторијанству које је било много суптилнија али ипак чвршћа монофизитска христологија. Такве богословске расправе су биле подстицај многим службама које су служене на отвореном а које су представљале појаву ове централне Литургије. Поводи за ову службу, иако мање драматични, били су освећења цркви, премештај светиња и сахране²⁰ (нарочито царске).

Касније је настао календар обележавања. Овде морамо укључити и циклус синаксис прослава у одређеној цркви на одређени дан.

Први трагови ове централне Литургије су настали са појавом аријанства,²¹ када је Григорије Назијанзин – православни епископ главног града (379–381) – напао помпезност црквених прослава и изразио велико негодовање у односу на “литије Грка”, што се очигледно односило на аријанство. Нови цар

20 Као рани пример, погледај литије које су описане у “Живот Светог Марка”. Р. Тафт, “Византијски литургијски докази о животу Светог Марка Економа: Празници и Преанафорални обреди”, ОЦП 48 (1982) 159–170.

21 *Oratio* 38, 5–6, стр. 36:316; Балдовин 181.

Теодосије I је вратио цркве Православљу 380. године (до времена када је Јован Хризостом постао епископ /фебруара 398/) Претња аријанства још увек није нестала. Према Созомену, Хризостом је увео литије које могу да парирају још увек популарним службама аријанаца.

Аријанци су имали скупове изван града... На тај начин сваке недеље, кад год има неки празник (мисли се на суботу и недељу) – када се по обичају служи синакса у црквама, они би се окупљали на трговима унутар градских капија и певали антифоналне оде које су састављене у складу са аријанским веровањима.

То би чинили током већег дела вечери. Ујутру, певајући исте антифоне, прошли би кроз центар града и изашли изван капија на место окупљања. Јован (Хризостом), забринут да неко слабије вере не буде одвучен од Цркве таквим одама, супротставио им је неке своје људе тако да би они посветивши се ноћним хвалоспевима умањили ефекат аријанства и ширећи своју веру учврстили се у њој.²²

Хризостомово јато је преузело ову иницијативу са великим уживањем, носећи сребрне крстове осветљене светиљкама које је направио сам светитељ и које је палила царица Евдоксија (400–404). Светиљке тих процесија дуж обале, према Хризостому, претвориле су Пропонтис у реку ватре.

Ово је очигледно постао обичај јер нам Созомен говори да су се литије наставиле чак и када је цар забранио аријанске статије – и на тај начин отклонио прави разлог православне контра-праксе. Можда се прави разлог одржавања ових популарних служби које су вршене напољу и честе жалбе Јована Хризостома да хришћанска Литургија није увек била победник у такмичењима са хиподромом или циркусом за добијање пажње људи. Паладије говори о Хризостомовим ноћним лутањима, наводећи да је део свештенства који више воли да спава ноћу него да бди и да се моли није био заљубљен у ову иницијативу свог епископа.²³ Оно што је отпочело као борба са аријанцима (касније са монофизитима) за власт на улици, а што је заправо

22 Сократ, Историја Цркве VI, 8 = стр. 67. 688–9; Созомен (439–450), Историја Цркве VIII, 8, прир. з. Бидез, ГЦЕ (Берлин 1960) 360-361 = стр. 67; 1536.

23 Паладије, Дијалог о животу Светог Јована Златоуста V, 147–150. Паладије, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome I*, прир. А–М. Малингреј, П. Леклерк, Хришћански извори 341 (Париз 1988) 124.

била верска борба за душу Византије,²⁴ прерасло је у мање драматичну али дужу борбу која се одвијала кроз импресионирање, ради придобијања градског становништва позне антике. Јован Ефески је био црквени историчар сиријског монофизитства, боравио је у Цариграду за време Јустинијанових претходника. У својој “Историји Цркве” он описује како су грађани и странци похрлили да виде како цареви улазе у цркву,²⁵ на исти начин као што се данас народ још увек окупља у Риму да би видео папин улазак у неку цркву.

Цариградске статистијске службе су имале утицај на Божанску службу и друге обреде Велике Цркве. Уласци, литије и устоличења су окарактерисали византијску Литургију. О симболизму ових обреда може се прочитати у радовима класичних литургијских коментатора, почев од Максима Исповедника (630).²⁶ Оне су још увек могле бити предмет краћег научног рада цариградског патријарха Генадија Схолариса II који је предводио православне на сабору у Фиренци 1438/39.

Утицај статистија на рану Цариградску Цркву

Литије које су одржаване напољу морале су негде и да се заврше, а то је обично била нека црква. Резултати су били предвидљиви. Ова литијска активност је непосредно одговорна за специфичан облик Цариградске Цркве, која је на све четири стране имала велики број врата. Главни улаз је био на западној фасади²⁷ коме је претходио атријум односно порта која је била покривена четвртастом надстрешницом. Литије би застале у атријуму – где би сачекале завршетак молитви јерарха и великодостојника, као и изговарање уводне молитве пред Царским

24 Балдовин 184–186. Као што Балдовин (186) истиче, покушај цара Анастасија да преузме контролу над литијама (496), као што то описује Теодор Лектор, наглашава њихову политичку и грађанску важност: Theodoros Anagnostes, *Kirchen-geschichte*, прир. Г. Ц. Хансен, ГЦС 54, II издање (Берлин 1971) бр. 469, стр. 134.

25 Историја Цркве, III. 3, Јован Ефески, *Historia ecclesiasticae pars tertia*, Ф. В. Брукс, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 105–106; *Scriptores Syri* 54–55 (Париз/Лувен 1935–1936) текст 138.

26 Видети Тафт, “Литургија”.

27 Аја Софија има 56 врата у приземљу: деветнаест воде у лађу цркве, а шест у главни литијски улаз у пределу припрате. О свим питањима планирања цркве у периоду првих цркви у Цариграду треба погледати Метјуза.

дверима, пре уласка у цркву. Унутар цркве, лук између апсиде и улаза је био наглашен, а литија је вођена до светилишта помоћу ознака на поду.²⁸

У овом случају, облик следи функцију: литургијски изглед јустинијанских цркви изгледа да је руковођен литијским карактером градског обреда. Њене потребе су биле многоструке:

1. Место на ком ће људи моћи да се окупљају док чекају овај свечани улазак јер, за разлику од Старог Рима, људи нису улазили у цркву раније да би дочекали литије: што обухвата велики западни атријум.

2. Вањска зграда из истог разлога, где би људи могли да принесу своје дарове пре него што је базилика “литургијски отворена” са уводном молитвом, свечаним уласком свештенства и царске пратње: тако се појавила *skeuophylakion* – кружна зграда са сводом, посебна зграда изван цркве.

3. Пошто су при цариградском призиву (за разлику од оног који је постојао у Старом Риму) свештенство и народ заједно улазили у цркву, постојала је потреба за лаким и брзим уласком споља, на тај начин су настали монументални улази, не само на западној фасади већ на све четири стране цркве.

4. Заштићено место за патријарха и његову пратњу; а) да сачека и поздрави цара пре призива, у дане када царска породица јавно учествује на Литургији; б) да сачека долазак статијске литије у дане када светиње не учествују у статијама; ц) да изговори призив пред царским дверима или главним западним улазом; д) на другим службама за обављање служби које претходе патријарховом свечаном улазу у цркву: на тај начин је настао монументални нартекс.²⁹

Још једна занимљивост цариградског распореда је уздигнут синтронон и катедра у апсиди. То није настало због статије већ да би епископ био видљив док проповеда са престола: то је још један важан елемент у Литургији тог доба. Друге карактеристике

28 Што се тиче ознака на поду и њиховој обредној употреби, погледати, П. Мајеска “Примедбе о археологији Свете Софије Цариградске: зелене мермерне траке на поду”, ДОП 32 (1978) 299–308.

29 Продужетак “припрате (нартекса) је у неким случајевима “спољна припрата” (ексонартекс) (у Јустинијановом периоду, сигурно не после), и не може бити приписан катихуменату, који вероватно није постојао током 6. века.

– као што је (chancel i ambo), као и затворена солеа и стаза³⁰ која их спаја – нису баш византијске и могу се пронаћи у позноантичким црквама Рима, Сирије и Месопотамије. Галерије и њихова употреба представљају одвојени проблем, али и они такође постоје на другим местима и не могу се сматрати оригиналним цариградским. Оно што је специфично за Цариград јесу аранжмани који су прављени у складу са потребама црквеног градског обреда: литургијски карактер цариградских манастирских цркава из периода који претходи Студиту, а који тек треба да буде откривен.

Важности улаза

Уколико неко мисли да придајем превише важности литијском призиву, нека допусти да сами извори посведоче до које мере је Византија могла да иде да би обликовала и стилизовала овај важни аспект црквеног живота у старом Цариграду. Да бисмо видели ово морамо се осврнути на царски обред. Све до времена Јустинијана царске литије су биле толико импресивне да су постале узор. Није уопште чудно што је учешће цара давало посебан “царски” тон литургијској служби.

Царски обред, црквени и световни, делимично је описан у великом броју извора. Од велике важности су церемонијалне књиге царског двора као што је “De cerimoniis aulae Byzantinae” или Књига церемонија коју је на основу старијих извора саставио цар Константин VII Профирогенит (913–920), и псеудокодинусова “De officiis” која потиче из четрнаестог века. Царев долазак у цркву на Литургију је детаљно описан у књизи церемонија, и то је била статијска литија у микрокосми, у којој се литија кретала од једног до другог места и имала одређена места стајања. На основу описа Харуна ибн Јахија (арапског затвореника који је држан као талаца на двору Василија I /867–886/) види се да је то остављало огроман утисак на посматрача. Његов фантастични опис царске литије од палате до цркве са пратњом од око 55.000 царских званичника илуструје утицај ове свечаности. Изгледа да ће се ствари мало изменити у следећих

30 Ова затворена стаза је служила да одвоји олтар и омогући његову литургијску употребу као и да омогући долазак и одлазак проповедника и других из олтара до амвона.

неколико векова уколико поверујемо руском ходочаснику Игнатију из Смоленска који је присуствовао крунисању Мануела II Палеолога (1391–1425), 11. фебруара 1392. године у Аја Софији. Према Игнатијевом подједнако претераном казивању, “Царска литија се кретала толико споро да јој је требало три сата да дође од главних врата до одаја”.³¹

Обрнуто: црква као космос

Ствари су се у суштини доста промениле. Од времена Јустинијана I, опис и коментар византијске Литургије се све више усредсређивао на оно што се дешава унутар цркве и њено симболичко значење. Јустинијанска ера је унела промене не само у изглед цркве већ и у њено поимање. Раније су црквени коментатори говорили о њеној лепоти и о ономе што ће постати њен “топос”: запањујући ефекат који ствара светло уливајући се кроз прозоре. Чак су говорили и о заокругљеном своду као о небесима. Аја Софија и њена Литургија је променила тај поглед. Ни у једној литургијској традицији, осим Јустинијанове Аја Софије, грађевина није заузимала главно место. Облик византијског обреда и визија њеног значења – имала је мањи удео у каснијим грађевинама – утврђени су на основу ове цркве. Оно што је било ново у вези ове зграде, и што је много важније од њене запањујуће архитектуре, јесте визија коју је стварала њена унутрашњост. Ова визија ће имати утицај на формирање духа богослужења у Аја Софији.

Хришћанска црква није храм. Првобитно је била заједница, не неко материјално светилиште, у којој борави сам Господ. Касније је постало уобичајено да се на цркву гледа као на символ мистерија које у себи чува. Аја Софија (*domus ecclesiae*) је постала Нови Храм и Јустинијан је претекао Соломона, као што је према легенди он сам то узвикнуо приликом освећења 537. године.

Византинци нису измислили цркву као платонску замисао космоса досежући до Божјег престола. Аја Софија је дала потпуно нови израз том концепту. Задивљујућа лепота њеног про-

31 Г. П. Мајеска, Руски изасланици у Цариграду у 14. и 15. веку, Думбартон Оукс, Студије 19 (Вашингтон 1989), текст 106–107, коментар 423–424.

странства и светлости навеле су посматраче да убеђено узвикују да је то заиста рај на земљи, небеско уточиште, лик космоса, сам престо божанске славе.³² Као и у случају других великих грађевина, сама структура – не уметност – је стварала тај утисак. Првобитна декорација Аја Софије је била минимална.³³ Тек ће касније структуре сиромашнијег доба (букавалнији дух периода после иконоборства) захтевати објашњење овог символизма у мозаику и фресци.

Космичка литургија

Далеко пре ових објашњења у мозаику и фресци, космички символизам је био укључен у литургијске текстове те епохе. Да се вратимо Призиву. Процесија је стигла, Литургија треба да почне. Патријарх је у “натрексу”, где је поздравио цара; обојица чекају знак да уђу у цркву. Из одаја испод великог свода, псалмопевци поју тропар Но Monogeneses,³⁴ традиционални увод у Призивни псалм (LXX Пс 94; 1–6а).

На овај знак, патријарх долази пред царске двери и изговара Призивну молитву: призив којим почиње Божанствена Литургија и има два, традиционално цариградска, облика Светог Василија и Светог Хризостома. Патријарху – његов поглед у цркву кроз уоквирена врата обухвата централну осу свода који се купа у светлу које се помаља кроз прозоре на апсиди – мора да изгледа као да су речи молитве заиста услышене, будећи визију небеског уточишта, онаквог какво је пред његовим очима:

О Господе и Владико, који си на земљи успоставио редове и војске анђела и арханђела да служе Твом господству, дозволи да свети анђели могу да уђу са нама и заједно са нама служе и славе Твоје добротољубље.

Ова типологија – по којој се земаљска црква види као небеско уточиште у коме борави Господар небеса, а где је земаљска Литургија учествовање у обреду које Небеско Јагње и анђелски хорови приносе пред Божји престо – био је први ниво тумачења византијске Литургије, а одражава се у литургијским

32 Нпр. Григорије Назијанзин, Ог. 18, 39, стр. 35: 1037; Манго, Уметност 26.

33 Њено садашње уметничко уређење потиче из 866–913, после пораза иконоборства: Манго, Материјали 93–4.

34 Погледати мој чланак “Моногенеза, ХО” у ОДБ 2: 1397.

издањима петог и шестог века, пример је ова Призивна молитва и Херувика. Литургијско тумачење је систематизовано у мистици Максима Исповедника.

Одређена синтеза Литургије и мистагогије се појавила пред крај иконоборства. У следећем периоду овај систем ће проћи кроз довољно радикални развој који се може назвати променом, али и са довољним континуитетом да можемо говорити о еволуцији, а не о револуцији.

IV. МРАЧНО ДОБА И ИКОНОБОРСТВО

Оно што је пети век био за Запад то је седми век за Исток: крај Римског царства. Стари класични свет је умирао драматичном смрћу док су словенска племена прелазила Дунав (580) насељавајући Балкан и Грчку, као и исламске војске које су заувек одсекле Сирију, Палестину, Египат и северну Африку од римског и хришћанског света.

Природа и човечанство су подједнако одговорни за овај пад.³⁵ Куга, поплаве и непрестани земљотреси су умањили становништво градова. Само је у Цариграду 542. године од куге умрло око 300.000 људи. Јустинијанови скупни покушаји да поново освоји западне територије које су заузела германска племена су исцрпели земљу и довели је до ивице економске пропасти, чинећи је отвореном за персијска освајања. После Хераклијеве обнове источних провинција и Јерусалима (610–641), почела је да хара још већа опасност, овог пута из Арабије. После петнаест година од коначне Хераклијеве победе над Персијанцима (626/627), Сирија, Палестина и Египат су поново изгубљени – овај пут заувек. Царевини је претила опасност са свих страна, од арапског заузимања Цариграда (674–678. и 717–718) и бугарских (примили су хришћанство тек 864) упада у деветом веку, до фаталне претње Турака.

Ислам је освојио велике центре попут Александрије, Антиохије и Јерусалима, док је монофизитски покрет у тим патријаршијама смртно ослабио Православну цркву. Урањање царевине у феудализам је довело до краја патристичко доба и доминацију Грка, а једном велике метрополе су се претвориле у провинцијалне тврђаве.

35 Види Манго, Архитектура 161.

До времена Трулског сабора који је одржан у Цариграду (691/692) Византијска црква се затворила у себе, уједињујући своју снагу и истовремено се окрећући против употребе других традиција, нарочито латинског Запада. Најгоре тек треба да се догоди – Православна црква се суочила са највећом унутрашњом кризом у својој историји – иконоборством (762–834). После овог је уследио једнако озбиљан изазов који је долазио споља, све већа превласт Рима у Бугарској. Ово друго је довело (867) до првог озбиљнијег продора који се назива “Фотијанство”. Ћирило Велики овај период – од доласка Хераклија (610) до средине деветог века – назива византијским “Мрачним добом”.³⁶

Шта знамо о Литургији овог доба? За сам литургијски обред ово је био период континуитета. Обред Велике Цркве је и даље био у примени, иако у много разјашњенијим околностима. Али ово је био и период уједињавања које је наметнуо пад у области друштвеног живота и његових споменика, као и период заузимања става против иконоборства.

Континуитет

До времена Јустинијана и његових непосредних наследника, у зрелом периоду онога што називамо “царском фазом” византијске литургијске историје, може се рећи да је обред Велике Цркве достигао свој врхунац. Цариградски црквени обред, иако га је развој у тој области превазишао, и даље је био коришћен током наредних векова добијајући ново тумачење. Симеон Солунски сведочи о његовој употреби у метрополи за време свог епископства (1416–1429), али наглашава да у самом Цариграду обред није могао да преживи латинску окупацију (1204–1261).³⁷

Можемо се запитати да ли је опстанак овог обреда у Аја Софији и другим црквама главног града током постјустинијанског периода слично опстанку у дворском животу већег дела онога што се може наћи у “Књизи церемонија” из десетог века. Као што истиче већи број византолога, овај документ као и многи канонски списи, представљају компилацију различитих нивоа

36 М. Мекорник, Вечна победа. Тријумфална владавина у позној антици, Византији и раном средњовековном западу (Кембриџ/Париз 1980) 160.

37 Ibid 175–176; Ј. Б. Бари, “Обредна књига цариградског порфирогенита”, Енглески историјски преглед 22 (1907) 217–221.

материјала. Неки ритуали представљају описе самих празника. Описи Константина VII (963–969) и његовог наследника Романа II (959–963) и Никифора Фокаса (963–969) указују на њихову одговарајућу примену. Међутим, не можемо их све прихватити некритички као праву слику византијског друштва у десетом веку. У то време држава се помало повлачи из јавног живота. Константин VII у предговору књиге “Церемоније” јасно истиче да му је циљ да врати традицију која је већ била нестала.³⁸

За Кирила Великог “Књига церемонија” представља више античко дело него практични приручник.³⁹ Ово није изненађујуће. Стилизована формалност византијског јавног живота са пристрасношћу према “таксис”⁴⁰ или реду, је захтевала велику дозу обредног конзервативизма на двору и у цркви. На тај начин су бројни аспекти дворског живота у “Књизи церемонија” дати као још увек важећи – хиподром, трке кочија, луксузна јавна купатила – можда више нису била коришћена:

Ови остаци указују да је буђење замрлог начина живота, који је постојао у царству док је био у свом највећем успону, део дворског церемонијала који је намерно остављен. Можда је због тога “Књига церемонија” оно што јесте – није водич за постојеће литије, већ скуп древних литија.⁴¹

Да ли се може рећи нешто аналогно опстанку обреда Велике Цркве после “мрачног доба”? Током седмог и осмог века, када је царство било сломљено непрестаним борбама које су двеста година потресале њене истурене градове, Литургија се без сумње одвијала у Аја Софији и другим светилиштима главног града заједно са статијским литијама. Разноврсност цариградских извора говори о литургијском континуитету све до Четвртог крсташког похода (1204). Ово подразумева: Типик Велике Цркве⁴² из десетог века: најранији изводи из литургије у кодексу

38 Вогт, текст I, 1–2; Мекормик (примедба 2, изнад) 175–176.

39 Манго, “Свакодневни живот”, 346; Аверил Камерон, “Настанак дворског обреда: Византијска књига церемонија”, код Д. Канадијен; С. Прајс, Краљевски обреди. Моћ и обреди у традиционалним друштвима (Кембриџ 1987) 106–36.

40 А. Каздан, Г. Констабл, “Људи и моћ у Византији”. Увод у савремена византијска истраживања (Вашингтон 1982) 60–66, 126, 134, 137, 158, 161.

41 Манго, “Свакодневни живот”, 352.

42 Матеос, Типик I–II

Парис Коислин 213, евхологија која потиче из 1027.⁴³ Патријаршијска евхологија из једанаестог века – кодекс Grottaferrata Gb I: затим Потификатски Диатаксис из дванаестог века кодекс британске библиотеке Add. 34060. “а који говори о патријаршијској Литургији тог доба”.⁴⁴ Ипак, човек се може са правом да пита да ли неке од литургијских описа овог доба треба подвргнути истој ерминевтици као и оне који су очувани у “Књижи церемонија”.

Слично античким реликвијама италијанске ренесансе који су постојали у папском дворском животу, све док папа Павле VI није спровео чистку, неки описи Литургије који се односе на византијски обред – ако још увек вршен у Аја Софији и великом броју других места – можда су само остаци прошлог доба и ранијих служби царства које је било у опадању.⁴⁵

Сједињавање

Литургијски извори показују да је до деветог века Велика Црква Цариграда израсла у један потпун црквени литургијски систем, кодификован у Типику Велике Цркве⁴⁶ из десетог века. Он садржи календар са датумима рођења⁴⁷ и проповеди које иду

43 Димитријевски II, 1009–1111; у потпуности проучен код Балдовина 202–204. Ова тема је била предмет две докторске дисертације чији је ментор био М. Аранз са Папског оријенталног института у Риму: Први део кодекса (ff 1–1000) је критички приредио Ј. Данкан, Евахологион Велике Цркве (Рим 1983); остатак (ff 101–211), иако још увек необјављен, приредио је Ц. М. Мец, *Evcologia della Grande Chiesa. Manaseritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico dei ff. 101–211.* (Рим 1990).

44 Р. Тофт, “Архијерејска Литургија Велике Цркве према диатакису из 12. века који се налази у Кодексу британског музеја add. 34060.”. I: ОЦП 45 (1979) 279–307; II: ОЦП 46 (1980) 89–124.

45 Као што сам већ навео, историјско-друштвена “конеткстуализација” литургијских докумената јесте очигледна потреба којој историчари источне Литургије, има их веома мало, и баве се уводним питањима – још увек нису успели да приђу на прави начин; Р. Тафт, “Одзив на Беракову награду: Анамнесис”, *Обожавање* 59 (1985) 314–15.

46 Матеос, Типик I–II.

47 Ibid, X. Делахеј, *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitane. Propylaeom ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sactorum XI* (Брисел 1902).

уз њих, сопствену евхаристијску Литургију и друге свете обреде као и црквену Литургију часова. Асматике Аколутхиа односно “службу која се поје.” Њен напредак је нарочито обележио развој система статијских служби. Манастири су у организовању литургијског живота, осим евхаристијске Литургије⁴⁸, имали сопствени ритам који је другачији од осталих. Монаси главног града, названи акоиметхаи или “неспавајући” су служили у сменама непрекинуте часове и имали своју службу која се разликовала од других.

Промена: нова мистика

Значајне промене у литургијском поимању и пракси су створиле материјал за “царски” литургијски систем. Чак и пре литургијских реформи које су уследиле после победе над иконоборством,⁴⁹ развој византијског литургијског тумачења – од Максима (630) до Германа (730) ово јасно показује. Пред крај иконоборачке кризе осми век, традиционално Максимово “космичко” тумачење Литургије је почело да уступа место буквалнијој и прикладнијој наративној верзији литургијске историје. Не напуштајући космичку, небеско-литургијску типологију – која је дата у Посланици Јеврејима и Апокалипси, а наслеђена из Максимове мистике – Герман је укључио у византијско литургијско тумачење нови ниво тумачења: који је имао корене у Новом завету а такође се налазио код Максима и у другим византијским литургијским списима. То је било тумачење евхаристије, не само као анамнезије већ и као стварног чиниоца у Исусовој историји спасења.

У једној старијој студији пронашао сам код Германа, а преко Теодора Мопсуесијског (428), хапиополитски извор ове историје у антиохијском стилу. Пишући крајем четвртог века – вероватно у Антиохији (десет година пре него што је постао епископ Мопсуесије 392) – Теодор је био први који је у “Катихетским омилијама” направио синтезу ове две приче о Исусовом историјском саможртвовању и Литургију небеског Христа.

48 Преглед и даља библиографија код Тафта, “Изван истока и запада”, такође ид. “Велики улазак” id, “Литургија велике цркве”, Матеос, “Обреди” Шулиц.

49 Ово је тема нашег следећег поглавља.

Теодор нуди синтезу ритуалне слике у којој се Исус-спаситељ схвата као драматична представа пасхалне мистерије и који као такав чини суштину евхаристијског обреда: земаљски свештеник се посматра као лик врховног небеског свештеника, а земаљска Литургија је икона његове вечите небеске службе. Код Германа ова два лајтмотива постају интегрални део византијске синтезе.

На који је начин Герман достигао синтезу може се видети у његовом тумачењу ова два чиниоца. “Мали вход” (хе микра еисодос) се тумачи на чисто космички начин у Призивној молитви која га следи – традиционалном тексту који се налази у свим византијским евхологијским списима а који су засигурно били познати Герману. Он напушта овај традиционални симболизам и више цени тумачење уласка у светлу историју спасења замишљајући Христов долазак у свет:

Увод у Јеванђеље показује појаву Сина Божјег у свету, као што апостол каже: “Када Он – Бог Отац – доводи прворођеног у свет, Он каже: нека Га сви анђели обожавају” (Јев 1:6).⁵⁰

На другим местима Герман једноставно саставља ова два тумачења. Он то ради у објашњењу “Великог входа” (хе мегале еисодус), који у литургијским текстовима тумачи Херувика, а коју је увео Јустин II 1573/74.

Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо, сваку сада животну бригу оставимо, као они који ће примити Цара свих, Анђелским Силама невидљиво праћенога. Алилуја!

Герман не напушта ерминевтику литургијског текста: кроз службу ђакона, херувимска химна показује улазак светаца и свих праведних, који улазе заједно пре херувимских сила и анђелских хорова, који невидљиво излазе испред Христа Великог Краља и напредују према Мистичној жртви...

Он обогаћује текст новом историчношћу:

Ово је садржано у слици Христове сахране, као што је Јосиф скинуо тело са крста, умотао га у чисту тканину, и после помазивања са мирисима и помашћу понео га заједно са Никодимом

⁵⁰ Цитирам Германа према поглављима која се налазе у II. Мајендорфовом тексту, Герман; превод је мој, из Тафт, “Литургија” а издат је пре него што је Мајендорф издао своју верзију.

и сахранио у новој гробници направљеној од камена. Олтар и трпеза јесу антитип Свете Гробнице, то јест светог стола на које је постављено свето Тело Незачетог.

Ово преовладавање буквалније традиције над ранијом византијском која је била више мистична, поклапа се са почетком иконоборства (726–843). Ово је време када су промене у византијској побожности довеле до толиког пораста култа ликова да се Православље нашло у смртној борби, бранећи овај нови израз реализма оваплоћења насупрот конзервативној реакцији која је проповедала више симболички и крајње иконоборачки дух. Символизам⁵¹ и прикази нису исти уметнички а ни литургијски. Ефекти новог, буквалнијег значења могу бити уочени на три начина:

1) Герман је сликовну мистику интегрисао у ранију Максимовску традицију (730).

2) у осуди, Седмог васељенског сабора 787. године, а које се тиче учења иконоборачког сабора из 754. године да је евхаристија једини важећи символ Христа.⁵²

3) и трећи, који надам се да показује 6. поглавље – иконографски програм средње-византијске цркве.

V. СТУДИТСКИ ПЕРИОД

Период од 800. па све до латинских освајања 1204–1261. је период опоравка и уједињавања Византијског царства. Током овог периода било је успона и падова. После почетног препорода под Македонцима, 1071. уследио је потпуни колапс граница када

51 У вези са овим погледати примедбе Манга, “Мозаици”, 48, о три принципа византијске црквене уметности: хијерархијски распоред, селективност и јасност онакви какви су разјашњени у “класичном систему” пред крај 9. века. Манго пише: “Принцип јасности је у неком смислу представљао одбацивање символизма... На самом крају 7. века, Пето-Шести сабор је својим познатим 82. Каноном забранио приказивање Христа у виду јагњета. Уместо символа (типос), треба да превлада антропоморфни приказ... Читава иконоборачка противречност у овом контексту може да се посматра као борба између символа (крста, најомиљенијег амблема иконобораца који је типос *par excellence*) и реалног лика или иконе. Ово питање је разјашњено 843. г. у тзв. Синодикону Православља... Другим речима, византијска религиозна уметност 9. века је захтевала реализам, а не символизам.”

52 Ц. Д. Манси, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 13:264; Манго, Уметност 166.

су норманске и селџучке победе узроковале потпуни губитак Италије оставивши Малу Азију отвореном за Турке. Затим је дошло до делимичног препорода под Комненима (1081–1204).

Што се тиче Цркве која је била уздрмана целовековним иконоборством и повећаним сукобима између Истока и Запада, ово је био период веће подређености патријаршије царској моћи и већег утицаја монаштва на црквени и литургијски живот.⁵³ Пораз иконоборства 834, у основи је монашка победа, доприноси деморализацији мирјанског свештенства и наглom порасту монашког утицаја: тек су после иконоборацких спорова монаси добили доминирајућу улогу у хијерархији Православне Цркве и историји њене литургије.⁵⁴ Ово се догодило пре свега захваљујући вођству Св. Теодора, игумана манастира Студит, који је 799. повео своје монахе из Сакудиона у Витанији до главног града.⁵⁵ Тамо су нашли уточиште у манастиру из петнаестог века, Студиту, који се гасио а који су они оживели, означавајући почетак ере студитске обнове.⁵⁶

Победа православља и литургијске обнове

Новији напредак у проучавању византијских евхологијских списа потврђују да је иконоборство било тачка преокрета у литургијској историји Византије. Византијска евхологија или молитвеник садржи молитве које су користили литургијски служитељи – владике и презвитери – на свим врстама литургијских служби. Попут старих римских светиња, евхологија не представља једну јединствену књигу: два евхологијска списка никад нису иста. Тренутна проучавања евхологије, нарочито она која врши мој колега Miguel Aranz, све више откривају одређене изразе и нијансе ових евхологијских списа. Проучавања потврђују и развијају критеријум који су разрадили научници

53 О византијском монаштву, погледати Тафт, “Библиографија”, бр. 1–28.

54 Класичан пример јесте патријаршијска Евхологија Велике Цркве у кодексу Paris Coislin 213 (1027).

55 О Методију погледати Путра “Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta” (Рим 1868) 351–365.

В. Грумел, “Верска политика св. Методија иконоборство и студити”, *Echos d’orient* за (1935) 385–401; А. Каздан “Методије I”, *ОДБ* 2:1355.

56 Ово приказујем у Тафт, “Прича о два града”; id. “Пасхални триод”.

