

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

свештеник Гајо Г. Гајић,
мр теологије

Евхаристијско богословље
Светог Николе Кавасиле

Докторска дисертација

Београд, 2016.

University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

V. Rev.
Gajo Gajic, MTh

Eucharistic Theology
of St. Nicolas Cabasilas

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016.

Чланови комисије за одбрану докторске дисертације:

1) Ментор: др Ненад Милошевић, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду

2) Архимандрит др Николаос Јоанидис, редовни професор Богословског факултета Универзитета у Атини

3) Др Србољуб Убипариповић, доцент Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле

- с а ж е т а к -

Целокупна богословска мисао Николе Хамаета - Кавасиле је литургијска и, самим тим, евхаристијска. То нам сведоче готово сва његова дела, како она важнија и знана, тако и она мање позната.

Два, пак, најпознатија и најважнија Кавасилина дела *Тумачење Свете Литургије и Живот у Христу* можемо посматрати као јединствено двотомно дело евхаристијске анатомије духовног живота (то јест, у Светом Духу), врхунских домета, како у језичком, тако и у богословском погледу.

Ако бисмо за први део могли рећи да представља својеврсну Литургијску катихезу, оличену у настојању да се кроз телетургички поредак и литургијску ерминевтику форми и символа успостави дијалог са савременим црквеним, богословским и литургичким питањима Византије 14. века, догле други део представља зрео плод евхаристијског опита и промишљања, који нас мистагошки и светотајински низводи великим Оцима Цркве Максиму, Дионисију, Игњатију, возглављујући Свете Тајне у Евхаристији, коју, надаље, разоткрива као Светајну Цркве.

Кавасилина евхаристиологија се тако неосетно прелива у извесну светотајинску еклисиологију. Евхаристија се оваплоћује и разоткрива у Цркви, дајући јој идентитет, док се Црква, Кавасилиним речником, пројављује у Тајнама Евхаристије.

Следствено томе, и његова антропологија постаје изразито еклисијална и литургијска, светотајинска. Спасења нема без Цркве, то јест Тајни Евхаристије, како он обично каже. Али, опет, и човек као еклисијална личност остаје неповредиви носилац ове евхаристијске заједнице.

Другим речима, оно што је Свети Григорије Палама, у истом периоду, изразио у теорији сазерцања и контемплативног Боговиђења, Кавасила изражава у форми евхаристијског црквословља, духовне и светотајинске праксе живота у Цркви, не подразумевајући под тим напуштање света него, као и у првом случају, његов преображај. Истина је, по сведочењу оца Ј. Мајендорфа, да ову двојицу богословских великана 14. века треба читати заједно.

Кључне речи: *Евхаристија, Црква, Христос, Тајне, Литургија, богословље, симболизам, Царство Божје, есхатологија, еклисиологија, Света Тројица*

Научна област: Практично богословље

Ужа научна област: Литургика

УДК: 27-528.8-276.63

271.2-1 Никола Кавасила, свети

Eucharistic Theology of St. Nicolas Cabasilas

- a b s t r a c t -

The entire theological thought of Nicolas Hamaetos - Cabasilas is liturgical and, consequently, eucharistic. In witness to this are almost all his works, the most important and known ones, as well as those which are less known.

However, the two most famous and the most important works of Cabasilas, *Interpretation on the Divine Liturgy* and *The Life in Christ*, can be viewed as a unique two-volume work about the eucharistic anatomy of spiritual life (i.e. in the Holy Spirit), an excellent work linguistically, as well as theologically.

If we may say that the first part of it represent a distinctive liturgical catechesis which, through a teleturgical order and liturgical hermeneutic of forms and symbols, it endeavors to establish a dialogue with contemporary ecclesial, theological and liturgical questions of the 14th century Byzantium, hence the second part represents a mature work of eucharistic experience and reflection leading us mystagogically toward the great fathers of the Church, Maximus, Dionysius, and Ignatius, combining thus Holy Mysteries in the Eucharist, which he further reveals as the All-Encompassing Mystery of the Church.

The Eucharistic theology of Cabasilas very imperceptibly overflows into a kind of sacramental ecclesiology. The Eucharist is incarnating and revealing in the Church, giving her identity, while the Church, by the Cabasilas' vocabulary, is manifested in the Mysteries of the Eucharist.

Consequently, his anthropology becomes meaningfully ecclesiological and liturgical, sacramental. There is no salvation without the Church, i.e. without the Eucharistic Mysteries, as he usually says. But, again, man as an ecclesiological personality, remains inviolable carrier of this Eucharistic community.

In other words, what St. Gregory Palamas, at the same period, articulated in his theory of meditation and contemplative knowledge of God, Cabasilas expresses in the form of Eucharistic theology, the spiritual and sacramental practice of the life in the Church, and by that not implying at all abandonment of the world, but, as in the first case, its transfiguration. It is true, according to the testimony of Fr. John Meyendorff, that these two colossal fathers of the 14th century should be read together.

Key words: Eucharist, Church, Christ, Mysteries, Liturgy, Theology, Symbolism, Kingdom of Heaven, Eschatology, Ecclesiology, Holy Trinity.

Scientific field: Practical theology

Narrower scientific field: Liturgical theology

UDK: 27-528.8-276.63

271.2-1 Никола Кавасила, свети

САДРЖАЈ

Евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле - <i>с а ж е т а к</i>	4
Eucharistic theology of St. Nicolas Cabasilas - <i>a b s t r a c t</i>	6
Садржај	8
Предговор аутора	11

УВОД: ПРЕЛИМИНАРНЕ МЕТОДОЛОШКЕ НАПОМЕНЕ

Потреба, оправданост, задатак и метод студије	14
---	----

I ИСТОРИЈСКО-ЛИТУРГИЧКИ ДЕО

1. Историјски оквири

1.1 Никола Кавасила у савременој богословској мисли и у односу на савременике	22
а) <i>Свети Никола Кавасила данас</i>	22
б) <i>Кавасила међу савременицима</i>	37
в) <i>Богословски контраст Николе Кавасиле и Григорија Паламе</i>	44
г) <i>Сусрет богословља са западним хуманизмом</i>	52
1.2 Библијско-светототачко утемељење Кавасилине богословске мисли	55
1.3 Место Светог Николе Кавасиле у литургијском Предању Цркве..	62

2. Литургијски елементи

2.1 Телетургијски значај и ерминевтички симболизам Кавасилине евхаристиологије	66
2.2 Предложење и Евхаристија – изображење Жртве и истинска Жртва	72
2.3 Смисао Евхаристије и евхаристијске припреме	83
2.4 Литургијска литија – попутнина за Живот вечни	88
а) <i>Благословено Царство... Амин и Јектенија мирна</i>	88
б) <i>Антифони и Мали вход</i>	94
в) <i>Трисвета песма</i>	103
г) <i>Чтенија</i>	107
д) <i>Велики вход</i>	110

II ЛИТУРГИЈСКО-БОГОСЛОВСКИ ДЕО

3. Литургијски аспекти

3.1 Преанафоралне поставке	113
а) <i>Мир, љубав и вера као претпоставке приношења Дарова</i>	119
б) <i>Дијалог Анафоре</i>	126
3.2 Света Анафора, приношење и освећење Дарова	129
а) <i>Благодарење</i>	132