попут Anselma Stritmatera и Andre Jakoba. Они су први почели да разликују одређене врсте и редакције евхологијских списа, као и да одвајају цариградске изворе од византијске “литургије периферије” – главне монашке центре у јужној Италији и Синају пре почетка доминације Свете Горе.

Ова типологија, онако како ју је приказао Паренти, означава се као “стари” или пре-иконоборачки “прото – формулар” који се налази само у списима из Палестине/Синаја и јужне Италије, овај други карактеришу оријенталне интерполације. Овај облик има своје порекло у ранијим, сада изгубљеним изворима цариградске традиције а чији се елементи могу препознати у постојећим списима. Касније, почевши са студитском ером, настаје нова редакција евхологије. Паренти ово назива “пост-иконоборачком евхологијом” која се појавила у три различита наслеђа (цариградско, итало-грчко, византо-палестинско) и још неколико различитих врста (црквени, монашки, мешани; понтификални или презвитерски) у зависности од њихове литургијске употребе.

Одређене особине које су заједничке овим врстама “нове евхологије” пружају све већи доказ да је постојала реформа литургије која је започета у Цариграду после победе Православља 843. године. Ова обнова се постепено проширила и на периферију где је, као што се раније догађало, та реформа била много конзервативнија: промене су спорије уведене док су неки елементи старе евхологије тврдоглаво задржавани, а локалне особености нису у потпуности напуштане. Постојећи списи показују да је Палестина, чији су монашки центри били у контакту са Студитским манастирима главног града током иконоборачких спорова, скоро одмах прихватила ове промене. Јужна Италија је постепено прихватала ове промене пре једанаестог века, а после тога промене су биле много уочљивије. Иако Паренти ово назива правом литургијском реформом, она је ипак била постепена и аналогна литургијским променама у римском обреду које је започео Пије X.

Византијска литургијска реформа је почела после победе над иконоборством током кратког епископства Св. Методија (843–847), коме се приписује неколико канона, идиомела и обрета венчања. За нас је најважнија једна друга литургијска иновација: диатаксиста за обраћенике мутних доба и околности које је изгледа саставио сам Методије. Она је позната као “Методијева диатакса”, и представља нови обред помирења апостата што ће постати нарочита карактеристика “нове евхологије”.

Методије, из Сиракузе, је постао монах и игуман у Витинији у северозападној Малој Азији, преко пута Босфора. Он је био патријарх “обнове” која је уследила после смењивања последњег иконоборачког патријарха, ученог Јована VIII Граматичара (843), обележавајући крај једног доба. “Победа Православља” која се од тада увек обележава као “Недеља Православља” – прва недеља поста обележеног у византијском календару – уведена је на типично цариградски начин, статистијском литијом до Аја Софије од цркве Богородице у Влахерни. Поред патријарха Методија и свештенства што је поштовало иконе, и који су извршили свечани улазак у Аја Софију да би црква била преузета од јеретика, била је и царица Теодора (824–846) која је била поштовалац икона са евнухом Теоктисом и дворском пратњом.

Још већи литургијски значај од Недеље Православља имају трајне реформе евхаристије Велике Цркве које су спроведене у овом периоду. Нова редакција литургије Св. Јована Хризостома је заменила литургију Св. Василија као главног литургијског израза Византијске цркве. Литургија Св. Василија је постепено потиснута у том покретном циклусу у недеље поста, Велики четвртак, ускршње бденије у Великој суботи: затим у сталном циклусу, на дан Св. Василија (1. јануар) и базична бденија као и Богојављење уколико не пада у суботу или недељу, у том случају се Литургија Св. Василија служи на сам празник. Грегор Ханке, припремајући своју студију Божанске Литургије у складу са обредом Велике Цркве, у списима византијског литургијског псалтира такође констатује промене. Тек су на прелазу из дванаестог у тринаести век те промене постале очигледне.

Упркос овим променама, византијска пароксијска Литургија је много конзервативнија од монашке службе. Промене у евхалогију које су тада започете биле су више питање неког финијег усклађивања него радикалних преокрета. Због тога Аранж може да потврди да се између осмог и четрнаестог века “цариградска Литургија мало променила”. Као последица реформе примећује се оно што Паренти назива јаком тенденцијом “говорне атрофије”: много више молитви се избацује из употребе него што се уводе нове, иако се локалне особености у периферији још увек издвајају.

Развој монашког обреда: прича о два града

У Студитским манастирима се литургијска креативност покренута великим монашким противљењем иконоборству брзо развијала. Већ смо указали на промене у Псалтиру. Оне су биле непосредни резултат монашког утицаја у Православној цркви после иконоборства. Упркос великом броју проблема са којима су били суочени студитски монаси због новог патријарха Методија, који је према њиховом мишљењу био превише благ према иконоборцима, ова победа их је довела у бољи положај у односу на мирјанско свештенство. Манастири су постали богатији, имали су већу аутономност и били су бројнији нарочито у градским срединама. После раног византијског периода изграђено је више манастирских него мирјанских цркава.

Што се тиче Литургије, подсетника историје византијског обреда, она изражава ову симбиозу цркве и манастира: пре свега као “причу о два града”: Цариград и Јерусалим, затим као “причу о две монашке пустиње”, Палестине и Свете Горе.

Ја то називам причом која непрестано тече, јер ово није њен почетак већ наставак. Чак и пре овог периода о коме овде говоримо, када је византијска Литургија била под утицајем палестинске примене, у току је била постепена византизација хагиополитске Литургије: процес који је подстицала доминација Цариградске патријаршије на истоку. Према Димитријевском, Јерусалим је пре седмог века литургијски био утицајнији, ширећи се чак и на Цариград. Од прве половине седмог века, утицај је постао узајаман. Цариград није само био извор већ и прихватилац литургијске дифузије. Ово је трајало све до периода после иконоборства, када је Велика Црква изашла као победник поседујући још већу снагу и јединство. Пред крај миленијума овај однос се променио, Цариград је почео литургијски да доминира и на периферији.

Најстарији рукописи јерусалимске евхаристије Литургије Св. Јакова, свитак који потиче из деветог века (Ватикан⁵⁷ Гр. 2282), показује да је византизација увелико била у току. Током овог читавог периода литургијска византизација Православних Патријаршија Александрије, Антиохије и Јерусалима, које су ослабили монофизити, исламска освајања и крсташки ратови, узела је велики замах. Ово је нарочито подржавао Теодор IV Валсамон, одсутни патријарх Антиохије (1186–1203), становник

Цариграда.⁵⁷ Овај процес је до краја тринаестог века био у већој мери извршен у Александрији и Антиохији, иако је Јаковљева Литургија и даље коришћена у Јерусалимској патријаршији, а грчки рукописи мелкитских невизантијских Литургија ће и даље бити преписивани све до краја Византије.

Оно што је још важније за историју византијског обреда јесте његова унутрашња револуција: не начин на који је цариградски обред потиснуо остале Православне обреде, већ начин на који је један од њих – јерусалимски, утицао на цариградски. Ово је ипак зависило од спољашњих околности. До овог времена пажња је већ била премештена на манастире: прво Цариград и Палестина, а затим у четрнаестом веку Света Гора. Иако аспекти ових преплитања нису толико познати, они могу бити приказани у краћим цртама.

После прве фазе иконоборачке кризе (726–787), а у време када су већ развијени обреди Велике Цркве били у употреби чак и када је царевина ушла у “мрачно доба”, семена нових издака су већ клијала у Студитским манастирима. До времена студитске реформе, ново симболично поимање Литургије је већ узело замаха и било је без резерве прихваћено од стране вође ове реформе – Св. Теодора:

Зар не мислиш да божански “мирон” треба посматрати као неку врсту Христа, божанску трпезу као животодавну утробу, лан као оно у чему је био сахрањен, свештенички штап као оно што га је проболо и сунђер као оно из чега је добио сирће. Ако оставимо све ово по страни, шта ће остати од светих тајни?

Ово су позајмљена становишта, а Теодоров значај у историји византијског обреда није у прихватању постојећих становишта, он је на једном више прагматичном нивоу. Њега је највише занимао пораз иконоборства и монашка обнова. Због тога је довео неке монахе из манастира Св. Сава, у јудејској пустињи између Јерусалима и Мртвог мора, у Студиос. Ово је била судбоносна одлука чије су се последице осетиле и у византијском обреду.

Сам Св. Сава је прошао кроз велику обнову после упада Персијанаца 614. године. После овог препорода дошло је до

57 Б. Т. Мерсије (прир.), Литургија св. Јакова. Критичко издање са латинским преводом, Оријентална патрологија 26.2 (Париз 1946) 115–256.

57 Погледати стр. 137:621; 138:953.

експлозије саваистичке литургијске поезије, коју је Св. Теодор сматрао за сигурни водич Православља у борби против јеретика. У служби Св. Саве, а не “Аколоутхиа тон Акоиметон” тј. “служба неспавајућих монаха” која се служила у манастирима главног града. Студити су извршили синтезу материјала из Асматике Аколоутхиа или служба Велике Цркве да би створили хибрид студитске службе: палестински хорологион са псалмима и химнама накалемњеним на костур литија и молитви из еухологије Велике Цркве.

Првобитно се налазећи у различитим канонима, *stichera*, *kontakia*, *kathismata*, ова поезија је на крају кодификована у каснијим византијским антологијама дневних служби (Октоих, осми век), посно-пасхални (триод, десети век), и утврђени (Минеј, десети век) годишњи литургијски циклус. Док је овај материјал настајао, узрокујући мешање упоредних циклуса, осетила се потреба за правилним распоређивањем.⁵⁸ Тако се на почетку другог миленијума појавила нова врста монашке књиге, Типик, да би регулисала мешање ова три циклуса. Прва генерација Студитског Типика, попут западног Правила Св. Бенедикта, је нешто више од монашких правила са основним литургијским одредбама. Ове литургијске одредбе су чисто студитске а њихова употреба се веома брзо проширила из Цариграда на друге Православне монашке центре. Основно хагиоритско правило на Светој Гори, *Hypotyposis Atanasija* из Велике Лавре, који је написао сам Атанасије убрзо после оснивања Велике Лавре 962–963, само је мало прерађена хипотипоса Студита.

Овај Студитски Типик је имао све више литургијских детаља док се одвијала синтеза саваистичке и цариградске праксе. Први Студитски Типик је саставио Алексис, игуман Студита и патријарх цариградски (1025–1043), за манастир који је основао близу главног града. Овај Типик данас постоји само у шест словенских рукописа које је Св. Теодосије Печерски превео на словенски у једанаестом веку и увео као правило Кијевско-Печерске Лавре или Манастира пећина у Кијеву, колевци Православног монаштва међу Источним Словенима.

До почетка дванаестог века, развијена студитска синтеза се појавила и у Великој Грчкој и то у потпуном облику као Типик

58 О типик, погледати Тафт, “Библиографија”, бр. 29–47, томе додајем своје ОДБ чланке: “Литургијски типик”; А. Скаф “Типик”, Речник духовности 15 (Париз 1991) 1358–1371.

Св. Салватора Месина⁵⁹ (1131) Појавила се и на Светој Гори у Ивируну, у Типику Георгија III (1009–1065), тј. “Хагиорита” (осмог игумана Ивируна од 1044) пре његовог повлачења 1065. Његов типик који се заснива на цариградском оригиналу који потиче из 906. преведен је на грузијски између 1042. и 1044, пре Георгијевог игуманства. Он се такође налази и у више грузијских рукописа чији најранији примерци потичу из једанаестог века.

Овај кључни документ, први пуни опис литургијског живота на Светој Гори, показује да је најранија хагиоритска Литургија била праћена студитском употребом, која је већ тада била смеша разних саваистичких употреба – *Phos hilaron* на вечерњима, палестински *orthros* (јутрења), са каноном, итд. – заједно са обредом Велике Цркве.

Ово сједињавање које је довршено у дванаестом веку, дало је допринос трезвенијој, пустињској молитви палестинског монаштва. Та обредна јединственост даје оно што Аранз назива “јаком византијском обојеношћу, одређени осећај црквене традиције, придавање значаја молитви и псалтиру... “ово ће постати стална обележја византијске Литургије часова”. До дванаестог века овај студитски обред кога Аранз назива “наслеђем византијског запада” да би га одвојио од “оријенталног” или палестинске нео-саваистичке синтезе – се могао пронаћи на Атосу као и у Русији, Грузији и Јужној Италији.

Нова свешта недеља и ускршње службе

Делове ове исте, углавном монашке, унутрашње промене чини и постепено формирање византијске свете недеље и васкршњих бденија: они такође представљају синтезу елемената коришћених у Јерусалиму и Великој Цркви, започети су у овом периоду и завршени тек у следећем.

Црквена музика

Промене које су настале у овом периоду су се одразиле на свим апсектима византијског црквеног живота. Музиколог Оливер Странк је уочио исте процесе у изворима његове дисци-

59 Аранз, Типик.

плине. У Цариграду су уочљива два наслеђа, црквено и монашко; она су паралелна али независна. Затим она утичу једна на другу, монашки обред постаје доминирајући нарочито у једнаестом веку.⁶⁰ Димитри Кономос је користио исту дијалектику у свом проучавању позне византијске канонике. У најстаријим византијским рукописима уочљиво је да су постојале две независне традиције: монашка појачка традиција и остаци раније јединствене, архитипне црквене мелодије.⁶¹ Ове две струје су ишле сопственим правцима али њихово укрштање је уочљиво средином једнаестог века у кодексу триода Ватопеди 1488. и у Кодексу Grottaferrata Gb. 35.

Црквена архитектура и иконографија

Уочљивије на конкретном нивоу друштвене побожности су биле промене у архитектури, сликарству и литургијском виђењу цркве. Као што је показао Метјуз свака особина изворне Цариградске цркве промењена је после иконоборства. Највеће од њих су велике, јединствене-апсе у базиличком стилу, са великим атријумом, нартексом, и великим бројем монументалних спољашњих улаза који се налазе на свим странама укључујући и спољашњи улаз за галерије на свим странама осим оне код светилишта. Унутра се налазила изванредна отвореност дизајна без икаквих унутрашњих подела, без бочних апсида, пастофорија или било каквих одаја у приземљу. Иконостас који одваја светилиште је имао отворени дизајн: све је било видљиво. Олтар се налазио испред апсиде а не иза ње, јер је апсиду заузимао престо и синтронон, који је подигнут са пар степеника да би свештенство било видљиво. Монументални свод је заузимао центар цркве. Што се тиче сликарства – обично је био мозаик.

Често мајушне цркве које потичу из периода после иконоборства се окрећу унутра: без атријума или монументалног улаза: олтар се повлачи унутар новог светилишта које има троструке апсиде; довољно су мале тако да сваки сантиметар може бити осликан; сувише мале да би имале галерије, монументални

60 Странк, Музика 137.

61 Погледати Канамас, Циклус причешћа, и моје приказе тога у ОЦП (1988) 244–246, и Обожавање 62 (1988) 554–557.

амбо, солеа, уздигнут синтронон; више им није потребан скеу-филакион јер се дарови сада припремају у новој протези или бочној северно-источној апсиди. Такав провинцијали тип црквене зграде се није могао много разликовати од оног из периода пре иконоборства.

Нова евхологија, нови Типик, нова Божанствена Литургија, нова литургијска музика, нова иконографија, нова архитектура и литургијско уређење цркве, нова мистика која све ово тумачи: средње-византијска синтеза је потпуна.

VI. СРЕДЊЕВИЗАНТИЈСКА СИНТЕЗА

Уколико средње-византијска синтеза представља промену у односу на оно што је постојало пре рано-византијског⁶² периода, не желим ни за тренутак да сматрам да она не представља наставак православне традиције. Иста теологија је основа византијске мистике и поштовања икона у периоду после иконоборства. Као што смо видели у трећем периоду после иконоборства. Као што смо видели у трећем поглављу, обе димензије ове теологије, црквена зграда и Литургија као космички и есхатолошки ликови небеске области и њеног образовања – су се појавили већ 730. у Германовом коментару Литургије и цркве где се одвијају свете тајне.

Неко може вечно да дискутује да ли је старија кокошка или јаје, ја не циљам на то да докажем узрочну везу (иако верујем да она постоји) између иконопоштовалачке теорије религиозних ликова са једне стране и симболичније мистике литургијских анамнезија и њених декоративних програма са друге стране. Све три су добиле важно место у византијској теологији и уметности у готово исто време и по мом мишљењу представљају победу монашке посвећености у односу на више духовни и симболистички приступ Литургији.⁶³

62 Раније (I пог. прим. 8) избегавао сам да употребим ову поделу византијске историје, али она се уклапа у овај контекст – период од иконоборства до латинских похода.

63 О овоме говорим са много више детаља у Тафт, “Литургија”.

Нова иконографија

Да је теолошко тумачење нове духовности канонизовано у литургијским коментарима могло би бити доступно људима путем обредних служби и места њиховог одвијања: кроз Литургију и црквену уметност онакву каква се развила у византијским црквама на прелазу из десетог у једанаести век, током студитског доба.

Постоје докази за симболичну црквену уметност у позној античкој Палестини пре овог периода. Хорације реторичар из шестог века описује цркву Св. Сергеја у Гази (изграђена вероватно пре 536.) као потпуно осликану са преко двадесет и пет приказа из Христовог живота од Богојављења до Вазнесења.⁶⁴ Али Газа није Цариград, а најстарији очевидац таквог начина осликавања – још увек ембрионског, пошто нема спомена о кругу прослава – у обреду Велике Цркве је патријарх Фотије који је описао мозаик Цркве и Богородице Фароске, главног светилишта царског двора:

На плафону је у мозаику осликана људска фигура која носи обележја Христа. Може се рећи да надгледа земљу, одржавајући ред. Сликар је толико био инспирисан да прецизно прикаже, помоћу боја и облика, Творчеву бригу за нас. Апсида која се налази изнад светилишта светлуца од лика Дјеве која пружа руке у наше име. Хорови апостола и мученика, као и пророка, и патријарха испуњавају и улепшавају цркву својим ликовима...

Пре тога, очевици су можда придавали симболичка значења разним деловима цариградских црквених зграда,⁶⁵ у Аја Софији⁶⁶ је постојала и симболичка уметност. Али употреба симболичких уметничких програма је почела у Цариграду тек у средње-византијском периоду, и уследила је после коначног пораза иконоборства 843. када је створен иконографски програм да би изразио визију онима којима Германово књижевно дело није било доступно.

Ови програми одржавају симболизам нове мистике коју смо видели код Германа: 1) космичку, “небеску-Литургију” визију која је наслеђена од Максима и 2) “икономијску” или анамне-

64 Лаудито Марђиани I, 47–72.

65 Манго, Уметност 6, 13, 24, 57–60.

66 Ibid. Манго, Материјали, “Мозаици”.

тицу историју са својим јасним, сликовним приказом историје спасења. У космичкој или хијерархијској схеми, црква је обред са слика садашње Цркве, у којој се божанска милост преноси на оне у свету (броду цркве) из божанског пребивалишта (светилиште). Симеон Солунски, последњи византијски класични мистичар је извршио синтезу ове визије у 131. поглављу свог дела “На светом храму”:

Црква као Божји дом, јесте слика целог света јер се Бог налази свуда и Он је изнад свега... Светилиште је символ виших сфера, где се налази престо Господњи и Његово пребивалиште. Олтар представља овај престо. Небеске јерархије се налазе на многим местима, али њих овде следе свештеници који заузимају њихово место. Владика представља Христа, Црква представља видљиви свет... Споља се налазе ниже области и свет бића која не живе у складу са разумом и немају виши живот. Светилиште прима у себе владикау који представља Богочовека Исуса чије моћи он дели. Други свети служитељи представљају апостоле а нарочито анђеле и арханђеле, сваког у складу са његовим редом.

Споменуо сам апостоле заједно са анђелима, владикама и свештеницима јер постоји само једна Црква, испод и изнад, јер је Бог сишао и живео међу нама, чинећи у наше име оно за шта је послат. То је дело које је једно, као што је и наша жртва Господу, причест и сорзечавање. Оно се врши и горе и овде доле, али са битном разликом: горе се чини без икаквих симбола док се овде постиже кроз симболе...

У икономијском или анаметичном приказу, светиња и олтар чине јединство: Светиња над Светињама која се налази у шатору Мојсија: тајна вечера: голгота распеће: одакле се приносе свети дарови васкрслог Господа – његова Реч и Његово тело и крв – да би осветлили свет помрачен грехом. Овај други добија значај код Германа:

“Црква је рај на земљи, где борави и креће се Господар небеса. Она приказује распеће, погреб и васкрсење Христа. Она је изнад шатора који садржи Мојсијеве светиње. Свети олтар је гроб у који је положен Исус, место на коме се налази истински небески хлеб, мистична и бескрвна жртва – Његово тело и крв се нуде вернима као храна вечног живота. Он је такође и престо Божји на коме се одмара оваплоћени Бог... попут стола за којим је седео са својим ученицима током тајне вечере... раније представљен као трпеза Старог Завета на коме се налазила мана, која је заправо Христос који је сишао са небеса”.

Иконографија и Литургија Цркве је двострука визија која прихвата видљиви и динамични облик. Од централног свода доминира лик Пантократора, дајући јединство јерархијском, и икономичном мотиву. Покрет јерархијских мотива је вертикалан: уздижући се од постојећег кроз редове светитеља, пророка, патријарха и апостола до Господара небеса кога служе хорови анђела.⁶⁷ Систем икономије или “историје спасења” простире се од светилишта у ширину и висину и он је уједињен са јерархијом како уметнички тако и теолошки.

У овом окружењу литургијска заједница обележава свету тајну свог искупљења у јединству са Небеском Црквом. Тек кроз стварну Литургију овај црквени символизам бива оживљен и постаје више него статично отеловљење космоса виђеног хришћанским очима. По хришћанском веровању динамичну везу између стварних и нестварних светова је приказао Христос у искупљењу крвљу које прославља, потврђује и обнавља евхаристија. Ова динамична веза је изражена у иконографији цркве.

Иконостас, затварајући светилиште у коме се врше свете тајне, посматра се као веза између неба и земље. Изнад олтара на зиду централне светилишне апсиде приказано је “заједништво апостола” – ово није тајна вечера, већ Христос небески Врховни Свештеник кога опслужују анђели и који причешћује Дванаесторицу. Свети Василије и Хризостом чији литургијски изрази говоре о истој тајни, такође могу да буду виђени како држе литургијске свитке и као да саслужују обред који се одвија пред њима на небеском/земаљском олтару. Прекопута олтара на своду светилишне апсиде се налази Богородица. Њене руке су подигнуте и она као да приноси заједно са нама Пантократору који се налази на своду изнад ње. Изван светилишта се налазе фреске литургијских празника који приказују хришћанску икономију спасења у Исусу и оно се шири по зидовима у смеру казаљке на часовнику чинећи сликовите прстенове попут оних што састављају буре, повезујући историју спасења прошлости са обновом спасења садашњости.

Нова архитектура

Пошто смо усредсређени на Литургију, уметност ћу препустити историчарима. Треба приметити да су ове промене биле

⁶⁷ Манго, “Мозаици”, 48.

биле повезане са променама у црквеној архитектури, које су са становишта Литургије били подједнако важни. Као што каже Кирило Велики, такви декоративни облици су могли бити виђени само у периоду који је долазио после Јустинијана, када је унутрашњост малих цркава могла бити обухваћена једним погледом и на тај начин посматрани као јединствена целина за украшавање. Као последица мрачног доба, монументалну архитектуру јустинијанског периода које су често биле минијатурне у поређењу са овим. Упоредо са смањивањем величине цркве, литургијски живот је постајао садржајнији и више личан. Лепота градских статијских и базиличних обреда позне антике су биле стваране за цркве величине Аја Софије.

Пораст монаштва у цариградској Патријаршији после иконоборства је играо велику улогу у овом процесу. Манастири су постали богатији, имали су већу аутономију и моћ, а нарочито Студитски манастири који су били у контакту са мирјанским црквама. Није никаква случајност што је у каснијим вековима Византије изграђено много више монашких⁶⁸ него мирјанских цркава. Монашка Литургија није статијска, она је помонашена – везана за манастир.

Умањени обред и његов симболизам

Ово сажимање литургијских активности унутар зидина црквених зграда које никад до тад нису биле толико мале пратиле су промене у правцу веће симболизације. Када обреди, који су једном имали и практичну важност, надживе своју првобитну намену, њихово даље постојање захтева реинтеграцију у нови систем. У том процесу реликвије добијају ново симболичко тумачење које нема никакве везе са њиховим пореклом и првобитном наменом.

Класичан пример јесте призивна процесија на почетку евхаристијске Литургије. Ово је првобитно био свечани улазак у цркву. Нови обред је садржан унутар много мањих цркви. Некада велика јавна уводна литија је смањена у смислу ритуала, на унутрашњост сада мале цркве и постала је скраћена, свештеничка заоставштина првобитног уласка целе Цркве као што је то описано у италогрчкој молитви која се налази у неким списима Златоустове Литургије:

68 Манго, “Архитектура” 197–8.

Добротворе и творцу свега постојећег, прими цркву која ти се приближава. Подај нам оно што је добро за сваког од нас, води нас до савршенства и учини нас достојним твога царства...

У новом систему ове две улазне литије су скраћене у ритуално појављивање свештеника иза иконостаса и тумачи се као Христова епифанија. У првој процесији или малом входу који отвара Литургију света, књига јеванђеља се износи из олтара кроз двери и назад. Ово треба да симболише Христов долазак у свет као Реч. Велики улазак или велики вход на половини евхаристијске службе је једном такође био улазак у цркву са хлебом и вином који су пре Литургије припремљени. Сведен на свечано премештање хлеба и вина са Протхесе у светилиште, кроз двери затим назад у светилиште где се поново стављају на олтар. Сматра се да то симболише Христов одлазак на место распећа, предсказујући његов долазак нама у светој тајни причести.

Ово премештање на мањи ниво је довело до веће приватизације Литургије. Не само што су процесије смањене на ритуалне остатке који немају никакву практичну важност – завршавају се тамо где и почну: унутар саме цркве, обредна делатност се повлачи у још затвореније светилиште. Ширење приватних исповести свештеника су даљи знаци удаљавања од монументалних јавних служби и приближавања монашким.

Промене у црквеном устројству

Резултат свих ових литургијских погледа на цркву имале су вишеструк утицај:

- 1) нестао је атријум и број улаза је драстично умањен;
- 2) спољашњи скеуфилакион је напуштен и заменила га је пастофорија;
- 3) уздигнути синтранон је уклоњен из апсиде;
- 4) велики амвон је померен из средине цркве, његова величина је била умањена и на неким местима је потпуно уклоњен, као што је објава Речи постала ритуална формалност: чак је и проповед сведена на читање већ написаног текста из омилија.⁶⁹

69 Погледати мој чланак “Сермон” у ОДБ 3:1080–1881.

Стари утицај на ново тумачење текста

Нису само црквене зграде, иконографија и ритуал били под утицајем овог процеса. Литургије имају унутрашњу и спољашњу историју која се дијалектички прожима. Ово је нарочито тачно када је у питању византијски Исток, где је духовно поимање ритуала дало велики допринос развоју симболичке форме.⁷⁰ Све до времена Германа ово ново, антиохијско поимање Литургије је почело да плете своју алегоријску мрежу и то не само на улазима, већ и у обредима који су уследили после њих.

Ово потврђује пре свега “економично тумачење” великог входа као Исусове сахране. Овде је започет процес где се читава литургијска делатност, пре и после премештања дарова, тумачи у смислу да се дарови на уласку поимају као тело већ распетог Христоса. Овај подстакнути развој у Протхесис-у или обреду припрема дарова на почетку евхаристије – нарочито увођење пророчких стихова “Слуге који пати” приликом припреме евхаристијског хлеба, тумачећи га као жртвено Јагње, јесте освећивање самог обреда великог входа и његове симболике: резултат тога је већи број тропара који говоре о сахрани, кађење, и покривање дарова на олтару а што се даље тумачи као полагање Христовог распетог тела у гробницу, помазивање мирисним уљем и умотавање у тканину. Све ово је уочљиво не само у ритуалу свих средњовековних Литургија већ и у развоју побожности и тумачењу. Они овде нису само тумачили постојеће текстове и ритуале већ су и ретроактивно допринели текстуалној и ритуалној промени.

Нова литургијска књига: диатаксис

Ови догађаји, нарочито њихово готово ритуално претеривање у неким средњовековним монашким списима, на крају су довели до појаве једне нове књиге: Диатаксис или “ред”. Ово је био приручник који описује на који начин треба извршити обред. Код Византинаца у десетом веку видимо прве трагове кодификовања правила. Она су у Италији обично била садржана

70 О историји међусобног утицаја обреда и њиховог тумачења у византијском обреду треба погледати Шулца.

у литургијском тексту. У Цариграду и на Светој Гори почели су да се умножавају различити правилници у периоду између дванаестог и петнаестог века – у циљу спречавања претераног развоја “протхесис” обреда. О Диатаксису ћу говорити више на крају следећег поглавља.⁷¹

VII. НЕО – САВАИЗАМ

Већ смо видели да је монашка победа над иконоборством учинила византијске монахе утицајнијим од мирјанског свештенства. Процес манастиризације је био у пуном јеку пре Четвртог крсташког похода (1204–1261)⁷² када је деморалисано свештенство постало немоћно да одржи Асматике Аколоутхиа или “службу која се поје” Велике Цркве и допустило манастиризацију служби. Током палеолошке обнове (1259–1453) византијска Црква је и даље била моћна сила, а нарочито када се на Св. Гори⁷³ појавила исихастичка ренесанса. То је била Црква под монашким вођством не само у њеном утицају на државу и духовност већ и у литургијској креативности.

*Од Студија до Агиорија: успон Свете Горе*⁷⁴

Рани пад студитског утицаја и успон Атонита или “хагиоритског” монаштва су били кључни чиниоци у овом развоју. У Цариграду је студитски обред био главни у тринаестом веку. На другим местима монашки центри су почели да се крећу према Западу пошто је притисак Турака на Истоку утицао да се византијско монаштво из Мале Азије премести у грчке монашке центре. Латинско освајање Цариграда 1204–1261. било је велики ударац за византијску културу и друштво. Али вакуум који је створила царска моћ довела је до већег угледа и ауторитета цркве. Управа над Св. Гором која је раније била у рукама

71 Погледати Тафт, “Св. Гора” 192–194.

72 Погледати Странк, Музика 137.

73 Погледати Никол, нарочито гл. 2; Ј. Мајендорф, “Св. Григорије Палама и Православна духовност (Крествуд, Њ. 1974.) 56–170; ид., “Студија о Григорију Палама” (Лондон 1974), нарочито I део о литургијском утицају исихазма, погледати Тафт, “Св. Гора” 190–194.

74 Погледати А. Каздан, “Историја Византије”, ОДБ I, 358–382.

цара, 1312. је предата патријарху и монаштво је наставило да цвета. Ово агиоритско монаштво, упркос студитском пореклу, напустило је строга студитска правила и прихватило саваистичко монаштво ларва и скитова или малих манастира у Палестини.⁷⁵ У Цариграду се одвијао исти процес – барем у Литургији. До дванаестог века, друга генерација саваистичког материјала је почела да се инфилтрира у службу студитских манастира главног града. Ово је био почетак нове епохе, коначног стадијума у формирању данашњег византијског обреда.

Нео-саваистичка синтеза

Ја је називам “нео-саваистичком синтезом” – “нео” да би је одвојио од студитске која је као што сам истакао у петом поглављу, била старија синтеза саваистичких елемената и цариградског обреда. То поглавље је направило скицу литургијског преплитања Јерусалима и Цариграда, нарочито у периоду студитске реформе. Ово укрштање је постало интензивније после прекида хагиополитске Литургије услед рушења храма у Јерусалиму (Базилика Анастасиса коју је уништио калиф ал-Хаким 1009). Од једанаестог века палестински монаси су прерадили студитску синтезу и ускладили је својим потребама. Ово се пре свега односило на редослед ноћних молитви (агрипниа), а касније и на канон дневних служби (јутрења) и псалми.⁷⁶ Овај процес је први описао Никон са Црне планине (1025–1088), монах манастира Богородице на Маурон Орос северно од Антиохије, у Сирији. Он је био први који је употребио реч “типик”. У духовном сведочењу које је предговор у Типику: Пронашао сам и сакупио различите типике, студита и Јерусалима, и они се нису међусобно слагали – ни студитски са студитским, ни јерусалимски са јерусалимским. Колико год да је све ово компликовано, ја сам се посаветовао са мудрима и старцима, онима који познају ову материју...

Након што се распитао о “реду (таксис) цркве и псалмодије”, и о разним наслеђима – усменим и писменим, прилагодио их је сопственој сврси. Тако да, док је цариградски обред био замонашиван путем Палестине, палестински је био византизован.

⁷⁵ И овај развој сам детаљно објаснио у “Св. Гора”.

⁷⁶ Ibid.

Иако Никон наводи разлике у употреби код студита и Јерусалима, пажљиво читање Типика показује да је он поредио две варијанте које су у основи исти саваистички обред. Оба користе исти палестински псалтир који има дванаест катизмата,⁷⁷ само што “пенсум” деле на различити начин. На вечерњима оба имају “стихире” са величањима и “aposticha”⁷⁸ – али хагиополити изостављају “стихире” – постоје разлике и у употреби Велике Доксологије.⁷⁹

У Никоново време једина значајна разлика у употреби је била ова “agripnia”.⁸⁰ Саваистички посвећеници су држали свеноћна бденија у недељу и празницима за разлику од студита који су практиковали уобичајену вечерњу молитву:

Неопходно је да се зна да... не постоји целоноћна “agripnia”, ни у недељу нити празником већ је редослед обреда (akolouthia) у време “apodeirnon-a”, “mesoniktikon-a” (поноћне службе) и вечерњег у складу са Типицима студита и Свете Горе, једном речју у складу са Диатаксеис правилима.

Оно што је још приметно јесте да се неосаваистични развој састојао и у повећању “pensum-a” у псалмима као и дневни канон.

Треба нагласити да су оба обреда, студитски и нео-саваистични само различите употребе истог наслеђа.

Ширење типика Светог Саве

Овај нео-саваистички обред је постао популаран на свим местима. Разлози за овај развој нису јасни. Неки нагађају да је то због његове једноставности у време када Велика Црква више није могла да одржи сложеност старог обреда Аја Софије која је имала велики број појаца,⁸¹ а монаштво је имало мању дисциплину од оне која је постојала на врхунцу саваистичког утицаја. Раније, у дванаестом веку, главни студитски типик

77 Поделе псалтира се (у најидеалнијем случају) састоје од девет псалама подељених у три целине од по три псалма. О византијском Псалтиру, погледати Тафт, “Св. Гора” 181–182.

78 “Стихира” и “апостиха” јесу поетски рефрени који се понављају после сваког стиха Светог Писма.

79 Тафт, “Св. Гора”, 186–187.

80 Ibid. 188–190.

81 Ово је један од разлога који наводи Симеон Солунски (+1429), стр. 155:553 д, 6256.

Евергетис допустио је инфилтрирање нео-саваистичког материјала у студитске манастире који су се налазили у Цариграду.⁸² Велики број Типика из дванаестог века су преузели многе ствари из евергетског правила и Типика Св. Саве за српски манастир Хиландар на Св. Гори и она потиче из 1199. и представља нешто више од обичне српске верзије. Сви каснији хагиоритски Типици који потичу из петнаестог века припадају нео-саваистичкој традицији. Ова нова употреба се проширила са Атоса на цео терен атоског исихизма.

Свугде, осим у Јужној Италији. Даћемо пример, Димитри Кономос примећује да је у овом периоду, један потпуно монашки “процват палеолошке музичке ренесансе”⁸³ који су као и друге литургијске промене после студита наишли на мало подршке у Великој Грчкој, где је старији Асматикон и Псалтикон и даље био у употреби. Нови покрет је био синтетизован у првој половини четрнаестог века од стране новог композитора, Св. Јована Кукузелеса из Велике Лавре са Св. Горе.⁸⁴

*Победа аџонског исихазма:
Филоџејев диџаксис*

У овој дифузији саваистичке употребе најутицајнији је био хагиоритски исихаста Филотеј Кокинос (1379)⁸⁵ Са победом исихастичког учења које је потврђено као званично учење на саборима 1347. и 1351. исихасте су изашли као победници у борби за игуманством у Православној цркви и придобили су високе положаје у самој јерархији. Исихастички кандидати су контролисали екуменски престо током остатка четрнаестог века. Најпознатији су били Филотеј, игуман Велике Лавре на Св. Гори, и епископ Хераклеје (1347) као и двоструки цариградски

82 О манастиру, погледати Р. Жанин, “La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin, I. III: Les églises et les monastères” (Париз 1969) 178–84.

83 Кономос, Циклус Причешћа 68.

84 Ibid, 68. ff. О овом композитору погледати Е. В. Вилијамс, Ј. Кокузелова реформа византијског појања, на великим бденијима у тринаестом веку”, дисертација са Универзитета Јејл (Ана Арбор, Мичиген: Универзитетски микрофилмови 1968); Странк, Музика 17 фф; Д.Е, Кономос, “Јован Кокузек”, ОДБ 2:1155.

85 Ову причу износим са много више детаља и са даљим референцама, у Тафт, “Св. Гора” 190–194.

патријарх. Када је по други пут постао патријарх, успоставио је интензиван однос између Фанара и локалних Православних цркава које су се налазиле изван грчког говорног подручја. Упоредо са догматском, духовном и јерархијском доминацијом исихаста ишао је и литургијски утицај. Док је био игуман Велике Лавре, Филотеј је сачинио два веома важна литургијска обреда или Диатаксиса: Диатаксис тес хиеродиакониас за Божанску Службу и Диатаксис тес тхеиас леитоургиас за евхаристију. Из практичних разлога ова Филотејева правила су још увек у примени у византијској Литургији. На Св. Гори приручници студитског типа су још увек коришћени у четрнаестом веку, пре Филотејске реформе. Међутим, у готово свим грчким кодексима од четрнаестог до шеснаестог века нео-саваистички редослед који је Филотеј канонизовао проширио се на подручје изван Јужне Италије и на крају ушао у прве штампане византијске литургичке књиге. Иако су све ове књиге штампане у Италији – углавном у Венецији, а неке и у Риму – пређашња студитска служба је имала своје сопствене у манастирима у Јужној Италији. Што се тиче евхаристије, прво италијанско-грчко издање које је штампано у Риму 1601. за употребу италијанско-грчких монаха још увек садржи Протхесис или припрему дарова пре Литургије, то је локални калабријски обред који је много једноставнији од Филотејског.

Ово није изненађујуће. Чак и у манастирима Св. Горе, друге Диатаксис су биле састављане и коришћене у надметању са Филотејским обредним редоследом. Још више времена је било потребно да би се ова нова примена проширила на земље византијског Православља изван Италије и Грчке: словенски рукописи одражавају овај нови редослед са закашњењем од једног или два века. Али Филотејева Диатаксис Божанствене Литургије је до краја четрнаестог века два пута преведена на словенски, а нео-саваистична употреба је доспела у Русију пред крај четрнаестог века под митрополитом Кипријаном Кијевским где је постепено заменила стару студитску употребу. Лавра Св. Тројице северно од Москве ју је прихватила 1429. установила се у Новгороду 1441. и дошла до крајњег севера у Соловки на Белом мору 1494. године.⁸⁶

⁸⁶ Аранз, "Етапе" 70–72.

До шеснаестог века локална употреба је устукнула пред новим системом. До седамнаестог века књиге штампане у Венецији ушле су у општу употребу, а период формирања византијске Литургије је био завршен. Нео-саваистичка употреба у атонској кодификацији из четрнаестог века – обред Велике Лавре током Филотејовог игуманства не само што представља победу исихастичког монаштва над студитском градском варијантом: уколико прихватимо локално одржавање повремене студитске употребе, нарочито у Јужној Италији и Русији, он је такође постао и обред Православног света као и оно што нам је данас још увек познато као “византијски Обред.”

Са енглеског превела
Љубица Шайоњски,
студент Богословског факултета

ЕВХАРИСТИЈСКИ КАРАКТЕР ЗАУПОКОЈЕНИХ СЛУЖБИ

Заупокојене службе могу се са сигурношћу сврстати у најстарија црквена *последовања*. Упокојење и погреб хришћана били су од самог почетка у центру пажње заједнице којој је покојник припадао. О томе јасно сведоче *Дела апостолска* описујући првомученичку смрт архидијакона Стефана: “А људи *добри* сахранише Стефана и учинише над њим велики плач” (Дел. ап. 8, 2). Будући да су прве хришћанске заједнице сачињавали хришћани из јудејства, извесно је да је сâм поредак погребâ обављан сходно јеврејском обичају: “Тада узеше тијело Исусово, и обавише га платном и мирисима, као што је *обичај* у Јудеја *да сахрањују*” (Јов. 19, 40). Ипак, изразито есхатолошка свест првих хришћанских општестава била је од одлучујућег значаја за нови доживљај смрти, не више као неизбежног природног феномена, већ као добитка живљења са Христом (в. Филипљ. 1, 21–23). Сама природа свештених последовања везаних за умрле, као и однос заједнице према њеним покојним члановима, нису проистекли само из овог новог хришћанског поимања смрти, него и из доживљаја Цркве као есхатолошке заједнице: “Јер сте ви сви *један* (човек) у Христу Исусу” (Гал. 4, 28). Али, постепено слабљење првобитног, изразито есхатолошког, заноса чланова Цркве, односно слабљење евхаристијске свести верних, које је током времена резултирало појавом индивидуалистичке религиозности, није могло, а да не доведе до деформација и у самој литургијској, пре свега телетургијској (обредословној) пракси Цркве. Последице таквога стања изразито су уочљиве, нарочито у новије време, код *последовања усойших*.

Имајући за циљ да се у овом огледу бавимо проблематиком заупокојених последовања, осећамо потребу да одмах на по-

четку укажемо на неопходност диференцијације између теле-тургијског приступа *йоследовању усойших* и лутургијског поимања молитве Цркве за упокојене. Можда, на први поглед, ова подела звучи парадоксално али је она и те како битна за сучељавање са проблемима са којима се сусреће савремена литургијска пракса, те, следствено, и само литургијско богословље. Ради сликовитог приказа ове проблематике наводимо неке примере из те, свакодневне, ако не већ “званичне”, литургијске праксе: 1. опело се савршава и схвата као *йригодно молейсѣвије Цркве* за упокојење душе новопрестављеног хришћанина; 2. парастоси су *йривайѣни обреди* које сродници покојника уприличују у дане њихових помена; 3. у неким приликама, а у неким крајевима учестало, служе се “зауѣокојене” *Лийтурѣије* и 4. на Задушнице, као и у другим приликама када се врше заједнички помени умрлих, *йосле Лийтурѣије* савршава се “општи” парастос као *засебна служба* “за упокојење душа преминулих...” и тако даље. О чему се, наиме, ради? Да ли је проблем у молитвословљима као таквим или у самоме приступу истим, као средствима која Црква, наводно, користи за неке “*йосебне намене*”? Одговор на ово питање можемо потражити у самом литургијском предању наше Цркве.

Првобитна литургијска пракса везана за сахрану и помене усопших била је, као што смо нагласили, израз богословске свести Цркве о усопшим и о њиховој вези са самим бићем Цркве. Сведочанства која нам пружају литургички извори нису ипак довољна за реконструкцију последовања у раној Цркви обављаних приликом погребља, а још мање оних при вршењу “помена”.¹ Поред спорадичних навода о заупокојеним службама у делима светих Отаца и другим црквеним списима не срећемо детаљније описе истих. Оно, што се на основу тих замагљених информација са сигурношћу може закључити јесте да је сахрана неког члана црквеног општества првобитно представљала повод за савршавање Евхаристије. Најстарије сачувано сведочанство о томе налазимо у *Айѣсѣолским усѣановама* (4. век), које, подстичући хришћане на молитву за умрле, прописује: “Неприметно се сабирајте у кимитиријама (=на гробљима),

1 Види N. Μίλοσεβις, *Ἡ Θεία Ευχαριστία ως κέντρον της θείας λατρείας*, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 175–176.

чтенија из свештених књига чинећи и појући за уснуле мученике и за све од века свете и за *браћу нашу* у Господу уснулу, и обрасце царскога тела Христовог, угодну *Евхаристију*, да *приноси* у црквама вашим и у *кимииријама*, и на *сироводима уснулих* појући да их испраћате, ако су верни у Господу”.² Евсевије Кесаријски, пак, описујући величанствени погреб Константина Великог (+340), наводи да је том приликом служена Литургија (εὐθεὸς λατρεία).³ Одредба картагинског сабора (419), који својим 41. каноном⁴ забрањује савршавање свете Евхаристије (ἀγία θυσιαστηρίου) при сахрани уколико свештенослужитељи нису на таште (νηστικοί), иако, посредно, убедљиво сведочи о постојећој пракси савршавања Литургије при сахранама. Од ништа мањег значаја за нас је и сведочанство блаженог Августина (354–430), који тврди да је пре полагања у гроб за покојника приношена “жртва нашег искупљења на уобичајени начин”,⁵ што јасно указује на евхаристијску службу. У вези са проблемом о којем је реч, могу се навести и 18. канон картагинског сабора и 73. канон трулског сабора (691), који забрањују раздвајање светог Причешћа скончавшим (τελευτησάντες). Овај податак би такође могао указивати на то да је и у периоду када су одржавани ови сабори (од почетка 5. до краја 7. века) при погребу још увек савршавана света Евхаристија или пак да је сахрана довођена у везу са Литургијом пређеосвећених дарова.⁶

2 Ἀποστολικά διατάγματα, ΣΤ', Λ, 'ΕΠΕ 1, 330.

3 Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλεως, Λόγος Δ', ΕΠΕ 4, 520.

4 “Света служба олтара (жртвеника) нема се савршавати него од људи који су на таште... Ако се, пак, мора држати помен (παράθεσις) неких епископа или других који су умрли у вечерње доба, а дотични, који то имају обавити, случајно су већ обедовали, нека се тада помен (παράθεσις) обави само молитвама”. Важно је овде напоменути да је “помен” упокојених првобитно схватан као евхаристијско сећање на покојника, па је стога и употребљаван термин παράθεσις (од глагола παρὰτιθημι), што значи: излагање, принос, *предложење* (на *жртвеник* евхаристијских дарова). Термин “парастос”, којим се у словенским Црквама назива помен (παράστασις или παρὰστασις, од παρίστημι=стављати, постављати, излагати) има идентичан смисао. (О значењима речи παράθεσις и παρὰστασις, види Δ. Δημητράκου, Μεγάλη Λεξικόν..., том III Α–Π, стр. 443 и 465.)

5 *Confessionum Lib. Nonus*, cap. XII, 32 PL 32, 777.

6 Да је постојала пракса комбиновања неких других последовања са Литургијом пређеосвећених дарова, као нпр. крштења и венчања, види Ν. Μιλοσεβίτς, *ibid*, стр. 63 и 104–113.

Сличан закључак можемо извести и из сведочанства Теодора Валсамона (12. век) који тврди да су се упокојени епископи полагали у гроб држећи у рукама “свети хлеб”.⁷

Поуздана реконструкција поретка заупокојеног последовања у комбинацији са Литургијом, како је већ напоменуто, није могућа због недостатка релевантних података. Али, неоспорна информација о првобитном споју сахране са Евхаристијом, као и докази о нераздвојивој вези других светих Тајни и обреда са светом Литургијом,⁸ омогућавају нам да прозремо на који је начин савршавана сахрана и помен у комбинацији са светом Литургијом. Први закључак који можемо извући из постојећих, иако не и довољних, информација литургичких извора јесте да првобитно није постојало посебно заупокојено последовање већ су молитве које се налазе у најстаријим записима највероватније изговаране на такозваним заупокојеним Литургијама.⁹ Овакав закључак оправдава чињеница да се у одговарајућим древним текстовима (*Ајосѿолске усѿанове*¹⁰ и *Сераѿионов Молиѿвослов*¹¹) наводи само по једна молитва, случај који је карактерисао сва остала последовања тога времена. Томе у прилог, такође, иде и поредак молења “за оне који су се упокојили у Христу” у тексту *Ајосѿолских усѿанова*, који би по својој конструкцији могао представљати саставни део *Литурѿије ајосѿолских усѿанова*, а исто тако и “молитва за умрлог и оног који се сахрањује (спроводи)” у *Сераѿионовом Молиѿвослову*, по свој прилици, као и све остале молитве овог *Молиѿвослова*, уграђује се у (*Сераѿионову*) Литургију. Уосталом, поредак словенских *Службеника*, који предвиђа да се на такозваним заупокојеним Литургијама после сугубе јектеније произноси јектенија

7 У схолији 73. канона Трулскога сабора, PG 137, 793 A.

8 О томе да су све свете Тајне и остали свештени обреди првобитно били у нераздвојивој вези са светом Евхаристијом види Н. Μίλοσεβιτς, нав. дело.

9 Ср. Ἰωαννου. Φουντουλη, Ἀκολουθία τοῦ μνημοσυνου, ΚΛ 20, Θεσσαλονίκη 1979, стр. 7.

10 “Ти који си ѿ ѿприроди безсмѿан и безконачан, којим је ѿосѿало све шѿѿо је смѿѿно и безсмѿѿно...” (Ἀποστολικά διατάχαι, Η', ΜΑ', ΕΠΕ 1, 464–466).

11 “Боже, који над живоѿѿом и смѿѿу власѿѿ имаш, Боже духова и владиѿо свакоѿа ѿѿела...” (Ευχολογιον Σεραπιδωνος Θμουεως, 18, у P. Rodopoulos, *The Sacramentary of Serapion*, Thessaloniki 1967, стр. 134–135).

за упокојене и молитва: *Божје духова и свакога ѿела...*, очевидно није ништа друго до потврда ове древне црквене праксе. Усуђејемо се, дакле, да закључимо да је у раној Цркви приликом сахрана и помена савршавана Литургија у коју је уграђивана и молитва за покојног.¹² Молитви је, наравно, претходила заупокојена јектенија, како то сведоче Апостолске установе.¹³ На основу истог списка може се, такође, извести закључак да су заупокојена *јектенија* и *молитва* која је следила произношени “пошто се возгласило све из прве молитве”,¹⁴ дакле после *јектеније верних*, што је случај и код осталих Тајни и обреда.

Из списка Дионисија Ареопагита *О црквеној јерархији*, може се, међутим, закључити да већ у 5. веку није постојао обичај савршавања Евхаристије приликом сахрана. Скромни пак подаци о поретку заупокојеног последовања које нам саопштава Ареопагит, усредсређујући се више на “созерцање” неголи на праксу, уверавају нас да је претходна нераздвојивост заупокојеног последовања са Евхаристијом оставила дубоког трага на актуелни поредак. На то указују неки од карактеристичних елемената последовања, наслеђени из те првобитне форме: “сабрање” (συναξίς), свештенодејствовање епископа, савршавање последовања у храму (а не у припрати, како је то касније постао обичај), полагање одра покојника уз сами жртвеник, односно часну трпезу (уколико је покојник био свештеник) или испред олтара (уколико је био монах или лаик), јектенија за катихумене. Већ у овом Ареопагитовом штуром опису последовања разазнајемо неке од главних елемената данашњег поретка заупокојеног последовања¹⁵ (почетни благослов, чтенија, песме псалама, јектенија за усопше, јерархова молитва, последњи целив, преливање покојника уљем, молитва јерархова за упокојеног, полагање у гроб); оно ће временом еволуирати, те добити савремену форму, која у суштини није ништа друго до један вид монашког јутрења.¹⁶ Даљи развој заупокојених служби мо-

12 Чињеница да се у наведеним изворима наводи само по једна молитва за умрле, указује на то да је иста молитва изговарана како при сахрани тако и при *јомену*, што се, уосталом, види и из садржаја самих молитви. Ср. *Ἰωαννου Φουντουλη*, *ibid.*

13 *Αποστολικά διατάχαι*, *ibid.*

14 *Ibid.*

15 Ср. К. Καλλινίκου, *Ο χριστιανικός ναός και τα τελούμενα εν αὐτῷ*, *сшр.* 557.

16 Ср. *Ἰωαννου. Φουντουλη*, *Ἀπαντησεις εις λειτουργικας αποριας*, В', Θεσσαλονικη 1989, стр. 174.

жемо пратити у богатој заоставштини рукописних Молитвослова (Требника) који се датују од 9. века па све до њихове стандардизације у штампаним Молитвословима 17. века, у којима, колико нам је познато, нема ни помена о некој вези ових последовања са светом Евхаристијом.

Главна питање које нас овде заокупља јесте питање: због чега је дошло до издвајања заупокојеног последовања из Литургије, односно због чега је тако рано ишчезла пракса савршавања Евхаристије при сахранама? Ако су, наиме, све Тајне и обреди од самог свог настанка били нераскидиво везани за свету Евхаристију (прецизније речено, били су конструктивни елементи саме Литургије), јер је у свести Цркве њихово *испуњење* (циљ=τελος) и *главница* (врхунац=κεφαλαιον) било у “давању богоначалних Тајни (=светога Причешћа) ономе над ким се последовање савршава:” (τῷ τελοῦμενῳ);¹⁷ у конкретном случају (на опелу и парастасу) то је, условно речено, немогуће остварити.¹⁸ Чини нам се овде сигурним да Ареопагит, тврдећи да “не постоји *εοιζο*во ниједан савршени (довршени, испуњени) јерархијски обред без најбожанственије Евхаристије”¹⁹ и наглашавајући при том прилог *εοιζο*во (σχεδον), има у виду управо *обред за усойше*. Ову констатацију можемо потврдити чињеницом да писац *Ареопагитских сѣиса* у поглављу *О црквеној јерархији* све Тајне и обреде којима се бави (крштење и хризма, освештање мира, освештање жртвеника, хиротоније, монашки постриг) доводи у директну везу са светом Евхаристијом, осим *тајну за блажено упокојене*. Овде се, дакле, може извести закључак да је немогућност физичког учешћа усопшег у Евхаристији (немогућност да се причести светим Тајнама) чинила могућим и прихватљивим обављање сахране и одвојено од Евхаристије. Сигурно је да су коначно раздвајању сахране од свете Литургије допринели, пре свега, и многи практични проблеми

17 Дионисије Ареопагит, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, Г, ЈПЕ 3. 366. Ср. Никола Кавасила, *ibid*, стр. 426 и 418, и Симеон Солунски, *Περὶ τοῦ τιμίου νομίου ἡμῶν*, ΣΗΒ', PG 155, 512 D.

18 Овај приступ светим Тајнама и обредима уопште био је, највероватније, главни разлог појављивању праксе давања Причешћа умрлим (види 18. канон кратагинскога сабора и 73. канона трулскога сабора).

19 Дионисије Ареопагит, *ibid*.

са којима се у градским срединама слободног хришћанства (од 4. века) суочавао постојећи богослужбени поредак. Један од главних узрока је, свакако, била и немогућност усклађивања сахране неког члана заједнице са литургијским програмом парохије, што се јасно види и из горенаведеног 41. канона картагинскога сабора.²⁰

Иако је, као што се да закључити из Ареопагитовог описа сахране, чин погребња врло рано формиран као независан од Евхаристије, те услед тога постепено прерастао у дугачко и за свет мирјана тешко разумљиво последовање, ипак је у свести Цркве остала неизбрисива веза Евхаристије и помена покојника. Анализирајући текстове евхаристијских Литургија, уверавамо се да се Црква на свакој Литургији сећа покојних хришћана, штавише да је Литургија остала централно место помена умрлих.²¹ То се најбоље очитује у структури саме Анафоре (Узношења) у којој покојни чланови Цркве заузимају конструктивно место. (Пошто није могуће да овде изложимо све варијанте многих литургијских форми, ограничавамо се на свима приступачну Златоустову Литургију.) Поред велике (сузубе) *јекѿеније* на којој дијакон произноси молитве за *блажене и незаборавне кѿиѿиоре свейѿога храма и за све ѿре нас усойше оце и браћу нашу, ѿправославне, који овде и свуда ѿочивају*, у завршном делу Анафоре, названом *Дийѿиси*, поименце се помињу *сви и све* због којих се приноси словесна служба (Евхаристија): *за ѿреминуле у вери ѿраоце, оце, ѿаѿријархе, ѿророке, аѿосѿоле, ѿройоведнике, евангелисѿе, мученике, исѿоведнике, оне који се уздржавају и за сваки дух ѿраведника у вери скончавшеѿ...* Црква посредује за остале покојне чланове: *И ѿмени све оне који ѿочинуше у нади на васкрсење живоѿа вечнога* (овде се додају имена усопших којих се спомен врши) *и уѿокој их, Боже наш, ѿде осмаѿра свейѿлосѿ лица ѿвога*.²² Смисао евхаристијског помена умрлих огледа се, као што смо већ нагласили, у самој природи Евхаристије,

20 Ср. N. Милошевић, *ibid*, стр. 176.

21 Не упуштајући се овде у проблематику *чесѿица*, треба да укажемо на то да је помињање имена на *ѿроскомиѿији* “лично” дело свештеника (што, уосталом, сведочи и сама структура Литургије), те и оно треба да буде уграђено у општи помен Анафоре.

22 Возглашавање дијакона: *и све оне које свако од нас има на уму* и одговор народа: *и све и сва*, у ствари није ништа друго до уношење у евхаристијски помен свих оних и свега онога зашта се сваки члан заједнице молио у “приватним” молитвама.

у којој помен сачињава органску компоненту Анафоре.²³ Помињањем умрлих, према светом Кирилу Јерусалимском, “у време предложeња свете и најстрашније жртве” њихове душе “велику ће корист имати”.²⁴ Инсистирајући овде на речима светoга Кирила можемо поставити питање: а зар неће душе велику корист задобити и онда када се помињу на некој другој, неевхаристијског служби (опелу или парастосу)? Сваки директан одговор на ово питање, позитиван или негативан, могао би бити подједнако погрешан уколико не би изражавао суштину самог помињања. *Суштина помињања јесте утеловљење свих у Тело Христово (Цркву)*, а оно се остварује искључиво кроз Свету Евхаристију (в. 1. Кор. 10, 16–17).²⁵ Ниједно друго помињање, односно мољење (конкретно на опелу и парастосу), не сме бити лишено овог евхаристијског смисла. Оно, штавише, мора да се улива у евхаристијско сећање. У супротоном, оно може изгубити свој суштински смисао.²⁶

Да би, пак, било могуће довести у везу помињање (мољење) на опелу или парастосу са Евхаристијом, неопходан је исправан приступ самим овим последовањима. 1) Пре свега, главни и основни предуслов за нераздвојивост заупокојених последовања са Евхаристијом јесте да она морају бити дело Цркве, дело читаве евхаристијске заједнице, а не приватизован догађај резервисан за посебне прилике. У том случају, конкретно *последовање*

23 Ср. Μητροπολίτου Περγᾶμου Ἰωάννου, *Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, γ Συναξίς, 51, стр. 96–97.

24 Κατηχησις μυσταγωγικὴ Ε, ΕΠΕ 2, 384.

25 Да се утеловљење у Тело Христово остварује искључиво кроз Евхаристију види: Дионисије Ареопagit, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ιεραρχίας*, Γ, ΕΠΕ 3, 366 и Ζ', ΕΠΕ 3, 488; Јован Дамаскин, *Εκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πιστεως*, 13, PG 94, 1153; Максим Исповедник, *Μυσταγωγία ΚΔ'*, ΕΠΕ 14, 16; Никола Кавасила, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, Λογος Δ', ΕΠΕ 22, 456–458.

26 “Заиста, шта је за покојне боље него примити Христа и са њим бити? И Павле је рекао да након оног пута одлазак одавде на крају окончава општењем (συνουσία) са Христом, јер каже да је “умрети и са Христом бити много боље” (Фил. 1, 23). Ово је превасходно дело трапезе. Јер, ако је и у другим Тајнама могуће наћи Христа, али само како би се припремили за могућност сабитисања, онда се овде јасно постиже примање и сабитисање” (Никола Кавасила, *ibid*).

ће имати припремни карактер који ће се савршити (довршити) на Евхаристији. 2) Други веома важан моменат јесте да се на првој Литургији после сахране, у време вршења помена, имена покојника придодају (у Диптисима Анафоре) именима *свих оних који њочинуше у нади на васкрсење живога вечнога*. На тај начин ће заупокојено последовање представљати “припрему за сабитисање”²⁷ усопшега са Христом, а света Евхаристија ће бити остварење и печат том сабитисању.²⁸

27 Никола Кавасила, *ibid*.

28 “Остварење сваке свештенорадње и печат сваке свете Тајне јесте свештено Причешће” (Симеон Солунски, *ibid*).

ВАСЕЉЕНСКА ПАТРИЈАРШИЈА И ЊЕН ОДНОС СА ОСТАЛИМ ПРАВОСЛАВНИМ ЦРКВАМА*

I

Част ми је да се на самом почетку Конференције обратим овом узвишеном скупу. Као митрополит Васељенског престола желим да почнем са изражавањем захвалности поводом иницијативе Јелинске фондације за одбрану и спољну политику да се, у сарадњи са Врионис центром и Институтом за балканске студије, организује ова Конференција која ће посебну пажњу обратити на улогу Васељенске патријаршије у овом критичном тренутку наше историје. Његова Светост Васељенски Патријарх је већ изразио своја осећања с тим у вези и благословио почетак рада Конференције, а ја ћу свој допринос ограничити на једно скромно излагање о томе како ја видим улогу првог Престола у Православној Цркви у свом односу са осталим Православним Црквама у нашем времену. То није лак задатак с обзиром на ограничено време којим располажем. Сходно томе, остаћу у оквирима неких општих виђења која би, уколико се то покаже као неопходно, могла да послуже као референтне тачке у даљој дискусији.

II

Пад комунистичког света је на један најдиректнији начин оставио траг у Православној цркви и то много више него у било

* Предавање одржано на Међународној конференцији о источном православљу у пост-комунистичком свету, Портокарас, Халкидик, 23–28. септембра 1993.