б) <i>Анамнеза</i>	
135	
в) <i>Епиклеза</i>	
138	
г) <i>Диптиси</i> <i>и</i> <i>посредовање</i> <i>(ходатајство)</i>	143
3.3 Евхаристија - извор освећења: <i>Тијело христово примите - Извор</i> <i>бесмртности окусите</i>	
145	

4. Евхаристијске рефлексије

4.1 Есхатологија и Евхаристија: Тајна долазећег Царства	151
4.2 «Црква се означава у Тајнама»... (ЕОЛ, PG 150, 452) – еклисиолошке димензије Кавасилине Евхаристиологије	161
4.3 Евхаристијско возглављење Светих Тајни	173

5. Богословска рекапитулација

5.1 Богословска синтеза Кавасилине Евхаристиологије	186
5.2 Литургијска обнова и богословски допринос Кавасилине Евхаристиологије у одгонетању савремених литургијских недоумица	191
5.3 Епилог: Због чега баш Кавасила	196
<i>ПОГОВОР АУТОРА</i>	199
Биографски подаци аутора	201

<i>БИБЛИОГРАФИЈА</i> (Табела кодекса, извори, помоћна литература)	203
1. Табела кодекса литургијских рукописа	204
2. Примарни извори	204
3. Издања текстова Светог Николе Кавасиле	205
4. Савремени преводи текстова Светог Николе Кавасиле	206
5. Секундарни извори (комплементарна светоотачка дела)	207
6. Помоћна литература.....	209
7. Скраћенице опште	243
8. Скраћенице тематских зборника богословских симпозиона	244
9. Скраћенице тематских бројева богословске периодике	248
ИЗЈАВА о ауторству	249
ИЗЈАВА о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада	250
ИЗЈАВА о коришћењу	251

ПРЕДГОВОР АУТОРА

Тема ове докторске дисертације својевремено је пријављена и одобрена на Богословском факултету Аристотеловог Универзитета у Солуну код професора литургике г. Панајотиса Скалциса, дугогодишњег асистента и сада наследника блажене успомене проф. Јована Фундулиса на катедри за Литургику, којима дугујемо и изражавамо посебну захвалност.

Првом, г. Фундулису, за усмеравање на литургијске изворе и, надасве, за љубав према Литургији коју нам је усађивао на драгоценим предавањима, која су била више Литургија после Литургије, излив искуства и опитног хришћанског доживљаја богослужења, у више него

породичној атмосфери, помешани са његовом урођеном љубопитљивошћу и зачињени дозом хумора и благе ироније, која једва да се може и назвати критиком постојећег стања у литургијској науци и црквеној, богослужбеној пракси.

Указујући, опет, на одговорност коју имамо сви зајено према богослужењу, говорио је: „Стање је лоше, не због тога што га је тешко променити, него што смо се толико помирили с наметнутим околностима да смо престали и настојати на повратку исправног Предања, његовог неговања као идеала, чак и када су прошле ванредне околности“. Својом трудољубивошћу поставио је високе стандарде, а настављачима оставио очигледно завештање.

Другом и драгом професору, г. Скалцису, одајемо не мању захвалност за административну помоћ сваке врсте до верификације ове теме, као и за незахвалну улогу подучавања у првим истраживачким корацима и, опет, не мању благодарност што је тада, као млад асистент, просто увек био ту, за све, па и за странце и њихове административне, језичке и друге проблеме.

У то време, као што је то делимично случај и данас, мишљења о богословском опусу солунског Светитеља Николе Кавасиле била су подељена. Наиме, постојали су многи богослови из области литургије који су сматрали да Кавасили није ту место. Исто тако, не мали број оних који су се више бавили догматским богословљем, с подозревањем су гледали на његов допринос на том плану, не видећи у њему, поготово, ни трага од евхаристијског богослова.

Ако оставимо по страни славословне похвале, као и неаргументоване критике, којих је у случају Н. Кавасиле било и те како много кроз историју, могли бисмо рећи да је реч о најбољем литургијском богослову међу византијским мистагошким тумачима Свете Евхаристије.

На крају, парафразирајући поменутог Ј. Фундулиса, чију ћемо бритку мисао у контексту Н. Кавасиле често консултовати, као некога ко је можда његов највећи критичар, али засигурно најискренији и

најреалнији, можемо закључити да је међу Светим оцима који су се бавили сличном тематиком и проблематиком, било већих богослова (Максим Исповедник), и већих литургичара (Симеон Солунски), али је Кавасила јединствен по томе што, по мери свога дара, спаја и једно и друго на сасвим аутентичан начин, успевајући при том да остане оригиналан, савремен, провокативан и полемичан, али никад искључив.

УВОД:

ПРЕЛИМИНАРНЕ МЕТОДОЛОШКЕ НАПОМЕНЕ

Потреба, оправданост, задатак и метод студије

ПОТРЕБА, ОПРАВДАНОСТ, ЗАДАТАК И МЕТОД СТУДИЈЕ

Света Евхаристија, Хлеб живота, Тајна над Тајнама, Најсветија Жртва Христа животодавца, *Који је приноси и Који се приноси - за живот света*, по Светом Кавасили представља крајње савршенство и круну свега светотајинског и црквеног свештенослужења, која свему даје смисао,

оприсутњући нам сада и овде Царство Небеско и наше освећење, али још увек не у пуноћи.¹ Кавасила указује на ту Трпезу Царства, остављајући нам наду да ћемо се тамо наћи и дајући нам подстрек да се обретемо у том блаженству или Царству које, по њему, «*како год га назвали, неће бити ништа друго до та Чаша и тај Хлеб Евхаристије... Због тога је Господ*

¹ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, *Ἑρμηνεία τῆς Θεϊᾶς Λειτουργίας*, тл. 1, PG 150, 368-369A: „Τῆς ἀγίας τελετῆς τῶν ἱερῶν μυστηρίων ἔργον μὲν ἢ τῶν δώρων εἰς τὸ θεῖον σῶμα καὶ αἷμα μεταβολῆ· τέλος δὲ, τὸ τοὺς πιστιοὺς ἀγιασθῆναι“. Упор. и почетак *Живота у Христу*: „Наше освећење почиње овде, а задобија савршенство у будућем веку“ (Νικολάου τοῦ Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* 1, 1, SCh 355, 76). Дакле, интересантно је да Кавасила већ у првом стиху, у оба своја најважнија дела, говори о постизању савршенства кроз Евхаристију. Видећемо надаље да ће ова врста систематике бити један од његових знакова распознавања у односу на друге византијске тумаче Литургије.

[За навођење текста *Тумачења Свете Литургије* Светог Николе Квасиле користићемо примарно најновијим издањем ЕПЕ 22 (*Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν*, Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γριγόριος Παλαμᾶς»), Θεσσαλονίκη 1979, стр. 2-261 поредећи га са најстаријим издањем из Мињове патрологије – PG 150, Paris 1865 (фототипско изд. приредио протопр. Јован Диотис, Атина 2007), 368A-402D, као са и критичким SCh (*Explication de la Divine Liturgie*), Sources Chretiennes 4 bis, изд. Cerf, Paris 1967², 54-307, чији међутим текст није најкбољи по оцени многих патролога, а за Живот у Христу, најновије критичко издање SCh 355, књ. I-IV, Париз 1989, стр. 74-356 и SCh 367, књ. V-VIII, Париз 1990, стр. 12-220, као и одговарајуће ЕПЕ 22, Солун 1979, стр. 264-661;].

Наравно, уз то, дугујемо велику захвалност С. Јакшићу за коришћење његовим преводима двају најважнијих Кавасилиних дела (Беседа, Н. Сад 2002), уз поређење и коришћење оних делова Кавасилиних дела који постоје у преводу Еп. Атанасија, умировљеног захумско-херцегачког, разубњених по његовим делима, који добрим делом коригује поменути превод С. Ј. у неким важним местима и нијансама поменутих дела Н. Квасиле].

ову Вечеру назвао ужитком Светих у будућем веку (Лк. 14, 16), да би показао да тамо, осим ове Трпезе, нема ничега више.²

То је и наш циљ, задатак и метод у исписивању ове студије. Подсећање свега света на истину да је Евхаристија наш спасоносни начин живота. *Победа која победи свет – вера наша* (1Јн. 5, 4). Истина, Црква коју ни врата пакла неће надвладати (Мт. 16,18).

Заиста, каквог би смисла и оправдања, у противном, имало исписивање ових редова усред катаклизми овоземаљских, кад море избеглица са Далеког Истока заплускује обале нашег Балканског полуострва? Тек што смо помислили да смо некако изашли из једне историјске «грешке», која је однела стотине хиљада живота и да смо били наивни постајући учесници једне крваве представе, нашли смо се у вртлогу друге, још веће, која прети да збрише велики део и саме колевке хришћанске цивилизације.

Да ли је био слеп за своје време и глув за догађања која су га окруживала и наш инок Исаија, савременик Н. Кавасиле, који у време Маричке битке преводи Ареопагитска дела,³ једног од Кавасилиних претеча, најтеже Тумачење Литургије у историји литургијске ерминевтике? Или, опет, зар Свети Максим - најумнији отац Цркве Христове - узалуд посвећује сав свој живот, до исповедништва, мистагогији и тумачењу космичке Литургије, као и пречишћавању смисла и схватања Литургије од неоплатонистичких утицаја, тада још увек присутних код Ареопагита и напомињања свету оне истине коју ће и Свети Никола Кавасила с подједнаким жаром заступати и проповедати пред сами пад Цариграда у

² Νικόλαος Καβάσιλας, ΕΘΛ 44, 5, ΕΠΕ 22, стр. 208; ΕΘΛ 46, 2-3, ΕΠΕ 22, стр. 214.

³ Погл. Ж. Јанковић, *Поводом записа инока Исаије*, Саборност, Теолошки часопис, Епархија браничевска, 6/2012, стр. 51-61. Аутор овог текста сматра да постоји око осамдесет преписа његовог превода, коришћених у разним словенским земљама.

сумрак великог Византијског царства, а то је истина да је овај свет до доласка Христовог само сенка онога што му је назначено, да сада живимо и окушамо предокус будућих добара само у икони, а да ћемо тек онда, у незалазном дану Царства Божјег, гледати лицем к лицу Христа Васкрслог, које сада делимично остварујемо у Евхаристији.

Каква је порука и тајна једног *светитеља* који је плодотворно и стваралачки живео у времену византијске ренесансе и западног хуманизма, остајући истовремено до последње јоте веран истинском Предању, које он обогаћује, пребивајући до данас његов аутентични тумач и настављач, и остајући неоспорно савремен и актуелан?

Расветљавање и унакрсно испитивање ових питања довешће и нас, уз Кавасилин опит, ближе Предању и помоћи ће нам да уместо копија прошлости постанемо причасници будућности.

Преношење, пријава и одређивање наслова теме на Православном богословском факултету БУ, која је унеколико измењена у односу на започету тему на Аристотеловом Унивезитету у Солуну, подударна се са нашом првобитном замисли о наслову и садржини теме, а то је: *Евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле* што, само по себи, даје ужи, специјалистички карактер овом истраживачком раду него што је то био случај с првобитним, уопштенијим насловом теме о Светим Тајнама и што нас исправније уводи у начин размишљања овог светитеља када је реч о његовом светотајинском, мистагошском и литургијско-ерминевтичком богословљу.

Управо та оријентација, да се мистириолошка и литургијска мисао истражи и презентује конкретизовано и специјализовано, као *Евхаристијско богословље* Николе Кавасиле, кроз научну анализу, али уз неопходан приступ и метод литургијско-богословске синтезе, даје

својеврсну оригиналност овој дисертацији, на чему ћемо у оквиру својих могућности настојати. Наиме, већина студија о Николи Кавасили, рекли бисмо чак и оне главне, најрепрезентативније, осветљавају га биографски, дакле историјско-агиолошки, патролошки, бавећи се углавном његовим животом или антрополошком мишљу, стављајући неретко у средиште истраживања Н. Кавасилу ерминевтичара или, опет, његово симболичко богословље и томе слично, а пренебрегавајући или потпуно запостављајући један други ток његове богословске мисли која га чини достојним наследником Светојовановске и Светопавловске евхаристијске теологије,⁴ и кариком која се надовезује на светоотачко, богословско, евхаристијско наслеђе Светог Игњатија Богоносца, Иринеја Лионског, Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Новог Богослова и других великих и Светих отаца Цркве.

Међутим, да бисмо дошли до постављеног циља, пред нас се поставља истраживачки задатак објективног богословског и научног проучавања постојеће грађе и метод компаративног проучавања и удубљивања у мисао Светог Николе Кавасиле и делâ како његових претходника, који су на било који начин могли извршити утицај на њега, тако и делâ његових савременика, што захтева, макар и површно, историјско-богословско вредновање, на основу извора, као и све постојеће савремене помоћне литературе, овог изузетно сложеног црквеног периода (14. века), у коме је наш светитељ живео и радио.

⁴ Изузетак у овом погледу представља студија која се појавила у току израде ове дисертације, православног богослова из Финске Metso Pekka, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholaos Cabasilas*, Publications of the University of Eastern Finland, Joensuu 2010. Овој, у многومه изузетној студији, враћаћемо се често током овог рада. Можда једини чинилац који утиче да она не буде свеобухватна јесте недостатак јелинске литературе, тј. очигледно непознавање макар и савременог јелинског језика.

У овом нашем покушају да остваримо постављени циљ настојаћемо, на начин интердисциплинарни, да осветлимо Кавасилино дело кроз рад конципиран у два основна дела.

Након краткод методолошког увода, у првој целини историјско-литургијског дела која даје историјске оквире задате проблематике, чинимо то најпре ретроспективно, кроз савремену литературу, а потом и кроз призму његовог Кавасилиног односа са његовим савременицима и у контексту црквено-политичких прилика 14. века.

Тај део рада тиче се неопходних историјских назнака везаних за живот и опште прилике Кавасилиног доба (прво поглавље), које нам помажу да схватимо културна, богословска и филозофско-хуманистичка кретања у којима је Н. Кавасила стварао.