којем другом делу хришћанског света. Велика већина Православних је у овоме веку живела у земљама под комунистичком влашћу. Пад комунистичког система је за Православне означаио почетак једног радикалног преуређења како њихових живота тако и њихових црквених активности. Васељенска патријаршија не спада у ову категорију Цркава иако је њено место у самој структури Православне цркве није могло оставити имуном у односу на оно што се дешавало са осталима. Нове околности су захтевале да се оснажи међуправославна сарадња и оствари дубље јединство међу Црквама. Тешко је да би се улога Васељенске патријаршије у испуњењу тог задатка могла превидети или заобићи.

Како Васељенска патријаршија схвата своју улогу у јединству православног света данас? Како остале Православне цркве схватају и виде ту улогу? И како би однос између Васељенске патријаршије и осталих Православних цркава требало да се преуреди да би се кренуло у сусрет новим захтевима и одговорностима са којима се Православна црква суочава у пост-комунистичкој ери?

III

Сви ми знамо *grosso modo* какав систем власти и организације постоји у Православној цркви. У својој основној структури она садржи 14 аутокефалних и аутономних Цркава које су све самоуправне. Разлика између аутокефалних и аутономних Цркава је у томе што оне прве бирају своје поглаваре без икаквог уплива неке друге Цркве у тај избор, док поглаваре оних других мора потврдити нека друга Црква, реч је пре свега о Цариграду, иако се овде ипак ради о нечему што неке Цркве оспоравају.

Систем аутокефалије и аутономије је доживео значајне измене током свога историјског трајања. Првобитно, критериј за аутокефалију је пре свега имао везе са значајем (доктринама, еклисијалним као и политичким) самих седишта која би требало да постану центри ових аутокефалних Цркава. На овај начин се у Византији и развио систем Пентархије. Рим, Константинопољ – као “Нови Рим”, Александрија, Антиохија и Јерусалим постали су аутокефални управо на таквој основи. Русија је додата на овај списак у 15. веку на једној другој основи што је

припремило терен за каснија виђења аутокефалије. Ипак, нови критеријум је уведен тек у 19. веку и може се рећи да је одиграо судбоносну улогу када је реч о Православљу модерног доба. Овде се, пре свега, ради о национализму, тј. етничком критеријуму. Грчка је била та која је прва увела овај критериј за аутокефалију када је 1833. године објавила независност Грчке цркве у односу на Константинопољ, независност коју је Васељенска патријаршија признала тек 1850. У грозници национализама тог времена све Балканске државе су почеле да ходе истим путем и тако су аутокефалија и аутономија постале ствар националног идентитета. Готово се може рећи да је национализам постао један интегрални део Православља и последице тога су остале још увек са нама, а посебно се осећају управо у ово наше време.

IV

Најзначајнија последица овакве ситуације, која би се могла описати готово као трагична, може се сагледати у проблему Православне дијаспоре. Највећим делом због националистичких интереса ове аутокефалне Цркве су успоставиле своју јурисдикцију широм света. Древни канонски принцип успостављен на Првом васељенском сабору (8. канон) следи да у једном граду може столовати само један епископ без обзира на постојеће културне или “националне” разлике међу становништвом града. Управо је тај принцип погажен на један заиста скандалозан начин од стране Православних цркава данас. Сви покушаји да се овај проблем реши на чврстим канонским и еклисијалним основама наилазе на снбивање Православних цркава да жртвују национални интерес који виде у одржању своје већ успостављене јурисдикције на разним меридијанима света. Ово је један од најтежих и најхитнијих проблема са којим се Православље суочава у наше време. Док год оваква ситуација опстаје национализам ће бити стална претња јединству у Православној цркви.

V

Какво је стајалиште Васељенске патријаршије у вези овог проблема? Како оваква ситуација утиче на њене односе са другим Православним црквама? Ово су питања од критичног значаја и остаће таква у ситуацији када се суочавамо са новом реалношћу пост-комунистичке ере.

Одлукама Другог (381) и Четвртог (451) васељенског сабора, Васељенска патријаршија је, са седиштем у “Новом Риму”, стекла позицију првенства које је до тог времена признавано само столици у Риму. То се обично описује као “првенство у Частии” али такав опис може водити у заблуду пошто су они Васељенски сабори који су Цариграду дали право првенства укључили у исти “пакет” и прерогативе моћи сасвим конкретне природе као што је, рецимо, право да Васељенска патријаршија прима жалбе свештенства којег су њихове Цркве осудиле и да сходно својој процени доноси о тим пресудама коначну одлуку (9. и 17. Халкидонски канон). Овде заиста не може бити речи само о “првенству у Частии”. Исти Халкидонски сабор дао је Цариградском престолу право да рукополаже епископе “*ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς*” тј. на просторима ван Византијског царства и, сходно томе, ван јурисдикција других аутокефалних Цркава (28. канон). Ради се о праву које је оспорила Руска црква, а у блиској је вези са проблемом Православне дијаспоре.

Првенство Цариградске столице је постало одлучујући аспект у односима између Васељенске патријаршије и осталих Православних цркава. Како га онда треба разумети и применити? Како национализам утиче на разумевање овог првенства у међуправославним односима? Реч је о живом проблему нашег времена и док год се он не реши страдаће јединство Православља.

VI

Ја видим две основне области када је реч о тешкоћама у односима између Константинопоља и осталих Православних цркава, а те области су примењиве и на тешкоће у вези Православног јединства у целини. Једна од тих области је психолошка, а друга теолошка.

Психолошке тешкоће настају непосредно у вези са оним што се назива етнофилетизмом или национализмом. Национална самосвест у Русији је већ у 16. веку довела до таквих погледа и теорија као што је добро познати “Трећи Рим” чија је намена била да се подвуче етничка разлика између Москве и Константинопоља. У 19. веку ствари су постале психолошки оптерећење када су настале Балканске државе, а нарочито када је, потом, дошло до Балканских ратова у коме су се Православни

народи борили међу собом. Ситуација је 1872. године постала толико лоша да је то навело Васељенску патријаршију да сазове синод Источних патријараха који је осудио појаву етнофилетизма. У таквој једној атмосфери првенство Цариграда је могло лако да се оспорава јер је Цариградска црква била и још увек јесте етнички грчка. Како би онда у тој и таквој ситуацији Васељенска патријаршија одиграла своју улогу као средиште Православног јединства?

Васељенска патријаршија је покушала да избегне дух национализма тако што се сама дистанцирала од циљева грчког национализма тог времена. Један од највећих грчких историчара модерног доба Константин Папаригопулос осудио је Васељенску патријаршију што није јелинизовала Бугаре иако је имала прилике то и да учини. И заиста, Васељенска патријаршија је, поштујући и продужујући традицију Византије, подржавала Словене у развоју свог сопственог језика и културе и тако сачувала свој надетнички карактер иако је сама била етнички грчка. Ова деликатна улога је толико значајна да ће Васељенска патријаршија престати да буде “васељенска” онда ако и када ту своју улогу једном напусти или, пак, измени. Зато ова Патријаршија никада не сме да се пресели у Грчку без обзира на то колико јој је опстанак тежак тамо где сада и јесте.

Но, тешкоће у односима између Цариграда и осталих Православних цркава, или боље речено тешкоће у вези Православног јединства у целини, нису само историјске и психолошке природе него, као што сам то већ указао, и теолошке. То је можда и најзначајнији аспект овог проблема.

Еклесиологија је, авај, заиста недовољно развијена у Православној цркви. Изгледа да нико не примењује еклесиолошки критеријум у текућим међуправославним односима, а изгледа да никоме није ни стало о црквеној реалности у којој постоји умножење јурисдикција. Иста еклесиолошка индиферентност постоји и када је реч о улози Васељенске патријаршије у међуправославним односима. У ком смислу је уопште еклесиолошки оправдано постојање првенства у Православљу? Може ли Црква да постоји без “првога”? Када су се поглавари Православне цркве састали на њиховом историјском сусрету у Фанару марта 1992. године дошло је до оштре дискусије о томе да ли уопште треба спомињати термин “први”. Постало је јасно да је ствар неспоразума била како психолошке, из разлога које

сам већ објаснио, тако и теолошке природе. Изгледа да је овде у питању ствар праве равнотеже између “једног” и “многих” у еклесиологији. Овде треба имати у виду 34. канон из групе тзв. “Апостолских канона” (4. век) где стоји да мора постојати први без којег остали епископи не смеју ништа чинити, док овај први не може чинити ништа без осталих.

То је златно правило када је реч о односима између Цариграда и осталих Православних цркава, а у светлу Православне еклесиологије. Православним црквама је потребан први; оне не смеју чинити ништа што се тиче Православне цркве у целини без његовог уплива. Исто тако, међутим, први не сме чинити ништа што се односи на Православну Цркву као целину без осталих Цркава. Васељенски патријарх јесте и мора остати једини гласноговорник Православља када се оно као целина обраћа свету. Он то може чинити само у условима потпуног заједништва и исцрпних консултација са осталим Црквама, а то чини првенство Цариграда како неопходним тако и слободним од искушења “папизма”. С обзиром да јесте први Православни Престо, Цариград је призван да спасава јединство Православља на поменути еклесиолошки начин. Међуправославни односи се морају ослободи психолошких комплекса етнофилетизма из прошлости и засновати се на чврстим основама здраве еклесиологије.

VIII

Ипак, није све негативно у међуправославним односима. Морамо са захвалношћу одати признање за одређене кораке који су у наше време предузети у циљу утврђивања Православног јединства и сарадње.

а) На иницијативу Васељенског патријарха Атинагоре и упркос озбиљним тешкоћама, које су углавном проистекле из поделе на комунистички и некомунистички свет, Православне Цркве су зближене на двоструки начин. Прво, заузимањем заједничког става наспрам неправославних хришћана. Са изузетком данашње Јерусалимске патријаршије све Православне Цркве су се укључиле у теолошки дијалог са неправославнима и заузевши заједнички став у односу на питања екуменизма постале су активни чланови Светског савета Цркава. Друго, у току су припреме за одржавање

Свеправославног великог синода, док се билатерални годишњи разговори воде између Цариграда и Москве са циљем усаглашавања ставова у вези неких питања неслагања између двеју Цркава. Присутна је воља за јединством и све врсте контаката (службене посете итд.) су у току.

- б) Сустрет Православних поглавара који су већ споменути у овом излагању, а одржан на иницијативу патријарха Вартоломеја, показао се веома значајним као начин да се потврди и искаже заједнички Православни став у светлу проблема као што су питања уније и прозелитизма као и оних проблема који се тичу васцелог човечанства данас (екологија, итд.). Порука за јавност након овог сустрета примљена је са великом пажњом широм света.
- в) Присутна је велика доза осетљивости према проблемима данашњег света. Пре три године Васељенски патријарх је сазвао међуправославни сустрет на Кипру на коме се расправљало о еколошким проблемима. Овде је учествовао и енглески принц Филип који је и отворио сам сустрет. Све то је допринело да људи широм света промене своје традиционално мишљење о Православљу као једној интересантној археолошкој појави која, у суштини, нема никакву поруку за свет данас.

VIII

У закључку се може рећи да је слика која произлази из поменутих виђења заиста сложена. Односи између Васељенске патријаршије и осталих Православних цркава често се спотичу о предрасуде и сумње које су везане за остатке етнофилетизма у историји као и о проблеме који проистичу услед осиромашења теолошке мисли у Православним црквама данас, а нарочито када је реч о еклисиологији. Истовремено, и упркос поменутим препрекама, ови односи се развијају и вероватно ће се још више развијати у садашњој ери пост-комунизма у коју смо управо крочили. Чини ми се да је етно притисак на Православне цркве комунистичког периода био знатно јачи него што је то данас случај, јер су ове предрасуде често подстицане и неговане од стране Државе у покушају да се ојача етнички утицај на међународном плану. Сада, у светлу ослобођења Православних цркава од негативних утицаја Државе све више је видна потреба ових Цркава да се окрену једна другој како би се заједнички

суочиле са разним проблемима као што је питање уније, разних облика прозелитизма, а да не спомињемо питање дезинтеграције и раскола. Нова ситуација која је настала као резултат добијања слободе допринеће да се осети дубока потреба за јединством које укључује и потребу да се сви окрену ка средишту Цркве које може деловати као заједничка тачка ослонаца, понекад као посредник у неспоразумима (нпр. проблеми у вези Украјине, Молдавије и сл.), а у сваком случају као координатор и гласноговорник уједињеног Православља. Ако се све ово учини са пуним поштовањем интегритета сваке православне цркве и без етничких предрасуда, Православље ће бити у ситуацији да успешно испуни своју мисију у свету. То би се могло очекивати с обзиром на стање односа између Васељенске патријаршије и осталих Православних цркава данас. Можда ће и реалности нове ере у којој данашњи свет живи учинити тај процес неизбежним. У сваком случају све ће ово ићи у прилог Православне Цркве и учиниће да њено присуство у свету, а нарочито на Западу, постане заиста по свему корисно. Јединствени наступ Православља ће без сумње допринети да западни свет нађе свој духовни циљ и сврху.

Превео са енглеског језика
Петар В. Шеровић

КЊИГА ОТКРОВЕЊА И ПРИРОДНО ОКРУЖЕЊЕ

Према традицији као и према научним истраживањима, 1900 година је прошло од када је св. Јован написао Књигу Откровења на острву Патмос. Током овог дугог периода, књига није престала да фасцинира читаоце, и оне у Цркви и изван ње. Ово је захваљујући стилу и садржају књиге. Начин писања носи тежак и сложен симболизам који оставља простор небројеним тумачењима и допушта имагинацији да “подивља”, док се садржај односи на такве преокрете у постојећем историјском као и природном поретку, да “апокалипса” бива поистовећена са најгором катастрофом коју можемо доживети.

Све ово умногоме објашњава оно о чему историја Цркве говори у овој књизи. Оклевање званичне Цркве да је уврсти у канонске књиге већ дуги низ векова, јесте једна од значајних чињеница. Друга јесте, изузетна тишина наметнута овој књизи, што постаје очигледно недостатком патристичких коментара о њој, током скоро 8 векова. Коначно, изненадно и широко распрострањено коришћење ове књиге у Средњем веку нарочито на Западу са циљем потхрањења свакаквих религиозних идеја, обично означених фанатизмом и необичним психолошким манифестацијама, дало је књизи мистериозни карактер. Упркос истинском духу Православне традиције и међу православнима нашег времена, међу вернима, шири се фанатична реторика, посебно у вези са бројем 666, што чини Откровење застрашујућим а понекад и ирационалним текстом.

Као алтернативу овог френетичног приступа, библијска научност нам је у последњих неколико декада онемогућила да на ову књигу гледамо трезвенијим очима. То се односи и на симболичне слике за које сви знамо, долазе из јеврејског пророчног и

апокалиптичког језика и имају сврху да покрију примедбе савремене историјске реалности – особито оне везане за Рим и његово гоњење раних Хришћана – тако да књига не би могла да изазове гнев државних власти. Због тога ови симболизми свакако нису имали да буду “мистични” у “питагорејском” смислу, већ преносиоци комуникације међу вернима првих заједница, који су учени у духу јеврејске традиције и њеном каснијем апокалиптичком облику.

Следећа важна ставка која се јавила приликом библијских истраживања јесте, да главно симболичко обличе књиге потиче од литургијског искуства њених читалаца, посебно под видом Евхаристије. Без претеривања се може рећи да је Књига Откровења евхаристијска литургија или тумачење једне такве литургије. Без ње ова књига остаје несхватљива или озбиљно погрешно схваћена.

Коначно, мора се нагласити да на крају књиге, богословље бива значајно а не њен симболизам. С обзиром на њен дијахронични егзистенцијални значај, приступ књизи мора бити ерминевитички. Књига тежи да изнесе поруке од начелног значаја за живот света и на те поруке треба усмерити пажњу.

Шта нам Откровење говори о еколошкој кризи нашег времена? На ово питање можемо одговорити само ако дубоко зађемо у њено богословље. Неки од њених основних теолошких принципа који се односе на екологију јесу по мени следећи:

Историја посматрана есхатолошки

Један од аспеката овог принципа јесте у томе да читава историјска реалност мора имати некакав *утицајивни* значај. Ништа није остављено, чак и зло доприноси коначној сврси света. Библијско уверење које дели и аутор Апокалипсе је основно: да Сатана јесте слуга Божјој сврси; њега Бог користи да изврши испуњење Божје воље. (Цитат из књиге о Јову) Касније, у патристичком периоду а под утицајем платонизма, зло почиње да се посматра као *ме он* односно као чиста негација или одсуство добра. Али, чак и када вера преживи оно што собом носи историја, било добро или зло, она бива раздвојена од сврхе која треба да буде откривена на крају.

Пророку – а Јован то свакако тврди да јесте – Бог је даровао харизму да нам открије коначно значење. Ако пророштво нема

никаквог смисла ван историје јер није ништа друго до њено тумачење, онда, и историја престаје да буде историјом, осим ако има значење тј. ако је на некакав начин повезана са пророштвом.

Према томе, овакав есхатолошки приступ историји укључује *апокалипсу*. Ова грчка реч значи *откривање* или *разоткривање* – историјских догађаја од несумњиво коначног значаја. Због чега израз апокалипса поприма значење “катастрофе”? Једноставно зато што ће откривање многих историјских догађаја, нарочито оних негативног карактера, бити откривање њихових промашаја који ће превладати. *Апокалипса* је стога последњи покушај зла да се историји наметне као реалност и то је оно што зло чини тако застрашујућим у апокалиптично време. *Разоткривање* зла, историјски често погрешно виђеног као добра, јесте нужан аспект есхатологије услед фактора слободе. Слобода образује основу свег зла. Због тога *апокалипса* поприма облик правог обрачуна добра и зла.

Сада сврха пророштва није просто само да задовољи спознају будућности већ да нас позове на покајање. Пророштва у Библији не постоје да би нас обдарила знањем већ да би нас *на-вела да деламо*, мењајући своје ставове и понашање; она су попут других харизми намењена за просвећење Цркве (Коринћанима 12, 3) и света у целости. Свакако да је то била намера аутора Књиге Откровења.

Историја гледано космолошки

Једна од новина Књиге Откровења је и та што она у есхатологију уводи космологију. Опште прихваћено је то да је јеврејска мисао била управљена историји док су Грци имали више интересовања за космологију. Поред свих квалификација које би се могле додати овој општој тези, њена главна тврдња остаје иста. Јудејство је у својој есхатологији у основи било заинтересовано за коначни исход историје Израела. Писац Апокалипсе је, иако одгајен у духу јудео-хришћанског откровења, такође заинтересован и за природни свет не само као извор симболизма већ као реалност саму по себи. Следствено томе, он описује утицај последњих дана на природне елементе и говори о “новом небу” и “новој земљи”, као деловима есхатолошког виђења. Ово је изузетно важно. Он, по први пут, у јудео-хришћанску традицију уводи оно што бисмо могли назвати *космо-*

лошким пророшћивом. Хришћанин је сада позван да размишља о Царству Божјем, не само у домену спасења људског бића већ и у домену опстанка и добробити читаве творевине.

У току црквене Историје ово се није показало као нешто што је лако постићи. Већ у трећем веку хр. е., својим учењем да је материјална творевина резултат пада и да је духовни свет онај који ће преживети на крају, Ориген је овакву есхатологију ставио под сумњу. На почетку 4. века, Методије Олимписки је написао расправу да би оповргао ово виђење и нагласио убеђење да је Бог створио материјални свет, не да би допустио да га нестане већ да би постојао заувек. Век после, Августин, велики теолог на Западу видео је Царство Божје као место где ће само људске душе постојати, и с обзиром да је уживао велики углед бар на Западу, остао је упорно при томе. Супротно Западном хришћанству, на Истоку, космолошка димензија бива наглашена антропологијом теолога, попут Максима Исповедника (7. век п. Хр.). Тежња да се размишља антропоцентрично и овде јесте присутна каква је и остала до наших дана. Овај антропоцентризам (можемо рећи и антропомонизам) мора да је веома допринео појави еколошког проблема. За екологију је од највишег значаја то што наша хришћанска традиција замењује антропомонизам, космолошким условљеним ставом о људском бићу, следећући космолошко пророштво *Апокалипсе*.

Историја и космологија

Једна од основних особина садржине Апокалипсе, јесте њена универзална есхатологија. Под појмом универзална се не подразумева теорија универзалног спасења или апокатастасис-а, већ проста чињеница да писац Апокалипсе увиђа коначни значај историје која укључује све људе света. “Јагње Божје” бива представљено као једина личност, достојна да отпечати књигу историје и открије њено коначно значење, “...јер беше заклан и искупи нас од Бога крвљу својом од сваког колена и језика и народа и племена” (Откровење 5, 9)

Значај који ова јединствена есхатологија има за наш предмет тешко да мора бити наглашена. Еколошка криза, више него било који други проблем човечанства, открива истину да свет јесте једна заједница и да и најмање насиље над природом у једном делу света, неизбежно доводи до последица које погађају

онај остали део њега. Књига Откровења, са својом јединственом есхатологијом, открива пред нама крајњу солидарност људске расе и позива нас на заједничко залагање у заштити природне средине без обзира на разлике. На крају ћемо сви бити једно јер је свет у коме живимо један.

Свет је литургија

Књига Откровења, јесте литургијска књига. Под “литургијска” се подразумева да је на свет неопходан поглед особених карактеристика.

То је покрет, динамичка реалност. Није то само статичка репродукција фиксираних прототипа као што је тврдио платонизам. Она није ни вечно обновљена нити репродукована. Попут византијске евхаристијске литургије, то је кретање према крају ка коначној сврси. Према томе, њени природни извори нису ни бескрајни ни несврсисходни; они су “свети” јер имају свету сврху због које постоје. Сваки од ових елемената, без обзира колико мали он био, јесте освећен кроз свету сврху коју има.

То је односна реалност. Ниједан део света се не може замислити сам, без везе са осталим деловима. Свет је на овај начин попут слике и тако га св. Јован види у Апокалипси, нарочито у 4. и 5. поглављу. Ако уклоните или уништите један део ње, уништили сте читаву слику.

Њој је потребан свештеник, неко ко ће је слободно сјединити и такву је вратити Творцу. Човек је “свештеник творевине”, онај који је позван да се према свету односи не само са поштовањем већ и са *креативношћу*, тако да делови тог света могу да обликују целину и да та целина може да превазиђе своје границе тиме што ће бити у односу са Богом. Ово, људско биће чини *неопходним* за творевину. Аксиом, који је изнела већина еколога – да је Човеку потребна природа али да пророди није потребан Човек, нема места у литургијском погледу на свет. Напротив, ако озбиљно схватимо оно што природна наука сада назива “антропијским принципом” свакако морамо људском бићу дати незаменљиву улогу у творевини. То је улога не само у очувању света већ и у његовом уздизању, тако да крајња сврха и значење тог света може бити откривена (*apokalypsis*) кроз људско биће.

Закључак

Ова истраживања немају за циљ да исцрпе многе наведене субјекте. Њихов циљ је да једноставно нагласе неке основне принципе теологије у Књизи Откровења, која су по мом мишљењу од посебног значаја за оне који еколошком проблему желе да приђу на најтемељнији начин. Јер, моје је дубоко уверење, да решење овог проблема није просто ствар уређења и формалности, ма колико важне оне биле. То је ствар мењања наших духовних ставова, стварне промене *нашег сојсѣвеног погледа на свет*. Књига Апокалипсе је важна за овај задатак.

На првом месту она нас позива да размишљамо есхатолошки. На жалост, у нашој култури есхатолошка перспектива је замењена тренутно доминантним менталитетом. Будућност смо избацили из нашег начина мишљења и тежимо исцрпљењу наших интереса за оно што свет може *сада* да нам понуди. Апокалипса нас позива да се окренемо будућности наше културе. Ово је изузетно важно за екологију.

Друго, космолошка перспектива коју Откровење садржи у свом концепту историје, позива нас да исправимо своје схватање греха. Навикли смо да на грех гледамо у оквиру антрополошких и социјалних термина. Али, постоји и грех против природе, јер зло нарушава целину створеног реда. Космологија мора продрети у нашу етику, а то повлачи и револуцију нашег образовања, наших уџбеника и предавања.

Треће, Књига Откровења нас позива да спознамо јединствен карактер судбине света. Он је јединство и човечанство је на крају само једно. Слоган “један свет или ниједан” бива подржан теологијом Апокалипсе.

Коначно, она нас позива и да истражимо *лиѣурѣијски* етос у широком значењу тог термина. Морамо се понашати “литурѣијски”, односно морамо се односити према свету као светој реалности која поседује коначно значење и нама се поверава, не да бисмо је трошили већ чували и гајили то њено значење. Ми нисмо господари, нисмо чак ни управитељи творевине, ми смо њени свештеници.

То је оно “што говори Дух Црквама”, у време еколошке кризе. Док идемо ка Патмосу, пажљиво послушајмо глас Апокалипсе. То је посебно важно за наше савремене проблеме.

Текстови преузети из зборника:
Revelation and the environment, ed. 95-1995
Editors: Sarah Hobson and Jane Lubchenco
World Scientific, Singapore-New Jersey-London-Hong Kong

НАУКА И ЕКОЛОГИЈА: теолошки приступ

Унашој култури, наука се позива на велики углед и поштовање. На њу многи гледају као на моћ која може отклонити скоро свако зло у животу. Научници говоре и бивају слушани са неизмерним ауторитетом, јер наука је успела да за себе присвоји приступ истини и способност за постизање практичних резултата.

Насупрот томе, религија је, поготово у западном друштву, била дуго време лишена ауторитета и угледа који је имала у прошлости. Само у појединим културним круговима нашег друштва, религиозна истина или доктрина, може имати већи ауторитет од научних изјава, и то не без одређеног степена оклевања у оних који верују.

У чему је онда “употреба” религије у решавању проблема какав је заштита природе? Зашто такве ствари не препустити само научницима? Осим тога, како наука и религија могу сарађивати у таквим питањима, с обзиром да наука фактички “зна како”, док религија остаје на небесима, одвојена од реалности живота? Зар, само путем недопуњавања, религија и наука могу сарађивати у еколошким темама, једна доношењем инспирације, а друга знањем? Или, постоји дубља и органска веза између њих, која може да оправда сарадњу у овим темама?

Дихотомија између религије и науке

Може се испитивати да ли наука у овом савременом облику, води порекло од религије, посебно хришћанске теологије. Оснивачи модерне науке, попут Декарта, Лајбница и Њутна, у

исто време били су и теолози. У јеврејској традицији, посебно у позном периоду Старог завета где су Јевреји дошли у креативан однос са хеленском мишљу, верник је видео природу као ону обдарену рационалношћу. Веровати у Бога, би аутоматски значило признати да у самим створењима постоји рационалност, коју би људски ум могао и требало да истражује.

Модерна наука је рођена у 13. веку када су хришћански средњовековни теолози искристалисали и пројектовали две теолошке доктрине, и то: да је творевина рационална и да је у исто време зависна. Вера у рационалност је навела науку да трага за узроцима и објашњењима услед чега ствари у природи јесу такве какве су. Вера да је творевина зависна, односно да нема божанску природу већ различиту, која поседује своје сопствене законе, значило је да је у циљу познања природе неопходно проучавати је онаквом каква она заправо јесте. На основу комбинације ова два убеђења, модерна наука је успела да се укључи у истраживање начина на који природа јесте и постоји (јесте могућа) и то уз помоћ замисли у појмовима какви су мера, величина, квалитет и узрок, позајмљених из философије (рационализма).

Према томе, историјски гледано, наука је дете теологије. Чињеница да би данас само неколицина била свесна тога, показује да се у току историје десила драматична промена. Дете је порасло и побунило се против своје мајке, и наука и религија су се раздвојиле.

Традиција представља Цркву као сметњу научних истраживања. Осудом Галилеја, архетипа модерног научника, за његов коперниканизам, чини се да је Црква отворила пут дихотомији између религије и науке. Међутим, узроци ове дихотомије јесу дубљи и комплекснији и имају везе са темељним трансформацијама западне мисли. Ја претпостављам да су ове трансформације уско повезане са питањем природне средине.

Бивши архиепископ Јорка, др Џон Хабгуд (John Habgood) теолог и научник, закључује да ауторитет и самодовољност коју је, за разлику од религије, наука захтевала, нису толико узрок конфликта између научне слободе и еклисиолошког тлачења или теолошког догматизма, колико су узрок растућег духа атомистичког и механистичког приступа природи, који је обележио западну мисао и менталитет почев од средњег века.

Декарт ову анализу потврђује речима које у исто време откривају озбиљне утицаје које је самодовољност науке извршила на природну средину. Он је у свом делу *Discours de la methode*, написао:

“Могла би се пронаћи техника којом би снага и енергија ватре, воде, ваздуха, звезда, неба и свих других тела која нас окружују, попут технике наших занатлија, могла да се примени на исти начин у све погодне сврхе, како би ми могли постати владари и власници (*maîtres et possesseurs*) природе”.

Наука је испунила Декартов сан са великим успехом, захваљујући свом механистичком приступу природи, специјализацији и независности од религије, тако захтевајући велику превласт и ауторитет у свету који трага за срећом. Преко њених достигнућа ми смо заиста постали “владари и власници природе”. Али, зар управо то није разлог наше еколошке кризе?

Међутим, и религија има свој сопствени удео у одговорности. Гурнута од стране науке у област митологије, стремећи да задобије признање и ауторитет у свету који тежи срећи, религија је на Западу ушла у такмичење са науком, у покушају да задовољи растуће захтеве тржишта среће. И она је као и наука подстакла људе да постану “владари и власници природе” у име Библије, која чини се представља Бога као Онога који наређује човеку да “доминира Земљом” или у име духовности која велича људску реалност попут божанске слике у Човеку, која се уздиже над униженом и огреховљеном материјалношћу остале творевине. Религија и наука су биле опозитне на много начина али су изгледа чак и несвесно умногоме сарађивале при разорењу Божије творевине.

Окружење – изазов за религију и науку

У наше време ствари у науци и религији се муњевито мењају и то неминовно утиче на улогу коју ће оне имати у еколошкој кризи.

Најпре, читава философија специјализованог знања се испитује у науци а нарочито у теологији. На пример, научницима постаје све јасније да зоологија и ботаника нису одвојене дисциплине како се традиционално сматрало: не можеш разумети пчелу без изучавања цвећа које јој одређује живот, њено читаво

биће и природу. Ова интеракција и међузависност у људском друштву се може проширити ад инфинитум: све зависи од свега другог.

Овај нов употпуњен приступ знању може имати значење еколошке импликације за науку и религију. Изумирање неких врста утиче и на све остале врсте. Само људско биће је озбиљно погођено сваком променом средине. Ако се наука доследно помера од традиционалне поделе знања према његовом потпуном приступу, онда религија (посебно хришћанска теологија) мора променити своја схватања о људском бићу и признати да су људи незамисливи ван њихове органске везе са осталом творевином. Хришћанска теологија би морала да прихвати основне тврдње еволуционих идеја биологије и прихвати Човека као органски део фамилије животиња. По хришћанску веру, не постоји суштинска опасност у прихватању тих еволуционих идеја у основним принципима, тј. у прихватању идеје да људско биће представља последњи степен у биолошком процесу, мада нема потребе прихватати дарвинизам у детаљном опису еволуције. Сама Библија говори о стварању човека од природних елемената који су већ постојали, последњег дана.