Потом у другом поглављу исте целине, настављамо истраживање богословским испитивањем библијских корена евхаристијског богословља, уочавањем и разликовањем евентуално постојећих, најпре библијских, а затим и светоотачких узајамности, веза, разлика, али и утицаја на Н. Кавасилу. Ти утицаји свакако постоје и видљиви су како они из постапостолског, тако и из каснијих периода, златног доба патристичке књижевности и надаље, од византијских коментатора-тумача Литургије, Кавасилиних претходника и савременика.

То је задатак трећег поглавља да, без обзира на мноштво литургијских богослова до Кавасиле, као и све богатство византијске светоотачке мисли после њега, покаже да се овај богослов Литургије трајно уградио у Предање Цркве, где заузима до данас светло место. Исто тако, могуће је сасвим извесно пратити, макар и у назнакама, одређене рефлексије његове мисли, присутне код следбеника, и истаћи значај и савременост његовог богословља до данас.

Потом прелазимо на целину која даје основне литургијске елементе теме *Евхаристијског богословља Николе Кавасиле*.

Та целина, због лакшег разумевања, класификације научне грађе али и због њене садржине, састоји се из четири поглавља. Прво се бави телетургијом, симболизмом, ерминевтиком богослужења, пратећи летимично историјски настанак Литургије до Свете Анафоре. Друго поглавље, кроз тему Предложења уводи нас у смисао евхаристијске Жртве, а треће објашњава смисао и значај припреме за Евхаристију, док четврто поглавље даје кратак историјско-литургијски пресек Литургије до анафоре, са посебним освртима на Кавасилине коментар овога дела евхаристијске телетургије.

Други део рада је литургијско–богословски и у првој целини даје нам неопходне литургијске аспекте Кавасилине мисли, са првим поглављем као преанафоралним уводом и другим, као пресеком и приказом најважнијих делова Евхаристијске анафоре (*благодарење, анамнеза, епиклеза, помињање*), освећења Дарова и причешћа, у дијалектичком односу са западним богословљем, наравно у мери и облику у којем је он код Кавасиле присутан. Треће поглавље ове литургијске целине приказује Евхаристију као извор освећења.

Затим следи целина која изражава евхаристијске рефлексije средишњег дела рада и која обухвата и анализира изразито богословске: есхатолошке, тријадолошке, еклисиолошке реперкусије и уопште сотириолошке елементе Кавасилиног евхаристијског богословља. Крај ове целине истиче Евхаристију као возглављење Светих Тајни.

Поред поменутих целина: историјске, литургијско-телетургијске, опште литургијске и строго евхаристијске, ту је још једна, завршна целина богословске рекапитулације, која представља природни резиме рада,

његов закључак, покушај истицања и назначења најважнијих достигнућа Кавасилиног богословља и његовог доприноса нашем савременом литургијском животу и пракси, њеном оживотворавању и очувању.

Можемо слободно рећи да је сâм Кавасила тај који одређује ток рада и, као што он, у склопу византијске литургијске форме, по свему верно прати ток Златоустове Литургије, трудићемо се да и овај рад прати ток његове мисли која, будући препуна симболизмима и дубоким богословским понирањима и тумачењима, захтева добро и компаративно познавање и других византијских ерминевтичара и коментатора Литургије и, надасве, познавање Евхристијског богословља Цркве.

На крају, надамо се да неће изостати и општи допринос овог рада који се огледа макар и у селекцији, презентовању и вредновању, колико је то могуће, свеукупног савременог богословског стваралаштва које се односи на домен нашег интересовања, тему и Светитеља, као и уочавање рефлексија Кавасилине евхаристиологије и њеног значаја у савременом литургијском богословљу и, нарочито, могућег доприноса нашем црквеном, духовном животу.

I ИСТОРИЈСКО-ЛИТУРГИЧКИ ДЕО

1. Историјски оквири

1.1 Никола Кавасила у савременој богословској мисли и у односу на савременике

а) Свети Никола Кавасила данас

б) Кавасила међу савременицима

в) Богословски контраст Николе Кавасиле и Григорија Паламе

г) Сусрет богословља са западним хуманизмом

1.2 Библијско-светоотачка потка Кавасилине богословске мисли

1.3 Место Светог Николе Кавасиле у литургијском Предању Цркве

1.1 НИКОЛА КАВАСИЛА У САВРЕМЕНОЈ БОГОСЛОВСКОЈ МИСЛИ И У ОДНОСУ НА САВРЕМЕНИКЕ

Пре него што пређемо на средишњи део овог рада и развијемо Кавасилино евхаристијско богословље, сматрали смо сврсисходним, ради лакшег и исправнијег вредновања његовог свеукупног дела, да га представимо како у светлу савремене научне библиографије, тако и у историјским и културолошким оквирима оних, живих и изазовних,

догађаја и питања његовог доба, пред којима је разоткрио сву харизму свог богословског дара.

а) Свети Никола Кавасила данас

Данас, на помен имена Николе Кавасиле, све изгледа јасно и познато. Ако погледамо савремено литургијско, еклесиолошко и, рекли бисмо, нарочито светотајинско богословље, бар у крилу Православне Цркве, можемо са сигурношћу рећи да нема иоле озбиљнијег рада и научника а да се у поменутиим областима не ослањају на богословску мисао овог Византинца.

Међутим, у времену извесне богословске осеке, с почетка прошлог века, да не идемо даље, ствари нису ни изблиза тако стајале. Кавасилино богословље је било у великој мери потцењено, а затим је научна мисао дуго таворила на питањима ко је и какав је био, можда донекле и оправдано јер, као што смо већ нагостили, постојале су многе недоумице не само у погледу дела, него и у погледу биографије Светог Николе Кавасиле.⁵ Неке од њих су решене са протоком времена, као и развојем и напретком

⁵ Нажалост, неки делови биографије, због недостатка извора, остају трајно нерасветљени. Највише драгоцених података у том погледу налазимо у самој Кавасилиној преписци. Наиме, сачувано је седамнаест писама из различитих периода његовог живота. На основу једног од њих царици Ани Палеолог 1353, где каже да је једва напунио 30 година, одређује се и година његовог рођења. Ту су и писма оцу из студентских дана, из Цариграда, затим цару, свештеницима. Друге важне податке црпимо из значајног дела Кавасилиног савременика и цара Јована Кантакузина (*Ἱστορίων βιβλία δ*, PG 153, 69 - PG 154, 41). Из тог времена је и *Византијска историја*, дело другог његовог савременика Никифора Григоре (Ρωμαϊκῆς Ἱστορίας λόγοι λζ, PG 148, 119 – PG 149, 502), коме је Н. Кавасила упутио један краћи спис. У уводном делу Никифорове *Историје*, где је његов животопис, међу осталим сведочанствима наводи се и сведочанство Н. Кавасиле, 2. гл. његовог списа *Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦρά Ἀριμάτων λόγος* (PG 148, 61).

богословских и филолошких наука, док су неке друге, опет, остале и до данас пребивају тајна „запечаћена са седам печата“.

Једна од првих недоумица која остаје неразрешена и уједно нам, на неки начин, отежава вредновање Кавасилиног дела, када говоримо о њему данас, јесте биографска чињеница да чак ни до сада не знамо да ли је до краја живота остао лаик,⁶ као што то, по свему судећи, на основу научних доказа можемо закључити, или је, у крајњем случају, пред крај живота, постао монах,⁷ као што је то био случај са његовом мајком.⁸

⁶ Поменимо, за почетак, неколицину аутора који представљају Н. Кавасилу као лаика. То је нпр. Π. Χρήστου, Εἰσαγωγὴκὰ, ΕΠΕ 22, Θεσσαλονίκη 1979, стр. 7-29; Π. Νέλλας, Ζῶν Θεοῦμενον, κεφ. Η ἐν Χριστῷ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, Μελέτη στὴ χριστοκεντρικὴ ἀνθρωπολογία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, ἐκδ. Αρμός, Αθήνα 1995³, стр. 117-180; Δ. Κουτρομπῆ, Ἐνας λαϊκὸς διδάσκαλος τῆς πνευματικότητος: Νικόλαος Καβάσιλας, Ἀκτίνες, σβ. 213 (1960), стр. 251-261.

⁷ Знајући колико литературе постоји о овом Светом оцу, утолико више чуди став Теодора Зисиса да Н. Кавасилу чак и не убраја међу признате богослове Солуна, у свом истоименом делу (Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 1997), а још више чуде његова једнострана биографска тумачења, изражена кроз сумњу како у погледу Кавасилиног учешћа међу тројицом кандидата за избор Цариградског Патријарха, тако, још више, и у погледу аутентичности његовог ауторства списка Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦρα ληριμάτων λόγος, што би, ако се докаже, унеколико кориговало став у погледу односа Н. Кавасиле према Светом Григорију Палами.

⁸ Упор. Атанасије Ангелопулос, *Учење Светог Николе Кавасиле о животу у Христу*, сепаратно издање из докторске дисертације одбрањене 3. јуна 1966. на БФ СПЦ, Београд 1967, стр. 102. Његов докторски рад, проширен и допуњен, штампан је и на грчком језику Ἀγγελόπουλος Αθανάσιος, Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωὴ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Ανάλεκτα Βλατάδων 5 (надаље скраћено ΑΒ5), Θεσσαλονίκη 1970. Свој допринос биографском истраживању Н. Кавасиле овај историчар је дао и учешћем на Симпозиону у част истог светитеља, приликом његове канонизације, са радом Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Χαμαετός, βιογραφικὰ προβλήματα, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 31-57.

У књизи „*Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*“ протопрезвитера Теодора Зисиса, дугогодишњег професора патрологије солунског Теолошког факултета, приметно је лично мишљење да теза о Кавасили лаику долази од стране удружења, братстава и лаичких покрета, те да је под њиховим утицајем Димитрије Кутрумбис, и сам члан грчких богословских покрета и братстава, пренагласио лаички елемент код Кавасиле.⁹ Без жеље за упуштање у даљу полемику по овом питању, сматрамо неоснованим ово мишљење у погледу Николе Кавасиле и поред данас очигледно јасних и доказаних протестантских утицаја на грчка братства и удружења.

Покушај, пак, да се Никола Кавасила представи као епископ, чак и у случају да прихватимо могућност да је био у кругу тројице кандидата за избор на место Цариградског Патријарха,¹⁰ што је условно могао бити и као лаик,¹¹ пренатегнута је теза. Она је више плод савремених тежњи у Грчкој, након закаснелог озваничења канонизације, кроз исфорсирано представљање Кавасиле на фрескама као епископа, чему је зацело доприносила честа замена са ујаком Нилом Кавасилом, Архиепископом, и другим познатим личностима породице Кавасила, неголи историјска и научна утемељеност.¹² С обзиром на то да не постоје докази за супротно, и укратко резимирајући, по овом питању стојимо на становишту да је Н.

⁹ πρωτοпр. Θεόδωρος Ζήσης, *Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1997, 247.

¹⁰ Π. Χρήστου, ΕΠΕ 22, Εἰσαγωγικά, Θεσσαλονίκη 1979, 8.

¹¹ Ἰωάννης Καντακουζινός, *Ιστορία*, PG 154, 125B. Упор. Αρχιμ. Νικολάου Ἰωαννίδη, *Νικόλαος Καβάσιλας καὶ Συμεών Θεσσαλονίκης οἱ θεμελιωτές τῆς θεολογίας τῆς Βυζαντινῆς λατρείας*, Ἐκκλησία (ἐπίσημον δελτίον Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος = званично гласило Јеладске Цркве), Αθήνα, год. 90, св. 1 - јануар 2013, стр. 9-39.

¹² Ἀγγελόπολος Ἀθανάσιος, *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωή καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, ΑΒ5, Θεσσαλονίκη 1970; Исти, *Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Χαμαετός, βιογραφικά προβλήματα*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 31-57.

Кавасила засигурно био лаик, бар у време кад су настала његова најважнија дела, што сматрамо веома важним из разлога које ћемо кроз рад појаснити, или је, у крајњем случају, као што смо поменули, пред крај живота постао монах, што је био чест случај са знаменитим личностима у Византији тог периода.

У прилог оваквој тврдњи да је Кавасила био лаик иду бројна места из Кавасилиног *Тумачења Свете Литургије* у којима он, коментаришући дубока и богословски значајна места, готово по правилу, увек бира оне делове Свете Литургије који су доступни народу, то јест који су свима чујни, ословљавајући, при том, свештеника у трећем лицу једнине, а себе, заједно са народом, у првом лицу множине.¹³

Иако у контексту Кавасилине биографије, због азбучног редоследа, готово сви савремени библиографски прегледи отпочињу са докторским радом професора Атанасија Ангелопулоса¹⁴, бившег београдског ђака, који је у том периоду школовања објавио један део¹⁵ тог српског доктората, а потом написао и један краћи рад о Евхаристији¹⁶, бар када је реч о грчкој

¹³ Ово запажање налазимо код Φουνδούλη Μ. Γωάννου, *Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός*, у Зборнику радова са Богословског симпозиона Митрополије солунске, уприличеном у част канонизације Николе Кавасиле (надаље у тексту Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ), Θεσσαλονίκη 1984, стр. 153-154, као и у његовом тексту: *Ερμηνεία ἐπτά δυσκόλων σημείων τοῦ κειμένου τῆς Θείας Λειτουργίας ἀπό τοῦ Νικόλαο Καβάσιλα*, Α ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, стр. 160.

¹⁴ *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωή καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, ΑΒ 5, Θεσσαλονίκη 1970.

¹⁵ *Учење Светог Николе Кавасиле о животу у Христу*, сепартно издање из докторске дисертације, писане изворно на српском и одбрањене 3. јуна 1966. на Богословском Факултету СПЦ, Београд 1967, стр. 102.

¹⁶ Αθανάσιος Ἀγγελόπουλος, *Η περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας ὡς θυσίας καὶ ἀγιασμοῦ διδασκαλία τοῦ Ν. Καβάσιλα*, Ὁρθόδοξος Ἐπιστοασία 11/1965, 2, 30, 36, 38.