Такав употпуњен приступ би могао довести до делотворног утицаја на људски став према окружењу, што би могло да се оствари само кад би се наука и религија поклопиле у својим гледиштима о свету и месту човека у њему. Тада окружење може послужити као катализатор поновног успостављања органске везе између религије и науке.

Друго, и науци као и теологији постаје јасно да не само да је човеково постојање зависно од осталог дела природе већ да је потпуно тачна и обрнута тврдња, да је остатак творевине зависан од људског бића у смислу реализације и испуњења свог постојања. Еколози треба да промене општу претпоставку да је човеку потребан остатак творевине, без обзира да ли тој творевини треба Човек или не.

Религија – посебно хришћанска теологија – јесте антропоцентрична у својој космологији и инсистира на томе да је човек неопходан творевини. Данас, постоје знаци да се и наука креће у том смеру Антропијског Принципа, који тврди да је универзум измишљен и да би имао смисла само да је људско биће унапред претпостављено. Право човечанство захтева органску везу са осталом творевином али та творевина такође потребује

човечанство да би себе испунила. Ако је антропијски принцип прихваћен од стране научника – а има доказа да се дискусија коју је он изазвао креће у овом правцу – између религије и науке ће наступити здраво и креативно *зближавање*, што ће имати великог утицаја на еколошко размишљање.

Треће, вредно пажње је то да откад је квантна теорија освојила део науке, постало је јако тешко искључити човека из процеса научне “Истине”. Данас нам кажу, да посматрач утиче на стварност у току експеримента. Шта је онда изузето из традиционалне субјективно/објективне дихотомије? Ако у науци не постоји ствар као чист “објект” онда није више могуће извршити научна истраживања без учешћа људске личности у њима. Ова представа личности која се обично посматра као субјект повезан са социологијом, психологијом и теологијом, данас постаје пресудна за науку. Она мора отворити своје границе за сусрет са теологијом и људским учењима ако жели правилно да схвати своју природу.

Четврто, од изузетне је важности запазити значај културе за науку. Упркос њеној тенденцији да доминира читавом људском заједницом, нема сумње да западна култура на одлучан начин утиче на западну науку, скоро да је чини и зависном. Како би наука изгледала кад би друге културе утицале на њу? Зар афричка или азијска наука нису појмљива ствар? У том случају религија би имала одлучујућу улогу.

На крају би требало увидети појаву непријатељства према науци, услед растуће забринутости за средину. Ново доба и све врсте полурелигиозних покрета, промовишу еколошко размишљање које искључује рационализам и прећутно науку. Какав став ми треба да заузмемо о томе? Ја верујем да се средина може заштитити на здрав начин само ако религија и наука отворе своје границе једна према другој и сретну се на креативан начин. Само путем превазилажења традиционалне дихотомије између ових двеју, можемо успешно радити у циљу заштите средине.

О креативној сарадњи науке и религије

Као теолог, желео бих да предложим следеће начине којима се може започети сарадња религије и науке у сврху очувања средине:

1. Путем етике

Религија је призната као морална снага, као она позвана да каже како би људи требало да се владају. Ово посебно важи за западно хришћанство. Постаје обичај у тражењу става Цркве о томе, како се могу контролисати научна достигнућа нашег времена, да би људи били заштићени од застрашујућих последица таквих достигнућа науке. У периоду брзог развоја биоетике, није ли време да теолози и научници радећи заједно, дају облик и садржај систематском развоју дисциплине еко-етике? Стварање међународног еко-етичког института би био изазов историјске величине за религијске и научне водеће људе света. То би спојило представнике религиозних и научних заједница са задатком да саветују политичке лидере света о еколошким етичким питањима и изнађу прописе који би временом били уведени са снагом међународног закона.

2. Путем мотивације

Еколошка свесност и понашање захтевају мотивацију. Религија је несумњиво може дати али наука није увек извор етичког владања. Свакако да унапређење науке није једини мотив у научном раду. Ако је искрена према себи, наука не би требало да верује да су њени проналасци коначни а закључци непогрешиви. Научник тешко може да прикаже свој научни рад на прави начин док не схвати да одређено знање које се у њему појављује, открива само сићушан део света.

Мотивација научника и она теологија се срећу у тачки разумевања света као неразрушивог органаског јединства, чији се интегритет мора претпоставити и испоштовати да би сваки аспект или фрагмент знања био исправан.

На овај начин и религија и наука, ако желе да буду истините, прихватају да свако откривање стварности, било религиозно или научно може имати смисао једино ако се свет поштује у својој мистериозној целовитости.

3. Појмовни начин

Вековима су се научници и теолози служили својим сопственим, одвојеним, искључивим, езотеричним језиком. То је отежало,

ако не и онемогућило развој еколошког језика који би у исто време укључио теологе и научнике. Технички језик би можда морао да остане у унутрашњој употреби обеју, али што се тиче животне средине, општи језик би се морао пронаћи. За развој таквог језика било би неопходно изградити концептуални оквир који би религија и наука делиле. Мора се доћи до космологије, заједничке научницима и теолозима и сложили се око тога шта чини знање и истину. Договор би такође био неопходан и по питању метода као и садржаја. Морамо престати да олако прихватамо теологију и религију као “духовне” и “метафизичке” реалности а науку као нешто “материјално”. Животна средина је духовна као и материјална стварност.

Закључак

Наука и религија би требало да забораве своје традиционално неслагање и посегну за сарадњом на највишем степену, да би тако заштитиле човеково природно окружење од опасности којима је изложено. Последња достигнућа обеју области не само да олакшавају већ и захтевају сарадњу. Нема сумње да религија и наука јесу, свака на свој начин, одговорне за еколошку кризу пред којом се налазимо. Њихова је дужност да отклоне штету коју су нанеле, а то могу једино постићи заједничким радом.

Преузето из зборника:
The Black Sea in Crisis (Religion, Science, And the Enviroment)
Editors: Sarah Hobson and Laurens David Mee
World Scientific Singapore - New Jersey - London - Hong Kong, 1997.

ЕКОЛОШКО ПИТАЊЕ: егзистенцијални а не канонски проблем

Откровење св. Јована је дуго сматрано за највиши симбол одлучујућег културног преокрета, који се јавио у историји човечанства са појавом Хришћанства; преокрет од природе према историји. Проблем окружења – нарушавање природе и њено неконтролисано искоришћавање од људи – је оцењено као нужна последица приоритета које је Хришћанство доделило историји, тако, подређујући природу есхатолошкој перспективи, која захтева њен потпуни нестанак зарад жељно ишчекиваног духовног “царства”.

Ми говоримо о “културном преокрету” јер је Хришћанству претходила Древна Грчка. За Грке је појам историјата природе био непознат. Питања почетка у времену и предодређености краја се нису јављала. Природа је сачињавала пуноћу *бића*: дивну структуру хармоније и склада, која га је учинила *cosmos*-*cosmeta*, уређеним орнаментом. Савршени универзум, хармонично уређен, са датом му апсолутном рационалношћу, собом је чак обухватио и реалност Бога, која чини део његове опште одређености. Када би свет био вечан он не би могао да има икакав циљ осим себе сама. Могао би само *постојати*, и највише што би људска бића могла постићи било би *размишљање* о перфекцији космоса и њено *подражавање*. Спознаја космоса, *епистема* је поистовећена са врлином, суптилном *обазривошћу* која потиче од удела у јединственом “здравом разуму” или логосу. Колективно подражавање хармоније космоса довело је до “градског микрокосмоса”, општег напора *политичког живота*,

што се није разликовало од уметности композитора или сликара, јер је тежило истом подражавању закона рационалности, која је украшавала универзум. За Грке, од примарне важности није било ни “*ἰοσύαјање*” ни “*неοἰχодносῖ*”; нису то биле ни могућност ни воља већ *биће* и његово рационално обиље.

Модерна Европа је појаву Хришћанства видела – првенствено очима Хегела, Фихтеа и Шелинга – као радикални слом грчког схватања природе. Бог, јудео – хришћанске традиције, јесте изван света. Он сам ствара свет, дајући му одређени временски почетак и управљајући га ка предодређеном крају. Сада је историја та која има приоритет а не природа, “*ἰοσύанак*” природе а не њено “*ἰοσύојање*”. Историја природе је на почетку обезвређена јер њоме доминира последица “пада” и греха човечанства. Људска бића су позвана да учествују у историји – у Божијем плану за спасење човечанства – и она успевају у оној мери у којој су ослобођена природе и потребе закона, пада који је имао утицај на природу. Из ове перспективе, Књига Откровења св. Јована је тумачена као радикална и коначна осуда природе пошто је очекивано есхатолошко “царство” најављено као ноћна мора физичке деструкције и колапс читавог универзума. На овај начин, свет је представљен као проста епизода у *историји* која га суштински поткопава и на крају уништава. Израз “овај свет” постаје синоним израза “ово доба” и означава посебан историјски период и “доба” које је штетно и противно “добу које ће доћи”, добу Царства Божијег.

Да ли се хришћански поглед на природу тако радикално противио грчком погледу? Оставимо ово питање за тренутак на страну, јер бих желео да се посветим другом виталном “преокрету” нашег сусрета са природом, који се десио у оквиру модерних ставова наше савремене културе.

Ову културу је основала философија Просвећења на полемичким опозицијама метафизици. Супротност је изражавала историјску потребу, након болног медиевалног искуства векова, током којих је метафизика преображена у доминантну идеологију интегралног карактера.

Отпор наше модерне културе према метафизици – растакање религиозног интегритета – јавио се као ентузијастичка афирмација природе и њених могућности. Она је била, изнад свега, заокупљена спознајом физичке реалности а не њеним метафизичким ослоном. Била је окупирана човечанством не љу-

дима као створењима и сликама Божијим, већ њима као физичким ентитетима, физичким индивидуама. Њу је интересовало повећање вредности физичког постојања и живота а не моралност заснована на претњама вечне казне; стремилa је прилагођењу природној рационалности, “Природном Закону”, који би гарантовао *права* сваке физичке индивидуе.

Међутим, природно-центрични *преокрећ*, који је модерна култура затворила у светилиште, није захтевао повратак древном грчком тумачењу света као мерила рационалне хармоније и раскоши – иако су тај повратак захтевали хуманисти Запада, они који су обожавали све што је грчко. Свакако да је особина једино сигурног тумачења реалности била приписана природи; мерило и координантна оса њене рационалне реалности је била само људска индивидуална субјективност. Разумна самосвесност људског субјекта је схватана као једини темељ реалности који ничим не може бити пољуљан.

Природно-центрични преокрет наше модерне културе је потврђено антропоцентричан а не космоцентричан. Западни европски човек је, са заносом, открио универзум објективног постојања али као његов владар и сопственик. “Разумем значи поседујем”, написао је млади Хегел у својим *Раним теолошким рукописима* (Theologische Jugendschriften). Индивидуално разумевање разоткрива рационалност природе, меша се у њене силе да би постигло резултат користан и добар по човека. Природа је, у модерном погледу, корисни објект и знање, *ејисџема* јесте ауторитет.

На овај начин, замисао и императив *прогреса* је по први пут уведен у људску историју. То више нема никакве веза са хришћанским тумачењем развоја историје, који се креће према коначном крају, ка апокалиптичком испуњењу. Прогрес је сада стална екстензија владавине људских снага производње над читавом природом. Он се одмерава индикаторима продуктивности и смањења потрошње, економијом која себи подређује политику и сваку друштвену кретњу, и доказује да јесте искључиви фактор а не само мерило друштвеног “развоја”.

Res exstensa – res cogitans: антитетичку разлику између човека и природе, поставио је Декарт, који је водио средњовековну схоластичку мисао до непредвидивих али неизбежних последица. Кант ће, такође, присвојити чак и објективни спољашњи свет на субјективан начин: “Изван мене не постоји ништа

осим онога што се налази у мом сопственом опажању”. Један корак напред, Хегел ће у људском оруђу видети “метафизику” а у технологији “материјализовану метафизику”. Он ће изјавити да “смо ближи духу када правимо оруђа него када рађамо дете”. Материјалиста Маркс ће уз потпуну сагласност са идеалистом Хегелом, изјавити: “Историја индустрије је отворена књига о суштинским човековим снагама, људској психологији која се експериментално запажа”.

Од ових теоретских мишљења до нарушавања природе у пракси, стоји само мали корак. Због тога се у најмању руку чини парадоксално то што, данас, трагамо за решењем еколошког проблема, држећи се правца који је поставила култура “модернизма” која је челичном неизбежношћу водила до деструкције природне средине, која нам сада прети.

Вратимо се сада питању које смо оставили по страни: да ли је хришћански поглед на природу заиста толико антитетичан оном грчком? Да ли је Откровење св. Јована тријумф историје над природом, објава коначне клевете и разорење природе ради месијанског Царства?

Оба питања постављају проблеме у тумачењу односа и разлика између хеленизма и хришћанства, и заједно са њима проблем критеријума разумевања симболизма у Апокалипси. Ерминевтичке разлике се не завршавају само на теоријском нивоу; оне могу довести до потпуних промена културе, као што је то био случај у Европи у 11. веку. У том периоду, грчко-римски свет (византијски, како би се то данас рекло) је свој однос са хришћанством разумео на другачији начин од оног како су германски народи централне и западне Европе разумели свој однос са грчком и хришћанском традицијом.

У Историји философије, ерминевтички проблеми постају нерешиви ако превидимо дисконтинуитет који је створио критички прекид развоја европске цивилизације, коју називамо “Велика сеоба народа”, тј. ако превидимо чињеницу да је од краја 4. до 6. века хр. е. већи део Европе био изложен културном уназађењу, које је било буквално трагично у поређењу са грчко-римском прошлошћу. Нова племена, која су мигрирала и населила се у Европи у то време – Франци, Готи, Хуни, Вандали, Нормани – била су на изузетно ниском, ако не и примитивном, културном нивоу.

Први корак цивилизације био је њихов прелазак у Хришћанство. Али, шта је то могло да значи за људе који нису имали ни

основна предзнања потребна за разумевање грчких философских форми којима је хришћанско искуство било изложено? Било је неизбежно да они прихвате и разумеју хришћанство у мери њихових критеријума и потреба.

У сваком случају културне заосталости у историји, тумачење постојећег и прагматичног – које бива обogaћено релацијама људских бића и природе, људи и Бога – постаје шематско поједностављење, обично, јаче поларизовано у разликама “добра” и “зла”, и јесте последично правно и законито. Карактеристичан пример у јудејској историји јесте суноврат талмудске традиције на фарисејску законитост; или, у познијем хеленском периоду, претварање платонистичког дуализма у манихејски гностицизам.

Посебан монограф би био потребан да ова историјска тврдња буде подржана правим доказом. Овде је то изнето као предлог који нуди критеријум при тумачењу разлика, које уздижу грчко-римску верзију односа хеленизма и хришћанства над медиевално-западно-европским. Ова друга верзија је углавном наследство модерног света. Хајдегер је у својим студијама о Ничеу, јасно показао неизбежан континуитет (Kontinuität) метафизике западног средњег века у теистичким и атеистичким системима модерних времена.

У овом кратком осврту, важно је бар се дотаћи неких основних теза грчко-римске верзије о односу хеленизма и хришћанства, посебно оних које се тичу проблема природе и историје који се директно налази у Откровењу Јовановом.

Свакако да Хришћанство свету пориче вечност. Али да ли је овај елемент основа претње древној грчкој космологији? Када питање почетка и краја света није постављено, власништво над вечношћу (“стално напредујућом”) се углавном односи на свеприсутну рационалност, кроз коју свет независан од времена и простора бива препуштен визији – размишљању човекове личности.

Основна истакнута ознака грчке космологије није вечност света већ признање јединственог рационалног принципа (хyпoс logos) јаснијих израза, структура и захтева физичке или природне реалности. Овај логос обликује универзум у космос – уређену хармонију и лепоту. Логос – начин учествовања у постојању, уздиже *суштин*у постојања, ствара мноштво *облика*, формулише *законе* реда и хармоније, сапостојања и кретања бића. Логос – облик јесте љубитељ ствари, мотив (жељени аспект), који нагони ствар у покрет који јој даје облик, доводи је до *енџелехије* даровања форме.

Ова “*лоџичка*” композиција и функција света није ни одбачена нити уништена Хришћанством. Оно је само тумачи, откривајући неразјашњене пропусте древне грчке онтологије. Логос, који повезује, обликује и формулише свемир, није дата независност која завршава као слепа судбина. То је лична енергија Творца, створени резултат Нествореног, Трансцендентног Првог Принципа. Нестворена а тиме безвремена и бескрајна – таква је егзистенција Бога; створена а тиме временска и коначна – јесте природа света.

Међутим, људско постојање – као сликара, скулптора, композитора – има различиту суштину од слике различиту суштину од слике, скулптуре или песме, и као што песма, слика или скулптура не теже да буду логос открочења личне различитости и слободе њихових стваралаца, тако ни свет, упркос својој *суштинској* различитости од Бога, не тежи да буде логос открочења Његове Личности. Ово је врхунско мерило, које би данас рекли, еколошког става човечанства према природи: за Хришћане, природа није безлични, неутрални предмет иако је створена од Највишег Бића. Природа је дело персоналног Бога – Логоса, која се открива у сваком облику личне различитости творачке енергије свога Творца. Израз “природно размишљање” се у хришћанском речнику односи на исход аксетске самоодвојености, нашег аскетског превазилажења егоцентричних похлепних и изабљивачких приоритета, односи се на нашу живу везу са светом – везу какву имамо са насликаним, извајаним, озвученим или било којим другим уметничким делом.

Човек није позван на једнострано размишљање о свету већ на лични однос са логосом космоса, јер је он позван на заједнички живот са Творцем света. Корист од света – храна, одећа, оруђе – јесте на неки начин животодавни предуслов за људе. Ова употреба, која служи дневном опстанку створених људских бића, може довести до заједнице са Богом. Одвајање људи од природе са сврхом да би постојали, не на начин створене природе већ на начин односа у заједници љубави – јесте начин постојања Нествореног – јер “Бог је љубав” (Јн 4, 16).

Ово је суштина *Евхаристије* која установљава и обликује Цркву и даје значај делања у хришћанском животу. У Евхаристији, хришћани примају природу, свет на директан начин као храну – хлеб и вино, две врсте хране које у себи садрже све неопходно за одржање људског живота. Хришћани је примају

са *благодарношћу*, као дарове Божје; ово примање заснива заједницу људи са Богом – космичким телом божанске заједнице. На свакој Евхаристији, хришћани се срећу са телом васкрслог Логоса, Онога који је постао тело у историји као први плод снажне створене природе, која постоји као модел пуноће Нестворенога.

“Екологија” хришћанске Цркве, јесте задужбина света путем Евхаристије и евхаристијске поделе света. Међутим, ова употреба није егзистенцијална нужност; она стално ризикује у егзистенцијалном доживљају “слободе” људске личности. Књига Откровења користи упадљиву поетску иконографију да би осликала актуелни подухват и његов есхатолошки циљ, који је непрестано испуњен, и тежи, свом остварењу, не путем разарања природе и крајем времена већ обновом природе и времена и испуњења заједнице живота са створеним и нествореним бићима, у јединственој Евхаристији.

Излаз из савремених слепих улица се не може пронаћи све док наша култура остаје везана за антропоцентрични утилитаризам модерног света и његове средњовековне религиозне корене. Неопходан је другачији начин читања Јованове Апокалипсе ради стварања става о односима између природе и историје, што ће довести до новог критеријума о начину на који се свет користи.

Текст преузет из зборника:

Revelation and the environment ed. 95 – 1995

World scientific, Singapore – New Jersey – London – Hong Kong 1995

ЗНАЧАЈ ВОДЕ

мистично тумачење

Теолошка концепција Православне цркве, јесте основа овог кратког излагања о мистичном значењу воде. Оно је изражено у разним литургијским текстовима, молитвама, химнама и светим обредима где је води дато истакнуто место, када се она тумачи као симбол или се представља као она која служи божанском делу спасења.

Посебно дивна поетска тумачења се налазе у хвалоспевима инспирисаним првим и шестим славопојем, по угледу на *ирмос Канона*. Први славопој јесте химна која следи чудесан прелазак јеврејског народа преко Црвеног мора приликом изласка из Египта (“Певаћу Господу, јер се славно прослави; коња и коњаника врже у море...” 2 Мој 15, 1), а шести, говори о пророку Јони у стомаку кита (“Завапих у невољи својој ка Господу...” Јона 2, 1–10).

Педесетница или Духови један од празника литургијске године, има за своју тему Христова учења о “живој води” (Јн 5, 14–30) и долази између две Недеље у којима се химне и читања из Новог завета односе на догађаје који су повезани са водом, тј. исцељење непокретног у бањи Витезди (Јн 5, 1–15) и разговор Господа са женом Самарјанком поред Јаковљевог извора (Јн 4, 5–13).

Две службе укључују благослов вода: велики благослов Богојављења и такозвани “мањи благослов”. Врхунац црквеног богословља које се односи на воду, долази са празником Богојављења – приликом крштења Господњег – и током свете тајне крштења верујућих.

Значајно је то да величанствени опис Стварања у првом поглављу Постања јесте прво читање током вечерњих звона при три велика “космогонска” празника литургијске године, три

велика дана крштења – Божић, Богојављење и Васкрс: Дух Божји “се дизаше над водом” и Реч Његова раздели воде које су биле “под небеским сводом” од вода што бежу “изнад небеског свода”. Он је био тај који сакупи “воде под небом... заједно на једно место” – море и пустио да се “сува земља појави” (1 Мој 1, 1–10).

Продубљујући изучавање библијског упућивања на воду, може се приметити антитетичка јукстапозиција између два симбола: воде су подељене на “горке” то јест море и “слатке” а то су потоци и реке. Већ у Постању, налазимо ове антитезе индиректно предочене. По наредби Божјој, морске воде су се повукле “на једно место” да би начиниле простор за суву земљу, за траве и биљке да расту, за живе створове земље да преживе. Оне су остале на спољним границама света са извесном латентном тенденцијом да поврате своју иницијалну космичку доминацију. Моћ Божје речи их међутим држи у њиховом предетерминисаном простору, јер је Божјом вољом “претходно слободно текућа природа вода добила облик њених копнених дупликата... течна пророда вода је скупљањем, сабијена у саму себе” (*ирмос*, прва песма). У Псалмима (104,9) и Књизи о Јову (38, 8–11) стоји персонификација мора и драматичан опис Божанске стваралачке интервенције трећег дана Стварања. Псалм 107, даје заиста диван опис страха у оних који су ухваћени у олуји искушења своје вере и наде, иако је Бог стишао буру.

Ово су отприлике једини описи мора и његовог света. Морска лепота, његове дивне обале, његов еколошки значај, његова улога у олакшавању комуникације међу људима, све то бива одсутно. Управо ово јесте гледиште са ког народи из унутрашњости – древно племе Израиља – посматрају море и оно које утиче на њихову литургијску концепцију тог мора.

Наравно, море није сила која је опречна божанској, демонски елемент стран Богу; јер и оно је такође “веома добро” какве су и све остале ствари створене од Бога (1 Мој 1, 13). Међутим, углавном се симбол мора користити да изрази негативне конотације: имамо “сланоћу” секундарног неверовања, “најдубље поноре” греха и дрскости безбожника (“Бесни валови морски, који се пене својим срамотама...” Јуда 13).

Упућивања на море нађена у Књизи Откровења, изгледа да указују на то да су негативни елементи унеколико укроћени. Овде изгледа постоји упознавање са мистериозним светом мо-

ра, са пророком који стоји “над морским песком”, “на острву које се зове Патмос” (Отк 13–1; 1–9). Такође, постоји и слободан простор пред престолом Божијим, које је описано као “стаклено море као кристал” (Отк 4–6); а на небу као “стаклено море помешано с огњем” (Отк 15, 1–4).

Међутим, из мора се појавила седморога звер (Отк 13, 1) како је пророк Данило раније имао у виђењу (Дан 7), и на “многим водама” блудница “велики Вавилон” (Отк 16–19; 17–1; 18–1) седи, опет према пророчком прототипу из Старог завета. Због свега овог не чуди то што на новом небу и на новој земљи, море више неће постојати: “...и мора више нема... јер прво небо и прва земља прођоше” (Отк 21, 1–4). Поливалентни симбол мора у новом свету, у Царству Божјем више нема разлог постојања.

Супротно томе, у последњем виђењу Откровења, Јован види “чисту реку воде живота, бистру као кристал која излажаше од престола Божјег и Јагњетова. Насред улица његовијех и с обе стране реке, беше дрво живота” (Отк 21, 1–2). Ова слика јасно одговара оној која је у Рајском врту: “...вода тецијаше из Едема, натапајући врт, и оданде се дељаше у четири реке (Фисон, Геон, Тигар и Еуфрат)...” и беше “дрво живота усред врта...” (1 Мој 2, 8). И у виђењу пророка Језекиља о Божјем светилишту (поглавље 47), бујица вода се појављује из куће. Бујица потока и река ствара слику живота народа какав је Израиљ, у којој је успомена на њихов дуги боравак у “сувој и пустој земљи” (Пс 62, 2) остала жива. Симбол је лако одуховљен. Бог, снабдевач материјалном водом овог света се пореди са извором живота, живе воде где обе дају живот и спирају грехе човека. У овом последњем значењу, св. Јован Крститељ позива људе на “...крштење покајања за опроштај греха” (Мк 1, 4). Вода реке Јордана у којој је крштен Христос, преображава се у “лечилиште” људске природе кроз присуство Светог Духа у њој. Глас Оца, сведочећи Своје сродство са Христом Његовим Сином по природи, потврђује усвојење крштених по милости. Од тада, крштење у име Оца и Сина и Св. Духа није само “крштење покајања за опроштај греха ’већ’ спирање препорођењем и обновљењем Духа Светог” (Тит 3, 5), ново рођење у Богу. Призивањем страшног имена Божјег приликом избацивања воде из крстионице, зле силе се крију у овој води од када су човекове побуне уништене и како се крштена особа вратила свом оригиналу, природном стању чистоте по Божјој првобитној творачкој вољи.

Надоградњом путем призвања Св. Духа, у обреду који ми познајемо као *хагиасмос*, воде постају добављачи божанских милости, када се пију или прскају “за здравље тела и душе”; оне такође и чувају од злих сила и освећују све предмете у творевини.

У светим чиновима Цркве који укључују воду као и у богословским учењима која њих одражавају, дело Божјег стварања бива поновљено и продужено, “Дух Божји се још једном подиже над површином вода” (1 Мој 1, 2) и народ Божји ужива у чину есхатолошког обећања Божјег у Откровењу: “Ја ћу жедноме дати из извора воде живе забадава... и бићу му Бог, и он ће бити мој син” (Отк 21, 6–7).

А шта је са морем? Оно што званична црквена литургија није предвидела у сагласности са древном јеврејском традицијом која је била окружена копном, учинили су људи са острва и обала, кроз њихову познату оданост и побожност: они зарањају Крст Господњи у море на дан празника Светог Богојављења, дана “Светала”, као подражавање крштења Господњег, као благослов вода и мора.

Ово испуњава реч светог химнографа: “Данас је природа вода учињена светом” (химна на празник Богојављења) и благослов Богојављења се догађа:

Земља и небо учествују у радости света:
и свет бива испуњен милошћу.

ЗАЈЕДНИЦА ИСТИНЕ У ЕСТЕТСКОЈ СИНТЕЗИ

Не би погрешно онај ко би душу апостола Павла назвао лугом добродетељи и рајем духовним,¹ каже Свети Јован Златоуст. Лугом добродетељи и рајем духовним можемо назвати душе наших Светитеља – Светога Симеона и Светога Саве. Свака света јеванђелска врлина процвјетала је из њихових душа. У Похвали Светоме Симеону и Светоме Сави* Теодосије о томе славослови. Он каже да се “њима душа која им тежи умно наслађује и као тело храном речју окрепљена бива”.

Сазнање да је Похвала Светоме Симеону и Светоме Сави “једини текст који у српској средњовјековној књижевности потврђује постојање овога жанра у њеном пуном обиму и, узорито следи настављаче грчког енкомiona у Византији”,² – навлачи потребу да се потпуније сагледају естетске релације; одреде и опишу оне вриједности које уводе у ток мисли истинског хришћанства.

Трочлана основа овога дјела – увод, одвојено славословље о Светоме Симеону а затим о Светоме Сави, и на крају прослављање обојице светитеља, – везује естетска искуства читалаца за духовност дјела различитог жанра и контекста. У Уводу Теодосије полази од духовне трпезе, кроз коју се стиче благодат и усавршава живот по јеванђелским светим врлинама. То је позив

1 Свети Јован Златоуст, Слава Господу за све, превод, Библиотека “Образ светачки”, Београд 1998, стр. 200.

* Теодосије, Службе канони и Похвала, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига пета, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 1988.

2 Биљана Јовановић-Стипчевић, Коментари уз Похвала Светоме Симеону и Светоме Сави, нав. дело, стр. 321.

на свети живот по узору на све Божије угоднике; ту се пројављује христочежњивост, откривају христолике мисли да се у Цркви све сједињује благодаћу Светога Духа. Спомен овим Светим Оцима, “обасјан”, “просветљен”, и “сваке награде Божије и радости достојан” – испуњава “анђелском храном” сваког њиховог миљеника, каже Теодосије.

У Увод су уткане и неке мисли из Давидових Псалама, мисли којима се откривају духовна виђења. Давид, “окусивши сласт божанских речи, задивљен њима, рече Богу: ’Како су слатке језику мојему ријечи твоје, слађе од меда устима мојима! Од заповијести твојих постадох разуман; тога ради мрзим на сваки пут лажни’” (Пс 119, 103–104). Таквим мислима пуни се ризница срца непроцјењивим благом; узноси “мислени, душевни поглед према првообразној, несазданој Красоти, према првом нествореном ипостасном Уму, према првој Доброти и Красоти, према ипостасној Премудрости, бесконачној Благости која све сазда само добротом својом”.³ Ту су виђења о људима који своја задовољства налазе у плотској трпези, па се у својој ситости одвајају од Бога. С друге стране су људи који једу са духовне трпезе, “хљеба анђелског једу” (Пс 78, 25), па неки таквом духовном “насладом засићени и поучени, много пута храну заборавише да поједу”, а други су се “задовољавали плодовима дрвећа и растућим биљем, и са такве трпезе чак слађе узимали”, славослови Теодосије.

Христове ријечи – “не живи човјек о самом хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божијих” (Мт 4, 4), поетски уплетене у Увод ове Похвале, откривају сазнања да је хришћански живот непрестани подвиг испуњен љубављу према Богу.

А реч Божија је све што је о Богу казано, и свим што је о Богу речено душа је задивљена и скрушена. Бога помиње и бежећи од зала њему се приклања. И сећањем на речи и у срцу молитвом се поучавајући као да се Богу приближава и с њим сједињује. И уста Божија су све што се о Богу говори и поучава.
(*Похвала Св. Симеону и Св. Сави*, стр. 234)

“Човек као биће које је кадро да прима дарове од Бога има пријемчивост за дарове Божије, и кадро је да поима Бога и Ње-

³ Свети Јован Кронштатски, Господе име Ти је Љубав, превод са руског, Библиотека “Образ светачки”, Београд 1998, стр. 114.

гово Откривење”,⁴ каже Свети Нектарије Егински. Такво биће Бог “поучава и умудрује даром усавршавања”,⁵ јер Дух Свети свако Христово добро преображава у човјечије да би човјек заједничио са Богом. Теодосије, дакле, умјетничку истину заснива на вјечној истини садржаној у ријечима Божијим, коју Спаситељ у молби Оцу овако пројављује: “Посвети их истином твојом: ријеч твоја јесте истина” (Јн 17, 17).

Поред мисли о духовној трпези у Увод су уткане мисли о Цркви Божијој, гдје су се људи “сабрали као на небесима”, и “удостојили да молитве и молбе благодарности и похвале анђелски Богу приносе”. У Цркви је “све светом лепотом украшено”, и сви се “светим песмама и духовним појањем наслађују и у души веселе”. Ту се чују ријечи Исуса Христа, ријечи испуњене дубоко проживљеним вишим духовним искуством. Ево тих поука:

“Ако имате љубав к мени, заповести моје држите”; “ово је заповест моја вама: Љубите један другога”; “по том ће сви познати да сте моји ученици ако узимате љубав међу собом”; “љубите непријатеље своје, добро чините онима који на вас мрзе”; “опраштајте и опростиће вам се, дајте и даће вам се”; “благо сиромашнима духом; благо гладнима и жеднима; благо кроткима; благо милостивима.”

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 235)

Теодосије је ове поуке преузео из Јеванђеља: прве три из Јеванђеља по Јовану, слједеће двије из Јеванђеља по Луки, и задњу из Јеванђеља по Матеју. Оне осигуравају души боравиште у љубави Божијој. Кроз њих се сагледава унутрашњост бића, схватају Христове ријечи – “Царство Божије унутра је у вама” (Лк 17, 21).

У Цркви се чују благодатне ријечи о Светитељима. У њој се “читањем житија древних светитеља и изабраних мужева и поређењем са њима, уши наше слатко поучавају”, славослови Теодосије. Слушајући благодатне ријечи о даровима које су примили ови свети људи, “дивећи се њиховој великој смерности

4 Свети Нектарије Егински, О бесмртности душе, у Зборнику текстова Господ није створио смрт, превод, Библиотека “Светачки образ”, Београд 1998, стр. 106.

5 Нав. дјело, стр. 106.

и трпљењу за муке Христове, исцрпљености од поста и подвижништва у пустињи”, ми се духовно ка Богу уздижемо, преображавамо и охристовљујемо.

Послије оваквог Увода естетска пажња читалаца усмјерава се према славословљу збора Светитеља. Ту су дата естетска виђења о заједничким одличјима ових светих људи, истакнуто оно по чему “сви чланови Цркве сачињавају једну тајанствену недељиву органску целину”⁶; што “све састави у Христу” (Еф 1, 10). Ако се дубље уђе у сагледавање природе естетске пажње, онда ће се моћи открити да је она “унутрашња, то јест представља савршенство предмета”⁷ обухваћеног ауторовом свијешћу.

Теодосије естетски врло прикладно уткива неке подвиге на којима израстају врлине Светитеља. Каже да се једни од њих “изобилно чинећи добра дела Богу мученичком крвљу венаца украсише”; други “мраз и жегу дуго трпећи, болестима и постом до крви измучени, и свакодневним патњама изложени, у мукама умреше”; неки “праведношћу и вером, самилошћу и даривањем сиромаша, и свим оним што је заповеђено да се на земљи за спасење чини, Богу угодише”. Ту су и они који су све своје раздали и оставили, и богатство и царство: све презрели и кренули за Христом да стекну вјечне божанске дарове. Зато се они “удостојише, светлост посташе и приведоше Богу оне које су учењем посветили”.

Овом збору хваљених Светитеља, и Богом изабраних људи, Теодосије придружује преподобног Симеона и свеосвећеног Саву. И њих је велика љубав према Богу одвојила од пролазних земаљских ствари; напустили су царство земаљско и кренули за Христом, да постану станишта Његова. Због тога их Бог “заволе и узвелича и прослави”, казује Теодосије.

Између пјесникове структуре душе и стварности која је предмет поетског виђења постоји велика сагласност. А кроз ту сагласност пројављује се и љубав и љепота, јер “у лепом постоји један објективан квалитет али знак таквог квалитета јесте сагласност нашег виђења”.⁸

6 Архимандрит др Јустин Поповић, Догматика Православне Цркве, Књига трећа, Манастир Св. Ћелије код Ваљева, Београд 1978, стр. 669.

7 Жерар Женет, Уметничко дело, естетска релација, превод с француског, Светови, Нови Сад 1998, стр. 20.

8 Умберто Еко, Уметност и лепо у естетици средњег века, превод са италијанског, Светови, Нови Сад 1992, стр. 124.

Ту сагласност Теодосије овако естетски пројектује:

Лепо је и нама и заиста достојно њих славити и као блажене прослављати. А наша похвала није од оних које више нашем спасењу користе, јер похвала праведнима је од Господа, и венац славе и хвале, вечна радост на главама њиховим, пошто њему угодише. Због тога је, нама за поуку и као корисна, она и установљена: да садашњи нараштај пишући сачува одличја најбољих мужева којима су Богу угодили а тако и оно чиме су од Бога удостојени; да не би у дубоком заборава остале прикривене врлине изузетних, него да се што јаснијим и разумним речима оне откривају; да не остане скривена корист онима који слушају, јер се зна да ће слово о врлинама многе умилити, и као неким останом, убодом душе ранити, јасно је обновити и покренути ка житију оних који су у Богу поживели.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 237)

Теодосије истински схвата љепоту. За њега је љепота божанска сила која се пројављује кроз унутрашњост бића, јер “Бог и јесте Највиша Лепота, суделујући у Којој све постаје дивно”.⁹ Светитељи су животом по јеванђељским светим врлинама Богу угодили и Богу се удостојили. Зато ваља њихове врлине “јасним и разумним речима откривати, да не остане скривена корист онима који слушају”, поучава нас Теодосије, и приклања наш ум јеванђељским заповијестима.

“Све је лепо у личности, када је окренута Богу и све је ружно када је окренута од Бога”¹⁰, каже Павле Флоренски. И преподобни Симеон је сав окренут Богу, јер “чујемо како беше муж за којег и Давид у почетку својих књига, пре нас похваливши га, рече: ’Благо човеку који не иде на веће безбожничко, и на путу грешничком не стоји, и у друштву неваљалих људи не седи, него му је омилио закон Господњи и о закону његову мисли дан и ноћ’.” Симеон је био човјек “по снази и богатству више обдарен од Адама и Јова”, “у сваком благостању у Богу богат”, “стално чинио милостиње и много се бринуо за сиромаше и убоге”, “разборит и праведан”, “у духовној чежњи од свих истрајнији”, и – “у свему по вољи Божијој”, узвишено проговара пјесник.

⁹ Павле Флоренски, Стуб и тврђава истине, књига друга, превод, Библиотека Руски боготражитељи, Логос, Београд 1998, стр. 419.

¹⁰ Нав. дјело, стр. 419.

Иако Теодосије истиче да о свим “исправљењима” преподобног оца Симеона казује на основу читања и разумијевања житија, јер га многе године удаљавају од земаљског живота овог Божијег угодника, ипак, на основу сагласности са објављеном истином, може се закључити да се писац користио и другим изворима. Језичке конструкције и стилска средства, којим су обликовани догађаји из живота Светога Симеона, не затварају ум у границе реченог; оне воде просвјетљењу ума, прихватању и разумијевању исказане истине у Свјетлости Христовој.

Монах Теодосије је живио по јеванђељским заповијестима; ријеч заснивао на истини. Из таквог односа настало је његово плодносно дјело. Он је знао да одабере догађаје који имају истински смисао; да их естетски сагледа и поетски пројектује. Ево догађаја на којем се може сагледати спољашњи и унутрашњи живот Светога Симеона; пројављена истина у души која га је одвела у заједницу са Христом:

И како се, по достојанству узвишен, штавише самодржац, правдом и побожношћу просветли и земљу свога народа православљем ка Христу обасја, јереси изагна и цркве подиже; како, потом, смиран постаде, и царство и лепоте овоземаљске остави; од многих служен, будући светао и узвишен, у потпуној скрушености, крстоносно пусто место досеже, и странствовањем и у послу, како је то свима знано, до краја живота на њему поживе.

Каквом се топлотом мира појавио, и какавим је кајањем и умиљењем, смерношћу и љубављу, и скривеним уздасима у Богу поживео, то зна само онај који испитује утробу и срце. А ја о томе не умет да говорим, јер видим мужа чију је величину и Бог признао, и дивим се. А држим да ничим није био толико обдарен колико смерношћу, скрушеношћу срца и љубављу ка Богу.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 238)

“Бог је љубав, и који пребива у љубави, у Богу пребива и Бог у њему” (1 Јн 4, 16). Преподобни Симеон је у себи осјетио Божију љубав; Бог се њему кроз љубав показао. Отуда се појавила и његова љубав према Богу. Он “ничим није био толико обдарен колико смерношћу, скрушеношћу срца и љубављу ка Богу”, каже Теодосије. Кроз ту љубав он се кретао у сусрет

Христу, јер “хришћанска љубав човека према Богу јесте одговор на љубав Његову према нама, то је, да тако кажемо, излазак душе наше у сусрет Богу који силази према нама”.¹¹

Човјек још док је на земљи, животом по светим јеванђељским врлинама, гради себи вјечно станиште на небесима, “кућу нерукотворену”. У таквој свјетлости живота Теодосије је видео Светога Симеона. Његова надахнута констатација да уколико “не успемо да испричамо све о његовом земаљском животу – о доброчинству и штедрости према сиромасима, или о смерности пустињачког пошћења, и о умиљењу Богу – садашња нас збивања о њему извештавају”, јер његове кости “животочним миром изливају” (стр. 238).

Апостол Павле каже “нас ни смрт, ни живот, ... неће моћи одвојити од љубави Божије, која је у Христу Исусу Господу нашем” (Рм 8, 38–39). За Христом се жуди, јер “нам је Бог дао живот вјечни” у Њему (1 Јн 5, 11). А Светитељи су Божија станишта; кроз њих се пројављује пуноћа Христовог Јеванђеља. Молитвама и похвалама њима “душа гаси своју жеђ”.¹² Зато Теодосије богоугодно пита: “Зар неће и садашње земаљско прослављање преподобног оца нашег Симеона, да не говорим о оном на небу, ваше усрдне душе које Бога љубе задивити и умилиити? Зар нас неће снагом својом ка похвали и ревности уздигнути?”, и одговара: “Па како не би када нам потврђује да је својом смерношћу и љубављу за Бога толико постигао и таквим признањем од њега удостојен да миро не точи само из костију његових него и стенописана слика светог лика његовог, ...из тврдог камена и сувог креча (стр. 239).

Теодосије је на животу преподобног оца Симеона показао како боголика душа сазријева у јеванђелском добру и усходи Христу.

И да схватимо да душа која тражи Господа, налази га. И да ако неко њега ради што добро чини, неће остати скривен од његових свевидећих очију, и да постоји онај који за добра добрим узвраћа, како се то види према чудима оца нашег.

11 Јоанис Сикутрис, Платонски ерос и хришћанска љубав, са новогрчког превео јеромонах Атанасије Јевтић, Хришћанска мисао, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен 1998, стр. 69.

12 Свети праведни Јован Кронштатски, Мој живот у Христу, превод са руског, Образ светачки, Београд 1996, стр. 65.

Свети Симеон је био сасуд испуњен светим врлинама; из њега се пројављивало свако добро које је дјеловало на људе. Његовим светим моштима, које су изливале миро, долазили су и здрави и болесни. Даром Духа Светог он је сазнао како се душа храни Божијом благодати да би прешла границе видљивог свијета и ушла у свијет вјечног Добра и вјечне Љепоте. О томе Теодосије овако славослови:

Шта, дакле, ми на све то да кажемо? Која достојна уваљења да му на дар принесемо? Њега је пред анђелима на небу и пред људима на земљи Бог прославио! Хоћемо ли се и ми задивити изузетном мужу, небесном човеку и земаљском анђелу?...

Јуче је он свој хлеб поделио и примајући убоге нахранио их, а данас у Аврамова насеља примљен с њиме се весели!

Јуче је он Христа ради странствовао, а данас с њиме заједнички царујући, радује се!

Јуче је он пред нама из смерности главу приклањао, а данас његов гроб мироточиви ми целивамо клањајући се.

Јуче нас је телесно тешио, а данас у цркви духовно весели!

Јуче нам је вино љубави црпео, а данас нас миром својих светих моштију помазујући освећује!

Видите ли коликих су добара од Бога удостојени они који су њему угодили, и колика добра нама у животу и после смрти чине праведници, па тако и ова која су преподобном оцу нашем Симеону, ...

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 239–240)

Теодосије овдје описује Светог Симеона као учесника Крсног пута Христовог; он овим позива на духовне подвиге, потпуно одрицање од свијета и добровољна страдања идући за Христом. “Постоје три вида одрицања од света: прво, у коме телесно остављамо сва богатства и стицања у свету; друго, у коме остављамо пређашње навике, пороке и страсти, како душевне, тако и телесне; и треће, у коме, одвлачећи ум од свега садашњег и видљивог, сагледавамо само будуће и чезнемо за оним што је невидљиво”¹³, поучава Свети Јован Касијан Рим-

¹³ Преподобни Јован Касијан, Римљанин, Преглед духовне борбе, у дјелу Добротољубље, II том, превели са руског Хиландарски монаси, Манастир Хиландар 1998, стр. 18.

љанин. Бог је Светом Симеону дао сва три вида одрицања, и “пред анђелима на небу и пред људима на земљи прославио”, каже Теодосије. “На таквим обоженным костима и почива Црква Христова. Оне чине присну спону неба и земље, мост преко кога се живи моле за све почивше, а наши мртви за нас”.¹⁴ То је Теодосије умно сагледао; видео је “коликих су добара од Бога удостојени они који су њему угодили, и колика добра нама у животу и после смрти чине праведници”, какав је био преподобни отац Симеон.

Слово о свеосвећеном Сави, Симеоновом “сину, по телу, а оцу по Духу Светом” почиње од рођења. Сава, “иако природно, није обично рођен”, јер он “молитвом измољен Богом беше дат родитељима, и од младости као анђеол, чистотом сјајећи, јави се, те сваком лепотом улепшан и украшен беше”.

Свети Јован Златоуст о Апостолу Павлу каже да је “више него ишта друго он желео угодити Богу”¹⁵, и да је “то више волео него ишта у овом... и у оном свету”.¹⁶ Таква христочежњивост водила је и Светога Саву. И њему је најглавније било да се светим тајнама и врлинама усаврши и препороди за Христово виђење. Његово страдање и распињање Христа ради Теодосије овако описује:

И Христа ради, са свим лепотама овога света и оца који је царевао остави и васпитаник пустиње постаде; чедо послушања, изданак молчанија, грана уздржљивости, цвет пошћења, плод смерности, љубављу и милосрђем усавршен. У свакој доброти природе од Христа учитеља обогаћен, по заслуги се за учитеља удостоји; и земљу народа свог попут апостола у свој удео прими, Светом Писму је научивши, и вером просветивши, и изузетне Богу привевши.

И страдања његова, и путовања, и муке велике око оснивања пустињачких манастира, и у туђим земљама, и у земљама отачаства свога, како да је црквама украси, и вером православном просветли, да је светитељима и људима саимених Христу узакони.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 240)

14 Борис Зајцев, Павле Рак, Светогорске стазе, превод са руског, Манастир Хиландар 1997, стр. 94.

15 Свети Јован Златоуст, Беседа о Светом Апостолу Павлу, у дјелу: Беседе Светих Отаца, превео архим. др Јустин Поповић и други, Завет, Београд 1997, стр. 29.

16 Нав. дјело, стр. 29.

Теодосије, поетски надахнуто, казује како се Свети Сава пењао по љествици духовног савршенства. Ту се спомињу ови начини и ове врлине: обилазак светих мјеста, расправе са учитељима Цркве о духовним питањима, молитве и покајање, читање житија Светих Отаца и свођење у срце њихових поука. Ту су и друге свете врлине – страдање и трпљење, путовања и трагања, даривања и украшавања Цркве Христове.

На Христовим ријечима – “и који не узме крст свој и не пође за мношвом, није мене достојан” (Мт 10, 38) – Теодосије је изградио виђења о људима који земаљски живот воле, и о људима који су се одrekli свега земаљског. За “оне који земаљски живот воле и себе љубе, обилну храну и нерад величају, славе оне који добра имају”, каже да “уколико би требало да их похвалим, за слабости бих их хвалио”, и да он у томе ништа не налази. “Шта ћеш постићи ако одступиш од живота по Богу и предаш се свету, његовим радостима и телесним насладама?” – пита Свети Никодим Агиорит, и одговара: “Постаћеш богоотступник, а то је страшно бити и један тренутак, а камоли један час”.¹⁷ Овакво мишљење о људима који су се предали страстима тјелесним и радостима земаљским имао је и Теодосије. Он је добро схватио да се свака вриједност налази у Богу. Зато је потребно боголико мислити и боголико осјећати: боголико живјети и боголико дјелати. Да би човјек усходио Богу, потребно је очистити срце своје од тјелесних жеља, јер “не може подићи поглед право к Богу, док се не одрече савршено од света”¹⁸, каже Свети Исак Сирин. А Светог Саву су красиле такве врлине. Он је живот у трпљењу проводио, апостолска страдања подносио, невоље на мору и са разбојницима доживљавао, у пустињи постио и гладовао. И “све тегобе с лакоћом подневши себе даваше заборављајући прошло због онога што следи”, славослови Теодосије.

Теодосије велику пажњу поклања опису путева којима људи ходи: једни, савладани тјелесним страстима и земаљским чарима, упадају у гријех, и иду према ђаволу; други, вођени светим јеванђељским врлинама иду у сусрет Христу и сједињењу с Њим.

17 Свети Никодим Агиорит, невидљива борба, са руског превео епископ Хризостом (Војиновић), Београд – Ћелија Пиперска 1990, стр. 35.

18 Свети Исак Сирин, Одабрана места из дела, сакупила Њено царско височанство Велика кнегиња Милица Николајевна, превео с руског П. Вучковић, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1992, стр. 18.

На Савином путу спасења и вјечног живота у Христу показивали су се знаци Божије љубави, пројављени кроз моћ да чини чудесна дјела. “По свом садржају чуда су дела љубави и милосрђа, а по свом значењу она су јављања силе човечије у свету, ојачане и просветљене силом Божијом”.¹⁹ Сава је кроз Христову љубав и милосрђе примио божанску силу да твори чуда. За ту благодатну моћ одозго Теодосије достојно хвали Господа:

“Прослављам те, Господе, Боже мој, и појем име твоје, пошто си чудесна дела пре својих светитеља испунио!”

О тим знацима истините, преображавајуће и освећујуће силе, коју је стекао Свети Сава, Теодосије овако славослови:

Хвали ли ко од вас чудотворце нека и овога похвали и на његова чудесна дела погледа... Јер и он, као Исус мој речју, ослабљеног молитвом уздиже. И као негда Илија огањ, град са неба молитвом приведе, и као он Ахаву, задививши противничког цара, Угрина, од безбожништва одврати... И умрлог брата коме је погреб припреман молитвом оживе, и анђела, дотле само анђелским, монашким образом украси, рекавши да се душа у Богу врати, а затим поручивши да се поново узме.

Који тада видеше и сада слушају о заиста задивљујућем чуду, како бесплотни и небесни земног и телесног послуша. Јер комадом папира и мастила наложи оцу да из гроба, из светих моштију миро излије. И у гробу и на западу, мртав живог са истока послуша: и светло послушање умрлог оца, које је у животу ка сину за спас свој имао, онога који у гробу лежи, пре бих рекао на небесима борави, то потврђује. А велику пучину преброђујући, мору од јаких ветрова разбеснелом и валима који брод разбијају запрети Божијим именом и оружјем Крста, и слеглоше се ветрови и море и тишина би. И брод са ученицима и онима који са њим пловише од смртоносног потапања спасе се.

Чиме достојно да узвратимо твојој светости, пошто си нас од гроба у мору снагом твојих моћних молитава Богу избавио?
(*Похвала Св. Симеону и Св. Сави*, стр. 242–243)

¹⁹ Протојереј Сергеј Булгаков, О Еванђелским чудима, превод с руског, Логос, Београд 1996, стр. 43.

Сва ова чуда, која је чинио Свети Сава, Теодосије сагледава у пуноћи Христових јеванђељских ријечи – “ко вјерује у мене, дјела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити” (Јн 14, 12), стр. 243. Позивајући се на Христову љубав, Теодосије богочежњиво казује: “Зар нису она као и самог мог Христа божанске снаге, таква божанствена чуда, када је са неба од божанског не отступивши, ради мене и свих људи на земљу сишао”. Овим поетским исказом наш ум се узноси; мисли траже Бога и иду у сусрет Христу. Ту се изнад чулноопажајне творевине мисли воде созерцању и уводе у тајне духовног живота; то је позив вјечној Истини и вјечном животу, пут Богопознања, јер “ово је вјечни живот да познају тебе једнога истинитога Бога и кога си ти послао Исуса Христа (Јн 17, 3).

Одвојено славословље о Светом Сави Теодосије овако завршава:

Са овим светим и великим мужевима, преко тако великих чуда, посматрамо и схватамо мужа којег сада хвалимо – свети, веома прослављен, кажем, првосветитељ наш и равноапостолан учитељ, отац наш Сава. Са њима заједничар и велик беше, јер ничега у односу на оне који су се у пустињи уздизали, у односу на послушнике и поснике, преподобне и молчалнике не беше лишен; за и међу светитељима није апостолски заблистао.

Јер чистотом и постом, трпљењем и смерношћу, учитељством и задивљујућим чудима, молитвом и даривањем ништих, странствовањем и путовањем, и свим добрима Богу изузетно угоди. Осредње је превазилазио, усавршене достизао, и није ни у чему иза других заостајао.

Јер и он их је као и они древни светитељи, вером и молитвом у име Божије испуњавао...

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 245)

Духоносна естетика која се пројављује кроз ово славословље води крсним путем. Ту је уткан јеванђељски поглед о смислу страдања. То “показује да пут ка свеопштем преображењу води кроз највеће страдање у свету. То је и разумљиво: то окретање људске воље од света и њен повратак Богу, без кога се не може извршити свеопшти, космички преврат преображења твари, не може бити безболно”.²⁰

20 Кнез Јевгениј Трубецкој, Смисао живота, превод с руског, Логос, Београд 1997, стр. 61.

Послије овог одвојеног славословља о Светитељима Теодосије прелази на похвално казивање “онога што је обојици заједничко”. То су осјећања стечена духовним виђењем њиховог животворног крста; догађаја на хоризонталној и вертикалној линији тока живота. У те естетске пројекције Теодосије уноси сву своју душу; његово срце је пуно увјерења да је то пут кретања живота према вјечној Истини и вјечној Љепоти. Ево тих осјећања и виђења:

Али, задивљен сам, и како да их прославим не знам! А како бих и могао да достојно прослављам оне који су по Божијем провиђењу призвани; које Бог раније од свих позна и одреди да првенци у милости буду међу многим братијом нашом; и служитељи Новог Завета, Јеванђеља Сина његовог, и са њим у слави заједничари да буду. Јер, “које напред Бог позна те и одреди на службу себи”, рече апостол, “а оне које дозва оне и оправда; а које оправда оне и прослави.”

Шта, дакле, о њима да кажем када их је Бог оправдао и прославио? Јер лепо је и нама са Богом их прослављати и као достојне блажити! А ко да не блажи изабранике Божије? Оне које Бог оправдава и прославља, ко да не похвали?

Па пошто су и више него достојно у Богу поживели, ми као неискусни, не успевајући да их по заслуги похвалимо, похвалних слова нисмо желели да се дотакнемо. Ипак, уздајући се у ваше молитве, и око тога смо се потрудили! А ако се наше плетеније речи удостоји Похвале светим оцима, не мислите да је то домишљање ума мога. Него од њих самих, од страдања у Богу и од заслуга за добра дела похвале њихове ка њима приносимо.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 246)

“Позна Господ оне који су његови” (2 Тим 2, 19), каже Свети Апостол Павле. А “Ко су људи Господњи?”, пита Свети Јован Кронштатски, и одговара: “Они који не живе ради тела и крви, већ духом и умом Господњим, који се боре, са страстима и побеђују их, који се подвизавају за правду, који мисле на оно што је горе и онамо управљају очи своје; који непрестано држе у срцу своме заповести Господње и неодступно иду за њима, а падну ли због немоћи и навике, намах устају, који душе своје полагају за Господа, који су готови чак и живот положити за Њега, за правду и истину”.²¹ А такви су били Свети Симеон и Свети

21 Свети Јован Кронштатски, Господе име Ти је Љубав, превод с руског, “Образ светачки”, Београд 1998, стр. 119.

Сава. Божији позив да уђу у заједницу са Васкрслим и Бесмртним Христом јесте – спасење, обесмрћење, васкрсење, “живот вјечни у Сину његовом” (1 Јн 5, 11).

Све што су ови Светитељи чинили, сва дјела и сва чуда створили су Божијом благодаћу. Њих је Господ, кроз свете јеванђељске врлине, припремао за Царство Своје, а они су са надом ишчекивали Божију благодат; созерцавали истинску љепоту – богоуподобљење. Кроз анафоричку употребу позива “приђимо”; “приђимо”; “приђите”, пројављује се моћ доживљавања да је истина о овим светим људима спојена са пјесничком стварношћу. Они су свом душом припадали Богу; “сјеме Његово остало је у њима” (1 Јн 3, 9), расло и доносило плодове. Њихове богомисли и богоосјећања Теодосије пројављује кроз поетску насладу.

А Похвалу светима изричемо на похвалу Бога који их је укрепио, чијом помоћи су свети чудесна дела испунили и испуњавају, на Божију дарежљивост и велико удивљење његовој доброти, коју он за људе, што вољу његову чине, с љубављу гаји. На корист и уздизање онима који слушају све о светима проповедамо, да свим добрима, повестима и делима, добро у добрима умиљени, од сведоброг Бога, за све и увек, добро похваљени будемо.

Приђимо, оци и браћо, самима себи, сви који смо се благодати отаца насладили, и сада се наслађујемо, и поново ћемо се насладити!

Приђимо сви, и ублажимо свим све оне који беху, иштујемо све оне који све насштују!

Приђите, дакле, и радосно притецимо слављу, и прихватимо са љубављу!

И сви усрдно дарежљиви будимо! И нека нико од нас који прилазимо малодушну леност не испољи! Пошто ми који двоструко од отаца примамо и двоструко обогатићемо се! Њиховим молитвама, кажем, душевно и телесно обогаћени ћемо бити.

Принесимо, дакле, свако од нас према својој моћи, оно што су за очеве вољени дарови и што од нас траже! Не говорим о злату и сребру, ни о сјајном бисеру, ни о драгом камењу. Јер њих и у земаљском животу они презреше и као привидан сан одбацише, а сада са Христом на небесима будући никако на њих не помишљају; но принесимо оно што је и са-

мом Христу угодно, онима који слушају и служе испуњењу и пажњи онога који наређује и који појање, свете песме и молитве нису немарно подносили.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 246–247)

Поетски врхунац чини онај дио који почиње позивом да се “венци Похвале сплету”, и Светитељи “увенчају”, ради “признања њихове добродетељи”. Анафором “радуј се; радуј се” Теодосије казује пуноћу доживљаја – христодоживљавања, којим су обухваћени Свети Симеон и Свети Сава. Они су се животом на земљи кретали по хришћанском путу – састрадања и сараспињања Христу. На том путу јеванђељског састрадавања пратили су их доживљаји радости и весеља. То је радост страдања, доживљај какав нам откривају ријечи Светог Апостола Петра: “Радујте се што учествујете у страдањима Христовим, да бисте се и у откривењу славе његове радовали и веселили” (1 Петр 4, 13).

Прослављајући Светога Симеона, који је “плод свој, Саву, још у време земаљског живота, посленику Христу дао”, Теодосије нам даје есхатолошка виђења у којима васкрсава прошлост. Ево те поетске слике:

Радуј се, Симеоне преподобни,
премудри купче путем јеванђеља,
који си лепе бисере,
веру, наду, љубав,
с милосрђем имао,
и стога све своје ништима раздавши,
једини драгоцен и непроцењив бисер,
божаством Христа, потраживши, нашао јеси,
пропадљива непропадљивим купивши,
пролазна вечним заменивши!

Ово је поетска слика једнога живота који се одмара, радује и весели у Христу; прослављање јеванђељске мудрости која уводи у “живљење на небесима” (Фил 3, 20).

Поетско плетеније о Светоме Сави Теодосије заснива на основним хришћанским начелима – богојављења и богослужења. “Сав живот Светога Саве у овоме свету изграђен је на та два начела: његов живот је био непрекидно служење Богу, непрекидно богослужење, јер је овај свет он сматрао за величанствени храм Божији у коме се врши непрекидно богојављење. Нај-

боље се и најсавршеније служи Богу када се живи по Еванђељу Богочовека Христа. Свети Сава је свим бићем својим и мислио и осећао и делао и живео по Еванђељу Христовом”.²² Све мисли о таквом духовном животу Светога Саве пројављују се у овим стиховима:

Радуј се, Саво, оче богомудри,
равноапостолни учитељу наш,
благовесниче Јеванђеља,
проповедниче Христових божаствених светих тајни,
што као првосвештеник освећивати научи се!

Јеванђеље је било најомиљеније дјело и Светоме Сави и Светоме Симеону. Кроз Јеванђеље они су познали Христа; схватили какав живот води пуности вјечности и заједници са Христом. И они су, по узору на живот Светог Апостола Павла, “у своме тијелу допуњавали што недостаје Христовим патњама” (Кол 1, 24). Тако је Свети Симеон, “истински глас јеванђеља чувши”, крст свој на раме узео, све земаљско занемарио, и за Христовим учењем кренуо. А Свети Сава, “оцу отац”, наставник и учитељ у “младости старца” је, својим молитвама Христу, учинио мошти Светога Симеона Мироточивим.

Духовни ред који Теодосије успоставља, – Свети Сава, “оцу отац”; преподобни Симеон, “духовни син сину”, – открива величину Христове Љубави која је била у срцима ових Божијих угодника. Ту истину пјесник преводи у поетски “исказ” – “љубав ваша за Бога многе превазиђе”. Учвршћивање у Христовој Истини, Љубави и Љепоти пјесник овако прославља:

Радујте се, оци добри,
за нас истинског благочашћа корени свети,
темељи свете божанствене вере,
неразрушиво, на Христу камену непоколебљивом!

.....
Радујте се, преподобни оци,
који сте преподобношћу и истином украшени били
и Христу саимене људе своје
вером и обичајем православља,
обичајима добрим украсили

.....

22 Архимандрит др Јустин Поповић, Светосавље као филозофија живота, Манастир Ћелије, Ваљево 1993, стр. 28.

Радуйте се, богоблажени оци,
једномишљеници у Богу,
једнодушни и једноделатељни,
који у два тела исту душу носите!