библиографији, која је и најобимнија, научно поткрепљеније и утемељеније студије и доказе о делу Светога Николе Кавасиле, нарочито његовог најважнијег богословског, литургијског дела, свакако дају, нешто раније, професор Панајотис Христу¹⁷ и, посебно, Панајотис Нелас,¹⁸ који се више од било кога на грчким просторима бавио Кавасилом и који је, с правом се може рећи, најзаслужнији за поновно „откривање“ Кавасиле како на Истоку, тако и на Западу. Овај његов немериви допринос

¹⁷ Види *Увод* издању Кавасилиних дела, у преводу на савремени грчки језик са упоредним старогрчким текстом, у ЕПЕ 22, *Εἰσαγωγικά*, стр. 7-29. Нажалост, у српском преводу Кавасилиних дела С. Јакшића (изд. Беседа 2002) овај *Увод* није потпун. Наиме, из оригиналног Увода (ЕПЕ 22) недостају стране 22-29, где постоји низ библиографских драгоцених података у вези с овим издањем солунског института, са упоредним преводом, које је због реконструкције и поправки самог текста оригинала, помоћу новопронађених делова рукописа, боље и од оног Migne PG 150, као и од Борнетовог у SCh 4bis (Paris 1967). Упор. и његово дело *Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα*, Θεολογικά μελετήματα (Свети Григорија Палама и богословље 14. века, Богословске студије), АВ, едиција: *Νηπτικά καὶ ἥσυχαστικά* 3, изд. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, 98-119.

¹⁸ Поред његове најпознатије антрополошке студије, највећим делом засноване управо на Кавасилиној христологији, *Ζῶν θεούμενον*, Ἀρμός, Αθήνα 1995³ (преведене и код нас, али, нажалост, не са изворника, ниједно од више тих издања, укључујући и последње, *Хришћанска мисао*, Србиње, 2001. г.), вреди издвојити нарочито његове следеће темељне радове који се баве Н. Кавасилом: Панаγιώτης Νέλλας, *Προλεγόμενα εἰς τὴν μελέτην Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, Θερησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία (надаље у тексту ΘНЕ), т. 12, Αθήναι 1968, 830-857; *Αἱ θεολογικαὶ πηγαὶ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, *Αναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία (надаље у тексту Κλ), 7β/1975, 327-344; *Εἰσαγωγικά στὴ Μελέτη τοῦ Ἁγίου Νικολάου Καβάσιλα*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ I. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 67-86, као и уводнике за превод новогрчком издању: Νικολάου Καβάσιλα, *Ἡ Θεομήτορ, Ἀποστολικὴ Διακονία*, едиција «Ἐπι τὰς πηγὰς», Αθήναι 1989, стр. 9-38, те за његову докторску дисертацију *Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, *Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν*, β' ἔκδοσις, Αθήναι 1998, стр. 219.

проучавању лика и дела Н. Кавасиле симболично су истакли и издавачи критичког издања текста *Живота у Христу*, који су, по Неласовој трагичној смрти, посветили њему ово издање.¹⁹

У исто време, патролог В. Псевтонгас,²⁰ донедавно професор Богословског факултета у Солуну, такође даје значајан допринос проучавању Кавасилиног дела објављивањем јединих Кавасилиних егзегетско-ерминевтичких радова, тумачења књиге пророка Језекиља, делова драгоцене есхатолошке садржине и литургијски инкорпорираних у богослужење, као *Паримеји* на јутрењу Велике Суботе,²¹ као и похвалних и празничних беседа, са уводним студијама и коментарима, као и са неколико текстова који за средишњу тему имају Кавасилину христологију. Наиме, иако невелики по свом обиму, ови Кавасилини радови још једном, и у овом сегменту, поврђују да је сва његова мисао литургијска, светотајинска и евхаристијска.

¹⁹ Sources Chretienenes, *Les Editiones du Cerf*, Paris 7e, 1989, 7: „A la memoire de Jean Goullard et de Panagiotes Nellas“.

²⁰ Ево неколико текстова овог неупадљивог, али вредног прерадоца који је сабрао и први пут објавио неке од Кавасилиних беседа: Ψευτογκᾶς Σ. Βασίλειος, Νικολάου Καβάσιλα: Ἑπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τό πρώτον νῦν ἐκδιδόμενοι, (εἰσαγωγή, κείμενο, σχόλια), Θεσσαλονίκη 1976, 172 стране, као и неколико богословских трактата који нам дају историјски оквир Кавасилиног односа са Паламом, али чија садржајина у великој мери има евхаристијски скелет: Λόγος σαρκόμενος, Ἐκκλησία, Εὐχαριστιακός Λόγος, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1998, 553 стране; Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας ἦταν ἡσυχαστής ἢ ἀντιησυχαστής у зборнику истога: Θέματα πατερικῆς θεολογίας (у даљем тексту ΘΠΘ) изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 162-187; Ὅψεις καί προοπτικὲς στὴν ἐσχατολογία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα, ΘΠΘ, стр. 231-289; Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὴ θεολογία τοῦ Φιλοθέου Κοκκίνου, ΘΠΘ, стр. 97-120; Ἡ ἐν Χριστῷ οἰκονομία τῆς σωτηρίας κατὰ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν, ΘΠΘ, стр. 189-208.

²¹ Εἰς προφ. Γεζ. 37, 1-14.

Поред поменутих научника који су се највише и најстудиозније бавили Кавасилином богословском мишљу, постоје и врло значајни доприноси научника који су, изучавајући мисао, на пример, Светог Григорија Паламе,²² али и других временски или тематски Кавасили сродних Светих отаца,²³ у великој мери, као својеврстан контраст,

²² У контексту Св. Григорија Паламе, свакако најпре мислимо на почившег протопр. Ј. Мајендорфа и његове радове, од којих треба поменути нарочито докторску дисертацију (*Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Ed. du Seuil, Paris 1959, објављену на енглеском под називом *Study of St. Gregory Palamas*, London 1964, као и код нас под називом *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995²); У изузетном докторском раду јероонаха, а нешто касније потоњег митрополита црногорско - приморског Амфилохија, *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριον Παλαμάν*, АВ 16, Θεσ/νίκη 1973 (срп. изд. *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Цетиње 2012, превели Еп. Атанасије Ј. и Д. Ристић), могуће је сагледати сличност Кавасилине и Паламине тријадологије.

²³ Поред дела већ помињаног савременог богослова В. Ψευτόγκα, *Φιλοθέου Κокκίνου, Λόγοι καὶ Ὁμιλίαι*, са уводним напоменама, у издању Цетра за византијска истраживања, едиција Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς књ. 2, Θεσσαλονίκη 1981, 320 страна, поменимо још неке радове савремених богослова: Δημητρίου Γ. Τσάμη, *Δαβὶδ Δισυπάτου – Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 10, Θεσσαλονίκη 1976², 126 страна, о Филотеју Кокиносу; затим о. Никола Јоанидис, *Јосиф Вријеније* (докторска теза одбрањена код јеромонаха Атанасија Јевтића на БФ СПЦ у Београду 1980, а потом преведена, допуњена и објављена и на грчком језику: Νικολάου Χ. Ἰωαννίδη πρωτοпр. Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος, βίος, ἔργο, διδασκαλία, Αθήνα 1985, 441 страна, који су свакако другостепени извори, али ипак комплементарни за проучавање дела Светог Николе Кавасиле.