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 249–250)

Божија Љубав, која је била у срцима ових светих људи, била је основ њиховог духовног усавршавања. Та Љубав према Христу укључује у себе и љубав према свим људима,²³ која се снажно пројавила и код Светог Симеона, и код Светог Саве; та Љубав је била основни закон²⁴ њиховог живота, и главни принцип који је управљао животом на путу спасења и приближавања Христу. На тој Љубави они су засновали истинити живот на који су се и други угледали у свом уздизању “ка светлости богопознања”. Ево како ту суштину живота Светитеља пјесник укључује у вјечност:

О свеблажени и љубављу неисказиви и за нас незаменљиви добри оци! Како о вама испричати можемо? Задивисте људе, устрашисте бесове, анђеле обрадовасте богодоличном смерношћу и у пустињи извршним вашим живљењем! Како и која трпљења ваша и муке да набројим? Колике вам благодарности дугујемо! Али, не успевамо према заслуги! Јер, стално вам прослављамо, у род и родштујемо, и у векове векова благодат за вас имамо. Јер пре вас у тами незнања бесмо, а са вама ка светлости богопознања уздигосмо се!

“Око Личности Спаситељеве ницале су многе заблуде које су се поступно формирале у јереси”,²⁵ каже Отац Јустин Поповић. Лажно учење, безумног Арија, александријског свештеника, које је још на Првом васељенском сабору 325. године у Никеји било осуђено, појавило се и у вријеме Немањине владавине. Али, света ревност и сила благодати помо-

23 О учењу Светих Отаца како је Спаситељ установио два вида љубави, и како љубав према Богу обухвата пуноту хришћанског живота, види у дјелу: С. М. Зарин, Аскетизм по православно-христианском ученију, Москва 1996, стр. 356.

24 О заповијести љубави као закону по коме се проводи религиозни живот, и као принцип који води спасењу и заједници са Христом, види: Н. дјело, стр. 357.

25 Догматика православне Цркве од протосинђела др Јустина, Књига друга, Богочовек и Његово дело (Христологија и сотериологија), Манастир Ћелије код Ваљева, Београд 1980, стр. 223.

гла је Светоме Симеону да такве јеретике прогна. О томе јеретичком дјеловању, “лукавога и одвратнога ђавола”, Свети Симеон је овако говорио:

И никако нисам мислио да је он у области мојој, а већ сад чујем да се лукави брзо укоренио и да хулу наноси на светог Духа и да дели недељиво божаштво, што говораше безумни Арије, пресецајући недељиво божаштво, што рекоше свети и богоносни оци: “Ко ти, Спасе, ризу раздра?”, рече: “Арије, безумни, који Тројицу пресече.” Тако и ови безумни иду за учењем његовим, и не знајући, бедници, да ће, пошто су тако веровали, сићи с њим, триклетим, на дно скровишта адових.
(Стефан Првовенчани, *Живот светог Симеона*)

Свету ревност за славу Божију и одлучност Светог Симеона и Светог Саве да се лажна учења искоријене, Теодосије саопштава кроз овакве поетске закључке:

Вама, дакле, од мрачних обмана, јереси,
ослободисмо се,
и крстећи се трисијаном светлошћу божаштва
просветлисмо се!
И уподобљени бесмо
да се синови Божији назовемо,
да будемо и зовемо се,
и Христу саимени људи изузетни,
и царско свештенство, и народ свет,
не незнабошци као некад!
Вама безбожне службе код нас уништене беху,
и противнички ђаво од нас некада хваљен,
сада, потврђеном снагом Крста,
осрамоћен и унижен и од вас сатрвен показа се!

Теодосије је у трећем дијелу ове Похвале у поетској концепцији дао слику добрих дјела, која су ови свети људи учинили на општу корист цијелога отачаства, и слику њиховог властитог живота,веденог по јеванђељским заповијестима. У првом типу слике, саткане од поетског пописа дјела, полази се од вјечних истина на којима се темељи хришћанска духовност. Ту су истакнути они моменти којим се човјек избавља од духовне смрти и вјечне осуде. Све се то складно повезује у једну цјеловиту дјелатност, на којој израста њихово апостолско дјело.

Апостолима без зазора вас називамо – апостолска дела у вама стекоше се, јер као и они Јеванђеље код нас проповедасте. Истргосте обмане као плеву, прогнасте јереси као вукове, разористе жртвенике њихове као гадости, цркве у висину као небеса уздигосте; сакуписте православљем људе као стадо, архијереје уведосте као пастире, корене грехова као трње искоренисте и лозу благоверну засадиште; јереси посекоште као храстове, и пшеницу, реч благочашћа, посејасте, пожњасте, сакуписте, и плодове сачуване Христу принесосте, и још их и сада приносите.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 254)

Слику њиховог јеванђељског живота Теодосије је испунио монашком духовношћу и строгим аскетизмом. Ту су свете врлине којим се узводи душа према вјечном и небеском: одрицање од лепоте овога свијета, бјежање од пролазне земаљске славе, одлазак у пустињу и испоснички живот. Ту су уткани моменти гдје се душа бори и са тјелесним страстима и са злим помислима. Душа очишћена сузама и молитвом, украшена љубављу и милостињом, одлази у своје вјечно станиште на небесима. Ево како о томе славослови Теодосије:

Славу царства, красоте света и лепоте видљиве као привид одбациште. Отачаство и род оставиште, своје напустиште и пустињу достигнуште, поснички у њој искушаваште се, послушањем украсиште се, смерношћу узвисисте се, странствовањем удостојисте се, сузама и молитвама украсиште се; љубављу према милосрђу многе надмашиште, милостињом и штедротама према ништима веома се обогатисте; у животу и после смрти, задивљујућим чудима узорно се прославиште!

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 254)

Теодосије је живио у Христовој истини; на тој истини он је засновао ово поетско дјело. Када умним очима сагледава духовна дјела ових Светитеља, он, сувише строг према себи, према својим способностима, осјећа да његова моћ изрецивости није на висини подвига кроз које су ови свети људи прошли, и о којима пише. Он каже: “А зашто се од мноштва многих ваших дела само ми, набрајући их, трудимо, и не можемо према значају да их похвалимо, нити успевамо да добра дела ваша, која су на све стране и код нас, славно испричамо?” Он осјећа

потребу да о овим дјелима, која су у “тајности и невидљива”, “видљива Јединоме – свевидећем”, – писано саопшти; како би се сваки узраст и сва лица, и световњаци и свештеници, и који владају и који су подређени, и посници и пустињаци, и ништи и убоги, њима наслађивали.

“Све то ја не пишем по својој вољи него по заповести Светога Духа, ради користи и исправљања душе и савести унутарњег човека, ради притешњавања и кроћења тела и ради скрушавања твога срца”²⁶, каже преподобни и богоносни отац Варсануфије. Изгледа да се оваквим заповијестима и оваквим жељама руководио у писању и Теодосије. По допуштању Духа Божијег, он је видео да у Похвалу ваља укључити истине како су ови Божији угодници “епископе научили да освећују”, “цркве украсили сакупљеним монасима”, “од неправде се уздржали”, “богате научили да дарују”, “убоге помогли”, и све друго што су чинили по вољи Божијој. Зато он позива све људе да их прославе као “прве просветитеље у Богу” и “темеље чврсте праве вере”.

Њихова кретања према Царству Небеском Теодосије је превео у овакву есхатолошку слику:

Ви се са анђелима достојно веселите,
са патријарсима и апостолима као учитељи,
са преподобнима и посницима зборујући,
јер на земљи свима једнаки
житијем и добрим делима јависте се!
И сада на небесима
у светлости, Духом Свете Тројице
са њима усељени веселите се,
али и на срцима нашим вером сте исписани.

(Похвала Св. Симеону и Св. Сави, стр. 356)

Теодосијева Похвала Св. Симеону и Св. Сави богата је и мислима и осјећањима. У њој је све подвижничко и искуствено сједињено са дубином вјере и ријечи Божије. И сам проводећи благодатни живот, Теодосије је, чиста срца и чистих мисли, дубоко проникнуо у душу ових Божијих угодника. Њихову христочежњивост он је видео у подвизима за живот вјечни. Све до-

26 Ава Варсануфије и Јован Пророк, Духовно руковођење, превели са руског: Хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 1994, стр. 30.

гађаје и чуда, кроз које су прошли ови Светитељи, сагледао је у духу Христовог и апостолског учења, и поетски обликовао. Зато ово дјело примамо као заштитник истине о оним који су “свети у свему живљењу” (1 Пет 1, 15).

У Похвали Светоме Симеону и Светоме Сави Теодосије словослови о овим Божијим угодницима, из чијих су душа процвјетале свете јеванђељске врлине. Ту се откривају мисли да је хришћански живот непрестани подвиг испуњен Божијом љубављу. Велика љубав према Богу одвојила је Светога Симеона и Светога Саву од пролазних земаљских ствари; напустили су царство земаљско и кренули за Христом, да постану Његово станиште.

Кроз поетска виђења ових подвига откривају се виши облици лепоте; као божанске силе која се пројављује кроз унутрашњост бића. Ту се открива јеванђељски поглед о смислу страдања. Све што су ови Светитељи чинили, сва дјела и сва чуда створили су Божијом благодаћу. Њих је Господ припремао за Царство Своје, а они су са надом ишчекивали спасење.

Духоносна естетика уткана у овој Похвали води крстоносним путем; она има велику моћ духовног преображавања и узвођења душе према вјечном Добру и вјечној Љепоти.

ТЕОЛОГИЈА ОСЛОБОЂЕЊА И ТРЖИШТЕ

КОРЕНИ ТЕОЛОГИЈЕ ОСЛОБОЂЕЊА И ДЕФИНИЦИЈА

Тешко је тачно одредити почетке теологије ослобођења. Савремена политичка доктрина Римокатоличке цркве сматра да корене треба тражити у времену пре Другог ватиканског концила. Домовина те нове теолошке мисли и праксе јесте Трећи свет, посебно државе Латинске Америке. За те државе карактеристичан је снажан сукоб између сиромашних и богатих, између тих држава и моћног суседа САД.

У државама Латинске Америке живи скоро половина свих римокатолика, а бразилска бискупска конференција је најбројнија на свету. Становништво Латинске Америке чине 60% млади, који су у 90% случајева и сиромашни.

Како званична савремена политичка доктрина РКЦ није давала решења за Латиноамеричке проблеме, а папа и Римска курија нису ништа предузимали на заштити сиромашних, настала је *алтернативна* званичној доктрини – теологија ослобођења. Име *теологија ослобођења* добила је по знаменитој истоименој студији Густава Гутиреза.

Само име и реалност теологије ослобођења заживело је у Перуу априла 1968. године, неколико месеци пре чувене бискупске латиноамеричке конференције 1968. године у Меделину. Теологија ослобођења “јесте борба за изградњу праведнијег и братскијег друштва у којем би људи могли достојанствено живети и изграђивати властиту судбину.”¹ Теологија ослобођења,

¹ Gustavo Gutierrez, *Teologija oslobođenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989. str. X.

дакле, садржи у себи изграђено учење о свим аспектима људског живота и организације друштва и државе и као таква има све потребне елементе (алтернативне) политичке доктрине. Дакле, теологија ослобођења развила је аутохтоно схватање о тржишту, организовању државе, решавању еколошке проблематике, социјалних питања итд.² Теологија ослобођења утемељује своју доктрину на *Свештом њисму и искуствима људи* (који се залажу за процес ослобођења у Латинској Америци) и *марксизму*. То је теолошко промишљање које настаје из искуства заједничке тежње да се оконча садашње неправедно стање, а изгради другачије, слободније, хуманије друштво и држава.³ Ради тога теологија ослобођења истиче да њихов Бог (Христос) и Бог богатих угњетача очигледно није исти. Ова спознаја нашла је свој уметнички израз у књижевности Хозе Мариа Аргуедиса, популарног писца Латинске Америке од кога преносимо карактеристичан дијалог:

- Па добро, дубова главо! Не присиљавам те. Та грбавица има нешто у себи. Нешто необично, нешто неугодно.

- То је Бог, мали оче. Она је трпила служећи господи. *Бог ђосџоде није исџи*. Он задаје безнадна трпљења.”⁴

Теологија ослобођења, иако “нов корак” у теологији жели да настави континуитет политичке доктрине Римокатоличке цркве, при чему сматра да постоји “еволуција теологије и доктрине”. Теологија ослобођења је аутохтони покрет Трећег света који се јавља као одговор на његове кључне неуравнотежености и противуречности; *џокреџи* који синтезом хришћанства и дијалектичког марксизма тражи изградњу новог друштва.⁵ То је

2 L. Boff: Von der Wurde Erde, *Okologie-politik-Mystik*, Duseldorf, 1994. str.23. Upor. Enrique Dussel, Trg iz etičnoga zornega kota teologije osvoboditve, *Znamenje*, Petrovče, št. 5–6, 1997. str. 17 i dalje. L. Boff, Teologija osvoboditve in ekologia: alternativa, nasprotje ali doplnitev, *Znamenje*, Petrovče, 1–2/96. str. 53–63.

3 G. Gutierrez: nav. delo, str. IX.

4 Hose Maria Arguedes, prema G. Gutierrez, nav. delo, str. IX.

5 Peter Hebblethwaite, *Pape John XXIII. Sheped of the Modern World*, Garden City, New York, Doubleday, 1985. p. 448–499.; Gulio Girardi: Nemogućnost komunikacije i antagonizam između dvaju projekata “oslobodenja”, *Kulturni radnik*, Zagreb, br. 3, 1990. str. 89. Исти став елаборирао је и у познатој књизи *Kršćanska vjera i historijski materijalizam*, Stvarnost, Zagreb, (без год., издања), стр. 11. и даље.

теологија – истиче И. Маштруко – која у основи прихвата Марксову анализу праксе и стања у друштву, теологија која уздиже из сиромаштва и понижења у којем већина Латиноамериканаца живи.⁶ *Теолози ослобођења, дакле, полазе од чињенице да је данашње друштво подељено на њлачије и њојлачене.*⁷ Хуго Асман, Густав Гутирез и Хуан Луис Сегундо најистакнутији су протагонисти теологије ослобођења која започиње питањем: *ијта могу Еванђеље и Библија да значе свейу у којем влада глад, нејисменост и њојиичка рејресија?*

Одговор се даје преко тврдње да хришћански документи, у савременим условима, за римокатолике представљају њозив на сарадњу у рушењу нејраведних закона и инстиџуционализованог нереда. Римокатолици морају бити свесни да због такве своје делатности могу бити поново “протерани у пустињу” (из друштва) из које ће некада, у далекој историји Цркве, пронаћи излаз.

Везујући се на Христову личност, теолози ослобођења покушавају да дају и одговор на питања: ко је Исус Христос данас у Латинској Америци; како схватити Христа; како се данас схвата и делује Христова моћ? Одговори су, наравно, различити, а једну од могућих типологија виђења Христа даје Џорџ Касалис:

- Христос у Латинској Америци као “поражени” Христос, пасиван и понижен;
- “Небески монарх” Христос, свемоћни Пантократор – асимилиран с конквистадорима;
- приватни субјективни Христос, и
- могућни револуционарни Христос.⁸

6 Ivica Maštruko: Teologija oslobođenja Leonarda Boffa, predgovor za knjigu L. Boffa, *Crkva, karizma i vlast*, Stvarnost, Zagreb, str. 9.

7 Isto, str. 12; Теолози ослобођења налазе чврсто упориште у *Свейом њисму, Еџијатској књизи мрјвих и марксизму*. Код Матеја (25. 35,6) хијерархија решавања проблема сиромашних има следећи редослед: решавање глади, жеђи, становања, одела, неге болесника и посете затвореницима. Код Исаије (58,7) редослед је нешто измењен: елиминација глади, решавање проблема стана, те одела. *Еџијатска књига мрјвих и Енџелс* сагласно заступају следећи редослед: елиминација глади, жеђи, решавање питања одела и, на крају, становања. Болесници и затвореници немају приоритет. Види, Enrique Dussel: *Trg iz etičnoga vidika teologije osvoboditve*, str. 17.

8 Ivica Maštruko, *Katoličanstvo i politika*, Cekade, Zagreb, 1988. str. 85–86.

Иако, дакле, теологија ослобођења има корене у неподношљивој стварности становништва Трећег света, форму и институционални облик задобила је тек када је иза теорије и недефинисаних групација стала Латиноамеричка бискупска конференција (ЦЕЛАМ) одржана у Меделину (Колумбија) 1968. године. На Конференцији је, између осталог, речено: “Очигледно је да Латинска Америка живи под знамењем преокрета и развоја; преокрета који је поред тога што се одвија великом брзином, стигао дотаћи и утицати и на све људске делатности, од економске до верске. То је знак да се налазимо на прагу нове епохе историје Латинске Америке. Чини се да је то време ревновања ка потпуној еманципацији, време личне зрелости и историјске заједнице”.⁹

Зашто је наведени цитат одраз радикалне промене понашања бискупа Латинске Америке?

До 1968. године бискупска конференција Латинске Америке била је на страни колонизатора и власти. Црква је живела у некаквом гету. Рођена у доба противреформације сва се усмерила ка одбрани вере. Тај положај учвршћиван је захваљујући либералним и антиклерикалним снагама прошлог века. То је навело Цркву да ослонац тражи у постојећој власти и економским јаким групама како би се супротставила евентуалним непријатељима и осигурала оно што сматра несметаним проповедањем Јеванђеља.¹⁰ Дакле, Црква која је до 1968. године била директно повезана са постојећим поретком, почиње сада на другачији начин да се поставља према пљачки, тлачењу и отуђењу у Латинској Америци.¹¹ Т. Сандерс пише: “Римокатоличка црква у Латинској Америци дуго је временски била критикована због подршке одржавању анахроничног друштвеног система и економске неразвијености... Уз све то данас нема институције која би се тако брзо мењала као Католичка црква.”¹²

9 G. Gutierrez, nav. delo, str. XIV.

10 A. Koplring, *Katolische Theologie gestern und heute*, Bremen, 1964. s. 216.

11 G. Gutierrez, nav. delo, str. 141.

12 Thomas G. Sanders, *The Church in Latin America: Foreign Affairs*, New York, 1 (1970), 285. према, G. Gutierrez: нав. дело, стр. 142.; док се званична друштвена доктрина Римокатоличке цркве заснивала на службеним ставовима Цркве, посебно папа, дотле је сматра Матиас Моринг-Хесе – теологија ослобођења градила своју доктрину на “хришћанском искуству” у теолошкој рефлексiji и учењу Цркве. Matthias Mohrin-Hesse, *Socialni nauk teologije osvoboditve, Znamenje*, Maribor, 1, 1990. str. 9–10.

Може се, дакле, рећи да је Латиноамеричка бискупска конференција (ЦЕЛАМ) заиста одиграла *иресудну* улогу у развоју теологије ослобођења. *Сасијанци* бискупа и потоња *саошшијења* била су *извор* за теолошке радове који су касније добили име теологија ослобођења.

Садржај теологије ослобођења

Теологија ослобођења у Латинској Америци дочекана је са радошћу. Вера је добила нови замах.¹³ Истовремено, теологија ослобођења допринела је приближавању интелигенције Цркви. Када се зна да је латиноамеричка интелигенција традиционално била неповерљива према Римокатоличкој цркви, чак и непријатељски настројена, онда се може схватити значај теологије ослобођења¹⁴ за Латинску Америку. Ангажман латиноамеричких интелектуалаца, а потом и Афричких и Азијских у теологији ослобођења допринели су да се *први њуџ*, после многих векова свог постојања створи неевропска теологија.¹⁵

Теологија ослобођења је за свој предмет истраживања и акције одабрала:

- сиромаштво (беду)
- расизам
- положај националних и културних мањина
- маргинализацију Трећег света
- Библијски однос према сиромаштву
- положај жена у Трећем свету
- дијалог између различитих теологија.

Теологија ослобођења допринела је и обнављању употребе одређених појмова која су била карактеристична за антиколонијалну револуцију: “обесправљени народи”, “експлоатисане друштвене класе”, “презрене расе”, “маргинализоване културе”...

13 G. Gutierrez, *Pijmo s vlastitog izvora*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989. str. 91. Upor. Ema Vesley: Crkva u Latinskoj Americi, *Obnovljeni život*, Zagreb, br. 5, 1979. str. 406.

14 Ema Vesley, Teologija oslobođenja /Postanak, razvoj dvojbe/, *Obnovljeni život*, Zagreb, br. 1, 1986. str. 27–29; Nikola Bulat, Teologija oslobođenja i Kristovo otkupljenje, *Crkva u svijetu*, Split, br. 1, 1984. str. 338.

15 Vidi, Marijan Valković, Spasenje i oslobođenje, *Bogoslovska smotra*, Zagreb, br. 4, 1982. str. 201.

Ослобођење је саставни део Старог и Новог завета. *Свешто писмо* говори, пре свега, о моралном ослобађању човека, тј. ослобађању од греха. Међутим, теологија ослобођења заговара *ослобађање од сиромаштва*. У суштини, сиромаштво значи смрт: недостатак хране и дома, немогућност одговарајућег задовољавања хигијенских и здравствених те образовних потреба, експлоатација радника, стална незапосленост, непоштовање људских права и угрожавање личних слобода... јесте предмет “ослобађања” за теологију ослобођења. *Сиромаштво је сјање које разара народе, породице и личности*. Бискупска конференција у Меделину назвала је ово сиромаштво “институционализованим насиљем”.¹⁶

Према теологији ослобођења сиромаштво има три модалитета:

- стварно сиромаштво као зло које Бог не жели
- духовно сиромаштво, у смислу спремности прихватања Божје воље, и
- солидарност усмерена против услова која производе патњу.

Латиноамеричка црква определила се за сиромашне сматрајући да “сиромашни завређују првенство не стога што су морално или религиозно бољи од других, него због тога што је Бог у чијим је очима ‘последњи први’. Та тврдња се коси с нашим уским схватањем правде; управо нас, дакле, то присуство подсећа да Божји путеви нису наши путеви.”¹⁷

Истицање чињенице да се у Латинској Америци догађа потчињеност, неправда, сиромаштво експлоатација итд. нужно доводи до говора о ослобођењу. Појам ослобођења свесно је изабран као алтернатива појму развој!

Међу групама и личностима који сачињавају покрет ослобођења, социјалисти превладају и представљају најважнију групу.¹⁸ Социјалисти су успели да убеди теологе и друге у покрету да се ослобођење не може постићи апелима него друштвеним превратом – *друштвеном револуцијом*. “Најдража тема римокатоличких теолога Латинске Америке је *ослобођење*. То је схватљиво и разумљиво јер Латинска Америка у целини још увек пати

¹⁶ G. Gutierrez, nav. delo, str. XX.

¹⁷ Isto, str. 100.

¹⁸ Ivica Maštruko, *Kršćanstvo i politika*, Cekade, Zagreb, 1988. str. 84–85.

од базичне ситуације економског колонијализма. Теологија ослобођења заснована је на социјалном искуству у којем колонизовани народ осећа да се мора ослободити од империјалистичких спољашњих снага и да се мора, истовремено, ослободити од домаће економске олигархије”.¹⁹

Термин *ослобођење* у теологији означава две ствари:

- емпиријски социолошку и историјску чињеницу еманципације одређених друштвених група, и
- теолошку категорију која се односи на дело Христа и која реализује и актуелизује традиционалну хришћанску мисао о спасењу и ослобођењу потчињеног народа.

Ослобођење није схваћено само политички, него и есхатолошки, а које у повратном смислу обухвата све димензије људског понашања “на овом свету”. Да би димензија *ослобођења* била наглашенија теолози ослобођења искористили су методе анализе друштва, а посебно марксизам.²⁰ То је теологију ослобођења довело да, супротно од традиционалне политичке доктрине Римокатоличке цркве, закључи да је извор зла, сиромаштва у неправедним друштвеним структурама, а не у индивидуалном греху, грешном животу или колективном људском греху који одувек и заувек прати човека.²¹

Представници теологије ослобођења

Главни протагонисти теологије ослобођења су врло образовани људи, теолози и лаици.

Густав Гутирез (1928, Лима), Перуанац. Један од првих и најважнијих заговорника теологије ослобођења. Студирао је у Лувану (Белгија) и Лиону (Француска). Сада је професор теологије и друштвених наука на Римокатоличком универзитету у Лими. Вођа је пастирско-теолошких течаја, иницијатор стварања црквених заједница и сарадник у жупама. Најважнија дела: *Теологија ослобођења* (1971), *Историјска моћ сиромашних* (1979), *Бољ животи* (1982), *Пити с власитијој извора* (1983).

¹⁹ Isto.

²⁰ Siniša Zrinšek, O jednom pokušaju teološke elaboracije problema oslobođenja u suvremenom svijetu, *Kulturni radnik*, Zagreb, br. 3, 1990. str. 65.

²¹ Isto, str. 70.

Леонардо Боф (1938, Конкордиа), Бразилац. Професор системске теологије на Римокатоличком универзитету у Петрополису (Бразил). Уредник ревије *Revista eclesiastica brasileira* и директор издавачке куће *Vozes*. Дела: *Исус Христос – ослободилац, Црква у настанку, Црква – харизма – моћ*.

Клодивос Боф (194, Конкордиа), Бразилац, Леонардов брат. Професор на Римокатоличком институту у Петрополису (Бразил).

Енрико Дусел (рођен је у Аргентини, Мендоза, 1943. године), лаик, историчар. Доктор је филозофије (докторирао је у Мадриду) и историје (докторирао на Сорбони). Магистар је теологије и почасни доктор теологије. Сада је професор црквене историје, теологије и етике на Универзитету у мексичком главном граду и историје теологије на Теолошком институту. Један је од оснивача екуменског удружења теолога трећег света (EATWOT). Између осталог објавио је: *Историја и теологија ослобођења; Историја цркве у Латинској Америци; Власи и ослобођење; Положај, центри и теме латиноамеричке теологије ослобођења; Филозофија ослобођења; Етика заједнице, Ослобођење кроз историју; Пророчанства и кристика, Историја пројекта теологије ослобођења у Латинској Америци*.

Јон Собрино (1938, Билбао) Шпанац, језуита. Професор теологије и филозофије на Универзитету у Сан Салвадору. Дела: *Христологија Латинске Америке* (1976), *Настанак и праве Цркве* (1981).

Пабло Рихард (1939), Чилеанац, завршио студије библијске теологије (Рим) и социологије (Сорбона, Париз). Професор на Универзитету Сан Хозе у Костарики. Дело: *Хришћанство пред изазовом теологије ослобођења*.

Хосе Миџуел Бонино (1924, Санта Фе), Аргентинац, евангелиста, методиста, пастор. Посматрач на Другом ватиканском концилу. Дело: *Стварање теологије у револуционарним околностима* (1977).

Фернандо Касиљо (1943, Сантијаго) Чилеанац, професор на Римокатоличком универзитету и Чилеу. Дело: *Пишање и праксе у теологији ослобођења* (1976).

Хуџо Асман (1933), Бразилац. Студирао је у Риму, сада је секретар за проучавање “Цркве и друштва у Латинској Америци”, у Сантјагу и Чилеу. Дела: *Поробљавање, ослобађање* (1971), *Поробљен народ – господар историје* (1972).

О теологији ослобођења писали су још Сегундо Галилеа, Херман Парада, Серги Силва и други.²²

Тржиште са етичког аспекта теологије ослобођења

Уочљиво је да баш прве књиге етничких закона човечанства поред економских садрже и критичке подстицаје. Реформа закона (Закон 27) краља Урунимгина (2352–2343. године пре Христа) из Лагаша садржи, на пример, следећи етичко-економски део:

“Отписао је и опростио дугове задуженим породицама (...), које су живеле као дужници. Нинтрику је свечано обећао да сиротињу и удовице никада неће предати тиранину.”

Етичко-економске критеријуме налазимо, такође, и у великој египатској “Књизи мртвих” из времена града Мемфиса пре 5000 година:

“Нисам проузроковао беду (...). Ништа нисам поставио на вагу (да би криво мерио – З.М.), увек сам давао више на меру (...). Нисам зајазивао воде. (...) Нисам крао храну..., давао сам хлеба гладнима... воду жеднима, одело голима, чамац онеме ко није имао ни један.” Закључићемо да ови врло критични критеријуми још су и данас важећи у критичкој валоризацији привреде. Због тога већ сада упозоравамо да на шест степени моралног понашања (моралне савести) које анализира Л. Колберг можемо придодати даљних шест степени “етичко-критичке” савести.*

Како, дакле, настаје етичко теолошка теорија модерног тржишта?

Модерне економске науке, које су у суштинским питањима формиране током XVIII века, имале су своје корене у етици и настале су као теолошко решење неке апорије. Како је већ познато, из пете књиге Никоманове етике о правди, настали су средњовековни и ренесансни коментари *De jure et justitia*, а из њих су настале модерне привредне науке. *Праведност* је у њима *врлина нагонског карактера* (Латини би рекли *appetitus*). У том смислу се показује модерна предкантовска етика као материјална етика потреба и врлине. На другој страни није за чуђење што Аристотел каже “ципела се носи (употребна вредност) или

22 *Navodilo o teologiji osvoboditve*, Cerkveni dokumenti, Ljubljana, 24, 1984. str. 6–7.

* Видети фусноту бр. 7.

се употребљава за размену (he metabletike). Новац претпоставља егзистенцију “тржишта”. То је традиционални “простор” где се обавља размена производа људског рада, којег у историји налазимо већ врло рано, пошто су већ племена у палеолиту размењивала своје производе. Иако је “тржиште” било у свим предмодерним етикама признато као друштвени и привредни “простор”. “Новац” је, као формални посреднички инструмент, непрестано предмет оптуживања, пре свега, због грабежљивог гомилања, а потом и због позајмљивања са каматом.

Насупрот хиљадугодишњој традицији *настаје модерна “теорија тржишта” као решавање етичко теолошког расправе у просветитељској презбитеријанској Шкојској са калвинистичком традицијом*. У приповетки о пчелама (Fable of the Bees, 1705) Bernard Mandeville цинично и са мало поверења изазива хијенско-моралистичко понашање “грађанских трговачких удружења” указујући им на њихове “успехе”, откривајући која “приватна оптерећења” (попут егоизма и властитих интереса новонастајуће буржоазије) могу утицати на јавно благостање (благостање државе, одстрањивање сиромаштва итд.) На овај начин формулисане апорије нису могле бити прихваћене нити од традиционално усмерених хришћанских теолога морала нити моралне свести квази-феудалног друштва.

Ову апорију коначно је решио Адам Смит, иако је имао мноштво претходника, пошто је све што пише у свом делу “Теорија етичког осећања” (The Theory of Moral Sentiments) било казано раније. Полазећи од научног идеала, у Њутновом смислу речи, *могуће је целокупно подручје људског понашања којега одређују страси и осећања (sentiments), пројумачи са ненаменским механизмима који одређују друштво, слично као што природу одређују природни закони*. Пошто хришћани једноставно не могу да прихвате Mandevilleов цинизам, закључује Смит, (као истински социјално-научни проналазак) да је тржиште “простор” (сличан лабораторији) *где се нужно, и за индивидуалну свест неопажено обавља сјектacularна промена* (за коју се није одлучио појединац, због чега није наменска, пошто значи апсолутну гаранцију реда, регуларности и легалности, настајући, на тај начин, као “ефекат”): властити интерес – који више није могуће сматрати за бреме егоизма – сваког појединца који се на неорганизован, хаотичан начин бори за своје интересе. Све ово има за последицу јавно добро (јавна добра дела), односно љубав

према ближњему и то на основу Божје интервенције, која све води, на основу своје предострожности, и која све види попут сата (Њутнова машина у рукама Божјег часовничара). Помирење изледа овако: “властити интерес – заједничко добро, егоизам – љубав према ближњем. Пут ка економији као науци био је отворен”.