Знатно конкретнији и исцрпнији рад истог писца, у погледу Кавасилиног живота и богословља, јесте историјско-патролошки текст: Αρχιμ. Νικολάου Ἰωαννίδη, *Νικόλαος Καβάσιλας καὶ Συμειῶν Θεσσαλονίκης οἱ θεμελιωτές τῆς θεολογίας τῆς Βυζαντινῆς λατρείας*, излагање на 12. Свегрчком литургичком симпозиону, Волос 2010, објављено у зборнику

компаративно истакли и осветлили и дело Николе Кавасиле, помажући тако у расветљавању овог историјски и богословски врло сложеног периода.

Када говоримо о литургијском контексту, свакако је незаобилазан компаративни рад проф. Ј. Фундулиса,²⁴ који је својим истраживањем нарочито обухватио Симеона Солунског и Филотеја Кокиноса, који са Кавасилом, како је он волео да каже, „исписују својеврстан епилог византијског литургијског богословља“.²⁵ Међутим, у непрегледном низу својих богослужбених, телтургијских и богословских *Одговора на литургијске недоумице*,²⁶ који су и код нас постали класика литургијског богословља, евхаристијско и литургијско богословље Н. Кавасиле представља устаљену потпору у аргументацији овог значајног литургиолога. Поред тога, дао је и свој директни допринос проучавању богословља Н. Кавасиле са два значајна текста, који су обухваћени познатим Зборником радова са Симпозиона у част канонизације Светог Николе Кавасиле.²⁷

радова са поменутог симпозиона, као 28. том у едицији Пастирских и литургијских радова (надаље скр. IV' ПРАКТИКА ПЛΣ), *Πρόσωπα καί Σταθμοί, όρόσημα στή διαμόρφωση τής Θείας Λατρείας*, Αθήνα 2014, стр. 315-393.

²⁴ Реч је о његовој дисертацији *Συμεών Θεσσαλονίκης καί τo λειτουργικό έργο αὐτοῦ*. Θεσσαλονίκη 1965.

²⁵ Γ. Φουντούλης, *Νικόλαος Καβάσιλας ό Μυσταγωγός*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 133-154.

²⁶ *Απαντήσεις εις λειτουργικās άπορίας*, τ. α'-ε', Αποστολική Διακονία, Αθήναι 1967-2005. Надаље у тексту скраћено као АЛА).

²⁷ *Νικόλαος Καβάσιλας ό Μυσταγωγός*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 133-154. и *Ερμηνεία έπτά δυσκόλων σημείων τοῦ κειμένου τής Θείας Λειτουργίας από τόν Νικόλαο Καβάσιλα*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 155-172.

Од теолога млађе генерације значајан допринос даје С. Јагазоглу својом запаженом докторском дисертацијом,²⁸ у којој се цело последње поглавље посвећује односу Кавасиле и Паламе: *Заједница обожења, синтеза светотајинског и аскетског живота*,²⁹ као и други његови радови развијени из ове темељне студије.³⁰

Ипак, чини се да превођење Кавасилиних дела, како на савремени грчки, тако и на бројне друге језике, првенствено западне, даје посебан замах и допринос његовом проучавању. Не само због провере текста његових дела и стварања критичких издања, него и због писања и објављивања у тим издањима бројних уводних студија и критичких коментара на разним светским језицима.

Што се тиче новогрчких превода и издања Кавасилиних дела, поменимо најпре њих као домаћа, по језику најсроднија оригиналу. Нарочито је значајно издање које је приредио професор Панајотис Христу.³¹ То издање обухвата оба најважнија Кавасилина литургијска и

²⁸ Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία Θεώσεως*, ή σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας στο έργο του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά, έκδ. Δόμος, Αθήναι 2001, 486 σς.

²⁹ *Исто*, стр. 425-486.

³⁰ Σ. Γιαγκάζογλου, *Εὐχαριστία, Θεία Εἰκονομία, καὶ Ἐκκλησία – θεολογικό σχόλιο στις ἐρμηνευτικές ἀρχές τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 107/2008, 73-87, и *Γρηγόριος Παλαμάς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας. Ἡ σύνθεση μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοση*, Θεολογία 81, св. 3, јул-септембар 2010, стр. 159-180.

³¹ Издање ЕПЕ 22, Θεσσαλονίκη 1979, εἰσαγωγή Π. Χρήστου, иако није критичко, као што смо раније поменули, направило је значајан помак у односу на најстарије издање W. Gass-a, које је ушло у Migne, PG т. 150, због рукописа пронађених у међувремену, од којих је за реконструкцију текста нарочито значајан рукопис Варлаамског манастира Метеора бр. 202, узет у обзир приликом овог издања. Једини недостатак овог српског издања је чињеница да преводилац није узео у обзир, нити превео, велики део *Увода*, који се тиче изворних рукописа и библиографије.

светотајинска рада, као и изузетну уводну студију о Кавасилином животу и делу у издању Центра за патристичке студије Светог Григорија Паламе, у манастиру Влатадону, у Солуну, којим је, иначе, овај врсни патролог годинама руководио, а потом га је исто тако успешно наследио и заменио професор литургије Ј. Фундулис. Ова уводна студија, заједно са два најзначајнија Кавасилина дела, преведена је код нас и објављена заједно с њима 2002. године.³²

Међутим, исто толико су вредни помена преводи на стране језике, настали на Западу, као и студије и уводници православних и инославних богослова са Запада садржани у тим издањима. Првенствено треба истаћи превод на француски, сачињен још 1943, у едицији *Sources Chretiennes*, а посебно друго, критичко и допуњено издање упоредног текста грчког оригинала и француског превода 1967 (SCh 4 bis), обогачене додатним студијама, исте издавачке куће Cerf из Париза, *Тумачења Свете Литургије*, али и *Седам беседа о Животу у Христу*,³³ чиме је поново пробуђено интересовање за Кавасилу по целом свету. Треба напоменути

³² Н. Кавасила, *Тумачење Свете Литургије и Живот у Христу*, изд. Беседе, издавачке куће Епархије бачке, Нови Сад 2002, стр. 11-22.

³³ Нарочито је вредан помена уводни и пропратни материјал критичког издања Кавасилиних дела и превода на француски: Nicholas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, едиција: *Sources Chretiennes* (SCh) 4 bis, Traduction et notes de Severien Salaville, 2 ed. Munie du texte grec, revue et augmentee par Rene Bornert, Jean Gouillard, Pierre Perichon, Les Editions du Cerf, Paris 1967, 54-307; *La Vie en Christ*, SCh 355, Livres 1-4, Intraduction Texte critique, Traduction et annotation par Marie-Helene Congourdeau, Les Editions du Cerf, Paris 1989, 756-356; *La Vie en Christ*, SCh 355, Livres 5-7, Intraduction Texte critique, Traduction, Annotation et Index par Marie-Helene Congourdeau, Les Editions du Cerf, Paris 1990, 13-220, као и допринос који је дао о. Борис Бобринској предговором енглеском преводу и издању *Живота у Христу*: Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ*, превео: Carmino J. de Catanzaro, SVSP, third edition: New York 1998, pp. 17-42.