На крају крајева *ради се о теологији која уједињује сувројно-сти*: “Божја рука” је она која у своме провиђењу из хаоса, ирационалног нереда (приватног, егоистичног интереса) нужно отвара и ненаменски рационални ред (тржиште, “простор” универзалности): Ако, потом, сваки појединац гледа да улаже свој капитал само толико колико је могуће, на корист домаће привредне активности, онда се сваки појединац нужно залаже да годишњи национални доходак буде толико велики колико је и могуће. Чињенички оно, по правилу, подстиче несвесно, опште благостање не знајући, при томе, какав је његов властити допринос. *У томе и у многим другим примерима води га невидљива рука, подстиче га да оствари циљ који, заправо, не жели да оствари.*

У првој фази Смит се вртео око привредне “нужности” пред економско-теолошком позадином Божје интервенције. *Сада Смит долази до етичко-теолошког закључка*: “Није за државу увек најгора варијанта ако појединац не тежи увек, свесно наведеним циљевима, јер управо тиме што следи властите интересе много чешће подстиче друштвено него да то ради свесно (...) Државник који би желео да приватницима пропише на који начин да инвестирају свој капитал тиме би непотребно натоварио себи не само тешко, него и некорисно бремене.”

Овде се јасно уочава зацртани модел тржишне привреде и “немогућности” политичког покушаја регулисања тржишта. Према овој теорији “закон тржишта” тражи, као онтолошки нужну реалност, да се тржиште, које потиче из својих властитих ненаменских структура, саморегулише (данас би говорило о кибернетском систему) и побољша у етичком и теолошком смислу. Интервенисати у овом савршеном и врло компликованом “сатном механизму” јесте дрскост (само “Божја рука” савршени “часовничар” сме да интервенише када је у питању тржиште). Понизност је врлина када се понашамо у духу захтева тржишта. У духу овог аспекта је Хјумова (Hume) рана формулација о такозваном “натуралистичком погрешном закључку”: феудално и морално “нека буде” заменило је ефикасније “бити” тржишта. Ин-

терес је усмерен ка 'бити' (властити и интерес тржишта). "Нека буде" није опипљиво и (као чиста етика добронамерности) није више нужна. "Бити", заправо, има своју властиту етику.

Функционална етика тржишта

У најрадикалнијој традицији савремене грађанске економије налазимо *Фридриха ван Хајека* (Friedric van Hayek) из Аустријске школе за националну економију. Код њега је Смит доживео радикалну модификацију. Прво, док је Смит критичан према феудализму и меркантилизму, дотле Хајек, као конзервативни економиста, одбацује "конструктивистички рационализам" о држави благостања какву заговарају социјалне демократије, односно Кејнз (Keynes) и совјетске планине привреде. Друго, тржиште које према Смиту води "Божја рука" према Хајеку је услов онтолошке шансе која треба да посредује одговарајуће знање о томе шта је потребно тржишту. С обзиром на неспособност човека тржиште посредује као механизам потпуног слободног такмичења, без монпола (апсолутни услови), одговарајуће знање о ценама.

Економија већ дуго указује на неопходност "поделе посла" док много мање инсистира на питању испарчаности знања. Парцијално људско знање је на основу обрачуна цена у чисто формалном "тржишном систему" привилеговано подручје "све-могуће рационалности". "Тржишни ред" је природан, спонтан, ненаменски и не захтева интервенције у њега. Тржишни систем, ипак, захтева да постоји неки основ. *Тај основ или темељ јесте важећи морални поредак који поставља норме и институције на основу којих се одвија механизам тржишта. А основне норме су: поштовање приватне својине, признавање стварне слободе свих учесника, обавезно испуњавање закључених уговора, искреност приликом коришћења такмичарских правила, дисциплина штедње итд.*

Ако желимо да разумемо нашу цивилизацију, истиче Хајек, морамо бити свесни да постојећи поредак није настао из једног предлога или из људских намера, већ спонтано: развио се из нехотимичног испуњавања одређених традиција и даље пренесених начина моралног понашања. На тај начин људи су спонтано следили настале моралне традиције које се по свом основу такмичарског значаја, а које имају за циљ придобијање већег нивоа знања и благостања него што би то било могуће стећи и употребити га у централно вођеној привреди.

Индивидуални морал појединца у њом "проширеном поретку" не постоји. Хајек, због тога, предлаже да се историја постојећег моралног поретка садашњег грађанског тржишта реконструише као продукт природне хиљадугодишње еволуције. На парадоксалан начин заснива важећи морал са аргументом да "је човечанство преживело". Суочавање тржишног поретка социјализма није ништа друго него питање преживљавања. А следећи социјалистичку представу о моралу значило би уништи велики део данашњег човечанства, а већину осталог дела преуступити сиромаштву.

Могућности и изводљивост тржишног система слободне конкуренције Хајек потврђује чињеницом да су припадници садашње цивилизације преживели. Живот је суштински садржај аргумента. На тај начин "постојећи грађански морал" у екстремном, традиционалном и конзервативном смислу за Хајнека није маргинални израз који жели да оправда тржиште, већ *најнатуралистичка онтологија која обезбеђује тржишту и конкуренцији нормативни, ненаменски етички оквир и којега није дозвољено критикувати*. Ради се о конзервативном концепту "традиције" којег у истом облику налазимо код Карла Попера. Заправо, *при томе се ради о метафизици*: полазиште је постојећи грађански морал и формално преегзистенцијално тржиште. После дедукције набројане су нормативне претпоставке које се увек захтевају а приори: дефинисане су као основне норме (оне које су изведене из тржишта, као што смо видели). Полазећи од тих норми утемељићемо тржиште на онтолошко-етички и историјско-еволутивни начин. Ово означавамо као "функционалну етику" (која, исто тако, прекрива своју функционалну теологију са својом функционалном "социјалном доктрином" у функционалној форми Цркве).

Функционална етика, дакле, произилази из:

- функционалне социјалне науке (у свом екстремном примеру из конзервативне неолибералне економије, у којој "логика тоталног тржишта" обезбеђује најефикасније преживљавање човечанства из самог себе, и
- из реално постојећег екстремно-капиталистичког система.

Теолошка критика тржишта

Како да се понаша критичка теологија, односно теологија ослобођења, пита се Дусел, код ових формулација и захтева за

научношћу, објективношћу, неизоставношћу и привредном усмереношћу? Пре свега, мора се држати критеријума критичности који је негативан и материјалан. У том смислу говори и Хорхајмер када пише: Оно што традиционална теорија (потребно је читати неолиберална економија – З.М.) сме да без оклевања прихвати као реално то је њена позитивна улога у функционалистичком друштву постављајући критичко мишљење под знак питања. Циљ који жели постићи јесте разумно стање, а које се заснива у садашњој невољи. Теорија, која то замишља, није у служби већ постојеће реалности.

Такође и Херман Коен (Herman Cohen), оснивач марбуршке школе и верујући Јеврејин, упозорава: пророци нису били филозофи, били су политичари. Сиромаштво им је било симбол људске патње. Тако је њихов Бог постао Бог сиромашних.

Сиромаштво открива карактеристични болесни лик државе. Није дуго прошло од како смо прочитали у једном мексичком дневном листу следеће: “Најстарији од најстаријих наших народа говорили су речи које су долазиле од далека; из времена када нисмо били живот и били смо без речи. У речима најстаријих међу најстаријима била је истина. Речи су нас училе: *дуга ноћ болести нашега народа долази из руку и речи силника. Неки малобројни се богаће на рачин нашег сиромаштва.*”

На костима и праху наших предака и наше деце изградили су кућу за силне и у ту кућу ми не смемо ући; преобиље на њиховим столовима храни се празнином наших желудаца, а њихов луксуз родило је наше сиромаштво; стабилност њихових зидова и кровова на кућама темељи се на слабости наших тела, а здравље које се шири просторијама њихових кућа долази од наше смрти, а мир који тамо влада значи рат нашем народу.”²³

Ово размишљање као и размишљање пророка из Светог писма говори нам критичком логиком које критеријуме истинитости, *а која потиче из одобравања људског бића као “ишела” (basar на хебрејском и sarx на грчком, што значи више од тела).* “Живот” је увек потребно посматрати у његовој светотајинској материјалности: “узмите, једите, ово је *basar* мој” (Мт 26,24); “Јер огладњех, и дасте ми да једем” (Мт 25,35).

23 Mensaje del Ejercito Zapatista de liberacion Nacional (EZLN), Entramos otra vez en la historiz, u: *La Jornada*, Mexico, 22.02.1994.

1. То је етичко-материјални принцип са универзалном садржином. Свако етичко биће је дужно (деонтолошки принцип) да се побрине да садржина сваке норме, активности, институције или било ког моралног система подстиче продукцију, репродукцију и развој живота свакога људског бића у заједници и остваривање Божјега Краљевства.

2. “Употреба” овог материјалног и универзалног принципа захтева, формално, морални принцип са следећим “символом вере”: свако морално биће је морално дужно да се стара о сваком људском бићу (као члану Божјега Краљевства) чији је живот угрожен, као себи равноправном, те подстицајући његово симетрично укључивање. О томе је потребно одлучивати на основу аргумената и саборно. Постигнути консензус потребно је сматрати важећим.

3. Коначно, трећи принцип обавезује да се правилно одабрано, уз важећу методологију, реализује, оствари – насупрот анархиста који желе да реализују немогуће. Норма, понашање, институција или морални систем је добар тек онда када се у пракси остварује на предвиђен начин. Посматрано са таквог аспекта то је, потом, тренутак реализације Божјег Краљевства. Емпиријски и историјски долази до тога да када одбацујемо немогућност “поборног планирања” – прихватимо Појеров и Хајеков аргументи и на тај начин потврђујемо, ипак, на жалост, не може уредити ниједан привредни систем, да тржиште непланирано ствара жртве. Само потпун систем не би стварао никакве жртве²⁴ што је емпиријски немогуће. На ово Смит даје више него циничан коментар: У цивилизованом друштву уколико дође до мањка животних средстава онда се тај недостатак мора осетити

24 Иако је код Хајека потпуна конкуренција модел (при чему не признаје своје недоследности да у истинском “потпуном систему” не би било, ни логично, а нити емпиријски, конкуренције) он у емпиријском тржишту види “тенденцију” ка смеру поравнавања. Ова тенденција не дозвољава да се научно докаже. Равнотежа (стара, садашња секуларизована хармонија Божје руке код Смита) је “производ” тржишта и ступа на место потпуног система. То значи да негативни учинак (нпр. да је данас већина човечанства сиромашна) није последица неравнотеже тржишта, већ недостатак стабилног тржишта (то је сада метафизичка теза у најслабијем смислу речи). Ради се о идеолошком, а не погрешном ставу (како каже Попер) који је имун према сваком емпиријском фалсификатору. У теологији ово се назива идолатрија, у еписемологији псеудонаука, а код Маркса се назива феишизам.

само код нижих социјалних слојева, ако желимо да се људска раса и даље развија. То се догађа тако што се дозвољава да већина деце из тих бракова умре.²⁵

И Хајек ово наслуђује када пише: Неки људи су забезекнути код одређених ефеката тржишне привреде. Пошто је упозорио на чудо овога система говори да ће (чак) и у веома славим временима приближно девет од десет особа реализовати своје наде. *А шта ако ситуација буде, заправо, обрнута, односно ако само једна од десет особа реализује своје циљеве? Шта ако тржишна привреда проузрокује као нежељену последицу страховито сиромаштво већини човечанства, а, данас, са врло растућим бројем и у државама које важе за центар капитализма? Пошто је немогуће да нема “сиромашних” изговор “жртве” привреде био би оправдан да је њихова присутност мањинска, подношљива, а положај издржљивији. Шта ако сиромашни чине већину и њихов положај није више могуће толерисати, односно када бољаштва неких малобројних бољаша није више могуће прикривати испред смртоносног сиромаштва све сиромашније већине становништва?*

Тржиште које убија

У том случају мора критичка и реалистичка теологија посегнути за критичком економском науком. Мора предложити “научну” анализу, “објашњење” (explanation) “узрока” материјалне немаштине жртава. Другим речима, *нужно је урадити рационалну анализу зашто постоји сиромаштво.*

Ако полазимо од захтева за животом, као основним критеријумом анализе, *сазнаћемо да је животи оних људима који су жртве*

25 A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen, seiner Natur und seiner Ursachen*, München, 1974. s. 69. У осмом поглављу ове књиге која говори о платама усмерава се Смит против ропства: *Искусство свих времена и свих народа нас учи да је рад кога улажу слободни људи увек јефтинији од онога који улажу робови.*

Пошто штедљивост и тврдичлук сиромашних изазива пажњу код слободног човека (у смислу снижавања цене рада). Цинична аргументација овде прелази у критичку и револуционарну тенденцију, иако нам се чини да слична размишљања постоје и данас, пошто је очигледно јефтиније допустити да сиромашни и слободни људи у Бангладешу, нпр., или на југу Сахаре умру покушавајући да се спасу од глади и сиде.

система (сиромашни и незапослени, као на периферији тако и у центру капитализма), *заправо, негиран!*²⁶ Оцене чињеница, односно формалне изјаве инструменталне памети (или дијалектичко-онтолошке изјаве) од сада морамо оцењивати *као погрешне* (осим ако не служе репродукцији живота), потом, *као неважеће*, и на крају, као неефикасне (пошто могућности тржишта не значе ефикасну репродукцију живота човечанства). Норме, акције, институције или морални системи који, као што је то формулисао Хајек, *нису намерне* последице тржишта, пошто у својој логици садрже изопачености и неправде *тржишта које убија*: “Где изнесох данас преда те живот и добро, смрт и зло” (5. Мојс 30,15).

Можемо, дакле, говорити о три етичка принципа које предлаже теологија ослобођења:

1. О етичком *критичком принципу* који захтева да тржишни привредни систем пророчки критикујемо полазећи од жртве (сиромашних и незапослених);

2. о *формално консензуалном принципу* који захтева да се побрине за симетрично укључивање жртава (социјално критичка, политичка, еколошки и феминистички покрети, удружења послодаваца итд. која настају у свету периферије;

3. трећи принцип је *принцип ослобођења* који захтева да у стварности одстранимо негативне учинке норми, акција и институција и система морала, истовремено стварајући нове потребне инстанце, тј. облике ослободилачке праксе.

Практично, материјални разум може да пореди ове циљеве са циљевима тржишта (у смислу речи Хајека) и просуђује их са три позитивна етичка критеријума (1. живот; 2. симетрично укључивање, и 3. ефикасност). Тек тада може настати негативни етички “суд” који је изведен из позитивних етичких критеријума. Ради се о мишљењу последње пресуде: “Јер огладњех, и дасте ми да једем” (Мт 25, 35). Овај негативни етички суд

26 Иван Иљин, Пут духовне обнове, *Логос, АНТ*, Београд, 1998, стр. 174, каже: “Духовно схватање човека види у њему стваралачко биће с бесмртном душом, живо обитавалиште Духа Божјег, самосталног носиоца вере, љубави и савести. Живот тог бића јесте тајанствени, унутарњи процес, процес самопотврђивања и самоизграђивања. (...)

Безочно је и злочиначки гасити то стваралачко огњиште на земљи.”

(о глади итд.) није на првом месту вредносни суд, као што то мисле Rudolf Carnap i Alfred Ayer. Вредности су садржане и нормама, акцијама, институцијама и моралним системима и то толико колико представљају методе за продукцију људског живота. Вредности не чине основу етике. У својој суштини етика не постоји у вредносним судовима или судовима према укусу, већ из универзалних судова о чињеницама: “Јован је гладан, пошто због конкурентске борбе на тржишту радне снаге не добија плату (посао).” То је суд о чињеници! Из овога суда може се, у супротности са Хјумовим “натуралистичким закључком”, извести закључак (овде се не ради о конкретним примерима, већ о универзалним) и учинити следеће: “Јовану морам дати да једе, јер ће без моје помоћи умрети!”

Зашто смо одговорни за другога? Зато јер у друштвеном и солидарном смислу његова смрт са собом односи и нашу. И тај који убија чини и самоубиство, пошто зачиње или консолидује “логику негације живота”, а последица је његова власита смрт.

А циници би могли закључити да иза таквог система, иза такве конкуренције и нечовекољубивог тржишта стоји личност са роговима!

Јер како нас, с правом, подсећа Никола К. Апостола *тржиште значи “жртвовање других, не себе. Нема разлике, практично говорећи, између жртви Валу и жртви принетих економском систему”*.²⁷

Званични ставови РКЦ према теологији ослобођења

Теорија и пракса теологије ослобођења није могла проћи у Римокатоличкој цркви без (не)прихватања званичника. Међутим, када је у питању теологија дошло је до разлике у гледању између бискупа и теолога Латинске Америке и Рима. Папа, Римска курија и Света конгрегација за верску доктрину осудиле су, а потом низом црквених и дипломатских мера успеле да сузбију теологију ослобођења, да протагонисте удаљи са универзитета и института, понекима да забрани иступање у јавности итд. Другим речима, званична црква одбацила је теологију ослобођења (коју пише увек са наводницима), позвавши вернике да је не следе.

27 Никола К. Апостола, Рад и одмор у контексту хришћанског погледа на економију, *Хришћанска мисао*, Београд, 7–12, 1995. стр. 52.

Акција сузбијања теологије ослобођења у Латинској Америци почела је папином посетом овом континенту. Папа Јован Павле II допутовао је 28. јануара 1979. године у Мексико да би отворио Трећи пленум латиноамеричке бискупске конференције (CELAM III). На сам дан отварања бискупске конференције папа је проповедао свештеницима и монасима о Маријином путу у Гвадалупу, рекавши: "Будите свештеници и монаси а не социјалне или политичке вође или функционери какве световне снаге. Зато понављам: не умишљајте да служите Еванђељу ако покушамо нашу свештеничку харизму разводнити са претераним интересом за опширно подручје световних проблема."²⁸ Потом је пред бискупима осудио неке нове интерпретације Еванђеља (теологију ослобођења),²⁹ које уносе пометњу у црквене и лаичке редове. То Адалберт Кримс коментарише на следећи начин: "Ако помислимо да се у цркви говори о Христовом наслеђу, онда нам постаје јасно што је папа мислио у погледу латиноамеричке цркве: никакве политичке активности, никакве борбе против америчког империјализма и против владајуће олигархије, одрицање од класне борбе."³⁰ Папа је сматрао да је дужност латиноамеричких бискупа, теолога и свештеника да се боре против атеизма, наглашавајући да та борба има приоритет над борбом против беде и потлачености.

После папине интервенције у Латинској Америци огласила се Света конгрегација за доктрину вере посебном енцикликом која је посвећена теологији ослобођења. Она је темељно анализирала теологију ослобођења са аспекта традиционалне друштвене доктрине доказујући да се она не слаже са римокатоличком вером.

Упутство Свете конгрегације за доктрину вере о теологији ослобођења жели да постигне следећи циљ: да пажњу пастира, теолога и верника скрене ка опасности које су погубне за веру и хришћански живот, а које садржи теологија ослобођења која се користи некритичким појмовима преузетим из различитих токова марксистичке мисли.

28 Adalbert Krims, *Pastoralna putovanja kot sredstvo politike*, *Časopis za kritiko znanosti*, Ljubljana, 71–72, 1984. str. 12.

29 Према мишљењу Ханса Кинга Црква је требало да призна промашаје у Латинској Америци, а не да осуђује теологију ослобођења. Hans Küng: *Vizija Cerkve v prihodnosti*, *Znamenje*, Maribor, 6, 1987. str.499.

30 A. Krims: *nav. delo*, str. 24.

Света Конгрегација за доктрину вере полази од тога да акција за ослобођењем, пре свега, значи ослобађање од греха, од ропства греху. Да би размишљање о теолошком појму ослобођења било правилно мора се испоштовати претходни услов, а он се садржи у јасном разграничењу узрока и последица. Узрок сиромаштва је грех људи. Другим речима ослобођење од сиромаштва (беде) није могуће пошто је оно последица греха. Тек када се људи ослободе греха ослободиће се и беде.

У складу са тежњама за ослобођењем родио се пастирски и теолошки покрет под именом “теологија ослобођења”, прво у Латинској Америци. Појам “теологија ослобођења” значи прво бригу за правду која се односи на сиромашне и жртве насиља. На основу овог приступа разликују се више, често неспојивих, начина како да се сиромаштво схвати у хришћанству. Сам појам “теологија ослобођења” за Свету конгрегацију, за доктрину вере сасвим је у реду.³¹

“Теологија ослобођења” – сматра Света Конгрегација – на-слања се на Библијску причу о изласку Јевреја из Египта. То је прича о ослобођењу од туђе власти и ропства. Међутим, Света конгрегација за веру сматра да се овај старозаветни догађај не може користити у Латинској Америци јер је она имала за циљ стварање Божјег народа и савеза народа и Бога, због чега се то ослобођење из 2. Мојсијеве књиге не може користити за ослобођење политичке природе.³² У 2. Мојсијевој књизи јавља се Бог као ослободилац, а не народ.³³ “Псалми нам указују на њу и искуство које је у суштини верско: само од Бога њисалисми очекује решење и оздрављење. Бог, а не човек има моћ да мења стање беде”.³⁴

Тврдње присталица теологије ослобођења да Римокатоличка црква није довољно (у)чинила за сиромашне у Трећем свету Света Конгрегација за доктрину вере одбацила је као неосновану. Црква се заложила за сиромашне у више својих енциклика, и то: *Mater et Magistra* (1961); *Pacem in terris* (1963); *Populorum progressio* (1967); *Evangelii nuntiandi* (1975) као и писмом кардинала *Pouy Octogesima adveniens* (1971),³⁵ али не и у пракси, додају њени критичари.

31 Sveta Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o teologiji osvoboditve*, Cerkveni dokumenti, 24, 1984. III, 4.

32 Isto, IV, 3.

33 Isto, IV, 4.

34 Isto, IV, 5.

35 Isto, V, 2.

Примедбе Конгрегације за доктрину вере теологији ослобођења могу се груписати око три тачке:

- *Ново (марксистичко) тумачење хришћанства*
- *Пошковавања смисла (хришћанске) Истине, и*
- *наметања нове хермеутике.*

Ново тумачење хришћанства

Користећи марксистичку анализу “теологија ослобођења” – сматра Света Конгрегација догодило се и ново тумачење хришћанства које Римокатоличка црква не може да прихвати, нити сматрати ваљаним јер је преузето из марксистичке идеологије и библијске хермеутике помешаних са рационализмом.³⁶

Истина је, додаје се у Упутству Свете Конгрегације, да се већ од почетка, а посебно последњих година, марксистичка мисао проширила и породила више токова који се међу собом разликују. Уколико су и даље, заиста, марксистички ти су токови још увек повезани са одређеним бројем теза које нису сагласне са хришћанским схватањем човека и друштва. Не заборавимо да је у центру марксистичког схватања атеизам и негирање човекове личности, слободе и права. У њему су заблуде које угрожавају верске истине.³⁷

Уколико теолози користе резултате филозофије и науке о човеку, то за њих има вредност “средства” и мора бити критички валоризовано теолошким критеријумима и науком. Другим речима, последњи и одлучујући критериј истине мора бити теолошки.³⁸

Пошковавање смисла Истине

Схватања “теологије ослобођења” намећу логику која води ка прихватању читавог низа схватања која су неспојива са хришћанским погледом на човека и друштво. Идеолошка срж, позајмљена од марксиста, *намеће закључак да је научно и истинито.*

Према логици марксистичке мисли “анализа” је неодвојива од праксе и од схватања историје са којом је та пракса повезана.

36 Isto, VI, 10.

37 Isto, VII, 8–9.

38 Isto, VII, 10.

Анализа је, на тај начин, оружје критике, а сама критика је само један трен револуционарне борбе. То је борба радничке класе коју јој је поверила историја. Према томе, права свест је страначка (партијска) свест. На тај начин видимо да се овде ради о самом појму истине који је потпуно поткопан: нема друге истине, то желе да кажу, осим оне у партијској, тј. страначкој пракси. Истина је класна истина – истина је само у револуционарној класној борби.

Основни закон историје, закон класне борбе, укључује у себе истину да друштво почива на насиљу. Насиљу, које ствара власт богатих над сиромашним, треба одговорити револуционарним контранасиљем с којим се то стање мења.

На исти начин класна борба приказана је као објективан, нужан закон. Тако се ствара појам Истине паралелно са тврдњом да је насиље нужно, односно да политика не познаје морал. На тај начин се из видокруга потискују позиви на етику.³⁹

Нова хермеутика

Страначко схватање Истине (које се открива у класној револуционарној пракси) намеће закључак да они теолози који се не слажу са теолозима “теологије ослобођења”, јерархија и, посебно, римско учитељство, а *priori* припадају класи угњетача, а теологија поприма обележје класне теологије. Ту се исказује тоталитарност и свеудружујућа природа “теологије ослобођења”. Ради тога не треба је критиковати само због појединих тврдњи већ на нивоу класног схватања које је а *priori* прихватила и које делује унутар ње као одлучујуће хермеутичко начело.⁴⁰

Ради тога, сматра Света Конгрегација за доктрину вере, изузетно је тешко, да не кажемо немогуће, са неким од “теолога ослобођења” да дође до правог дијалога.

Одбацујући теологију ослобођења Света конгрегација је наговестила и тумачење право, “хришћанско” тумачење ослобођења које је само споменула (ропство греху), а које је дала у новом Упутству.⁴¹

39 Isto, VIII, 2–7.

40 Isto, X, 1–3.

41 *Navodilo o kršćanski svobodi in osvoboditvi*, Cerkevni dokumenti, Ljubljana, 31, 1986. str. 5 i dalje.

Теоријска и практична политичка борба између представника савремене друштвене доктрине Римокатоличке цркве и теологије завршила се поразом потоње – теологије ослобођења. Без обзира ко је у праву остаје чињеница да се положај сиромашних у Трећем свету није променио на боље. Према новим сазнањима, нпр. Улриха Дурхова, на сцени је умањивање трошкова најбогатијих држава за социјална давања и помоћ неразвијенима. То, другим речима, значи да ће сиромашни још задуго бити сиромашни. Узгред, теорија и политичка идеологија коју су створили (теологија ослобођења) одузета им је. Неки кажу вољом САД, а рукама Римске курије. Цитирани У. Дурхов пише: “Закључке у Меделину могуће је схватити и као посредно признање оружаним ослободилачким акцијама, САД на то нису одговориле свим расположивим средствима и максималним интензитетом (иако су имале развијену стратегију тоталног рата против сиромашних), делимично и ради тога што су интервенисале руком која је у својој држала руку Римске курије”.⁴²

42 U. Duchrov: Kršćanstvo v kontekstu globalnih kapitalističkih trgov, *Znamenje*, Petrovče, 3–4, 1997. str. 26; U. Duchrov/G. Eisenburger/J. Hippler (ur), *Тотални рат против сиромашних*. Тајни стратешки документи америчке војске, München 1991. стр. 17.

САДРЖАЈ

<i>Роберџи Ф. Тафи:</i>	Византијски обред - историјски преглед	1
<i>Ненад Милошевић:</i>	Евхаристијски карактер заупокојених служби	49
<i>Митрополић Пергамски Јован:</i>	Васељенска патријаршија и њен однос са осталим православним црквама	59
<i>Митрополић Јован Пергамски:</i>	Књига откровења и природно окружење	67
<i>Митрополић Јован Пергамски:</i>	Наука и екологија: теолошки приступ	75
<i>Христос Јанарас:</i>	Еколошко питање - егзистенцијални, а не канонски проблем	83
<i>Јоанис М. Фунџулис:</i>	Значај воде - мистично тумачење	91
<i>Др Чедомир Ребић:</i>	Заједница истине у естетској синтези	95
<i>Мр Зоран Милошевић:</i>	Теологија ослобођења и тржиште	117

Теолошки погледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4. 1998.

ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД
ИСТОРИЈСКИ ПРЕГЛЕД

ЕВХАРИСТИЈСКИ КАРАКТЕР
ЗАУПОКОЈЕНИХ СЛУЖБИ

ВАСЕЉЕНСКА ПАТРИЈАРШИЈА
И ЊЕН ОДНОС СА ОСТАЛИМ
ПРАВОСЛАВНИМ ЦРКВАМА

КЊИГА ОТКРОВЕЊА
И ПРИРОДНО ОКРУЖЕЊЕ

НАУКА И ЕКОЛОГИЈА
ТЕОЛОШКИ ПРИСТУП

ЕКОЛОШКО ПИТАЊЕ
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНИ, А НЕ КАНОНСКИ ПРОБЛЕМ

ЗНАЧАЈ ВОДЕ - МИСТИЧНО ТУМАЧЕЊЕ

ЗАЈЕДНИЦА ИСТИНЕ
У ЕСТЕТСКОЈ СИНТЕЗИ

ТЕОЛОГИЈА ОСЛОБОЂЕЊА И ТРЖИШТЕ

1-4. 1998.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје:
ПРАВОСЛАВЉЕ
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уређивачки одбор:
др Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
протођакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво и администрација:
11000 Београд, Краља Петра Првог број 5
Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје:

ПРАВОСЛАВЉЕ

новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког,

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

ПАВЛА

Уређивачки одбор:

др Радован Биговић

(главни и одговорни уредник)

др Димитрије Калезић

др Игњатије Мидић

протођакон Радомир Ракић

Градимиr Станић

Уредништво и администрација:

11000 Београд, Краља Петра Првог број 5

Патријаршија

**Часопис излази четири пута годишње.
Цена овог четвороброја је 120,00 динара.**

**Прилози који се објављују у
“Теолошким погледима”
првенствено представљају
ставове писаца
а не Редакције.**

**На основу мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413–645/83–06, од 5. јула 1983. године
не плаћа се порез на промет.**

**Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811–620–6–16
позив на број 317 50 5005980
на адресу: “Православље”
11000 Београд
Краља Петра Првог број 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу:
“Добročинство”, Краља Петра Првог број 5.**

**Штампа:
Штампарија Српске патријаршије
Београд, Краља Петра Првог број 5.**

Часопис излази четири пута годишње.
Цена овог четвороброја је 120,00 динара.

Прилози који се објављују у
“Теолошким погледима”
првенствено представљају
ставове писаца
а не Редакције.

На основу мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413—645/83—06, од 5. јула 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811—620—6—16
позив на број 317 50 5005980
на адресу: “Православље”
11000 Београд
Краља Петра Првог број 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу:
“Добročинство”, Краља Петра Првог број 5.

Штампа:
Штампарија Српске патријаршије
Београд, Краља Петра Првог број 5.



Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.
Publisher "Pravoslavlje"
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

**Address:
Theological Views, Kralja Petra Prvog br. 5
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription
for abroad US \$ 25
DEM 45**

ISSN 0497 - 2597