да ово издање садржи и два краћа Кавасилина списа: *О свештеним одеждама*,³⁴ на свега три стране, и други, нешто већи на седам страна, *О савршаваном на Светој Литургији*,³⁵ којих нема ни у издању Мињове Патрологије (PG 150), нити новијег издања Јелинских отаца (ЕПЕ 22). Иако је реч о веома кратком спису, на свега седам страна, он је од изузетног значаја, не само због чињенице да представља неку врсту скраћеног прегледа *Тумачења Литургије*, него првенствено због допуне значења и смисла *теплоте*, на три стране, дакле чини то много опширније него у свом најважнијем делу. За нас је од посебне важности то да Кавасила овом, наизглед безначајном сегменту Литургије придаје апсолутно пневматолошки карактер, о чему ћемо опширније говорити касније, на његовом природном месту, у поглављу о епиклези.

Посебно треба истаћи да су Кавасилина дела због његовог „ниског профила“ и избегавања полемичности постала омиљена и веома коришћена у приближавањима Источне и Западне Цркве, што је реткост за оце који су живели вековима после великог раскола. Наравно, то није случај само последњих година у богословском дијалогу Истока и Запада, односно у раду познате *Комисије за веру и поредак*, која Кавасилу често цитира у њеном, богословски можда најуспелијем заједничком тексту, светотајинске садржине³⁶, него он на Западу поодавно заузима посебно место међу тумачима Свете Литургије. Индикативно је да се његово дело описује као „светотајински догађај евхаристијске телетургије, продорне расправе с догматског становишта. Кавасилино дело, као расправа о

³⁴ SCh 4 bis, Paris 1967, 361-364.

³⁵ Исто, 371-384.

³⁶ Реч је о познатом тексту Комисије за веру и поредак ССЦ, са заседања у Лими 1982: *Baptism, Eucharist and Ministry* (=Крштење, Евхаристија, Свештенство), Faith and Order paper No 111, WCC, Geneva 1982.

евхаристијској Жртви, стога је одувек имало значај и за западно богословље и, као такво, кориштено је на сабору у Триденту као значајно сведочанство свеукупног Предања³⁷.

Ипак, примећено је да, у свој бризи о Кавасили на Западу, нису изостали ни покушаји „латинизације“³⁸ и примери његовог својатања који, у ствари, више личе на покушаје учитавања код њега непостојећих црквених ставова и проналажења материјала за оправдавање богословски недопустивих идеја о трансупстанцијацији³⁹ Часних дарова и о бесквасним хлебовима, које Кавасила и не помиње, а које му западњаци приписују, о чему ће, такође, бити више речи у централном делу рада, од Анафоре и даље, у поглављима којима ове теме природно припадају.

Осим тога, његово релативно касно канонизовање такође је послужило Митрополији солунској да, осим црквено-богослужбног дела ове церемоније, употпуни целу манифестацију организовањем научног скупа у част Светог Николе Кавасиле, чији су радови касније обједињени и

³⁷ Hans-Joachim Schultz, *Die Byzantische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 1980, (грч. прев. π. Δ. Τζέρπου, *Η Βυζαντινή Λειτουργία, Μαρτυρία πίστεως και συμβολική έκφραση*), стр. 184. Иначе, у то време, Кавасилино **Тумачење Свете Литургије** на латински је превео саборски прелат Cervini „који се постарао и за његово ширење“ - (*Исто*).

³⁸ Χρηστόφωρος Θ. Χριστοφορίδης, *Ο μυστηκός συμβολισμός στον Άγιο Νικόλαο Καβάσιλα* (Μεταπτυχιακή εργασία υποβληθείσα εις τὸ Τμήμα Θεολογίας Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α. Π.), Θεσσαλονίκη 1998, стр. 27.

³⁹ Имајући у виду богословску прецизност Кавасилиног изражавања, ограничићемо се на овом месту само на примедбу да Кавасила, јасно и недвосмислено, употребљава реч μεταβολή (=претварање), без давања повода за било какво друго тумачење.

претворени у један веома драгоцен и по садржини богат Зборник,⁴⁰ у којем су до детаља проучени многи аспекти Кавасилине мисли. Са жаљењем констатујемо да је, поново, изостала тематика о којој овај рад говори. Стиче се утисак као да је у време објављивања овог *Зборника* у његовој родној средини још увек било рано за један тако радикалан богословски приступ.

Ипак, када је реч о доживљају и схватању Н. Кавасиле као евхаристијског богослова, то време ће, чини се, настати двадесетак година касније.⁴¹ Прекретницу у том погледу свакако представља излагање *Θεία*

⁴⁰ Овај Зборник објавила је Митрополија Солунска, као домаћин скупа под називом: *Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τῆς ὀλοῖς ἀγιωτάτου ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ* (одржаног 17-20. јуна 1982), *Θεσσαλονίκη* 1984, стр. 329.

Напомињемо да је и Епископ А. Јевтић, тада јеромонах, иако није директно узео учешћа на овом скупу, такође дао свој допринос са текстом *Ὁ Οὐμανισμὸς τοῦ Ἁγίου Νικόλαου Καβάσιλα*, у Зборнику истога: *Ἀπὸ τὴν ἐλευθερία στὴν ἀγάπη* (Οἱ Ὁμιλίαι τῆς Ἐάνθης), *Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα* 2012, 85-98, насталог на основу предавања држаних управо у том периоду (1982) у Ксантију, али и нешто касније у краћем разговору за тематски број часописа *Σύναξη* 6/1983, у част П. Неласа са текстом *Εὐαγγελικός ρεαλισμὸς (τοῦ Ἁγ. Νικόλαου Καβάσιλα)*, *Атина* 1983, стр. 45-46.

⁴¹ Наиме, реч је о много широј и темељнијој црквеној обнови насталој у Грчкој доласком изузетно енергичног Архиепископа Христудула (1998-2010), који је удахнуо живот многим Синодским комисијама, оформљујући и нове, међу којима је најзапаженије место Комисије за литургијску и богослужбену обнову, која од 1999. године отпочиње са изузетно осмишљеним и садржајним Литургичким свејелинским конгресима свештенства, који су као плод систематског рада до сада дали дванаест томова драгоценог материјала, нарочито у погледу богослужбених, литургијских и светотајинских тема. Нажалост, ови конгреси никад нису задобили међународни карактер, иако њихово богословље то заслужује, и био би то драгоцен допринос како проучавању заједничког и недељивога литургијског Предања, тако и уједначавању богослужбене праксе на свеправославном нивоу. Покушали смо да дамо у том погледу скроман лични допринос преводећи неке од ових радова у *ЛБ1* (Београд 2013).

Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία Митрополита пергамског Јована Зизјуласа на *Трећем свејелинском литургијском симпозиону* представника митрополија Јеладске Цркве (14-17. октобра 2001), под покровитељством тамошњег Светог Синода и његове Комисије за литургијски препород.⁴² У истом тексту постоји и потресно лично сведочење о робовању схоластици тадашње теологије на поменутих просторима и реаговању на најмањи помен поистовећења Евхаристије и Цркве, уз помало саркастичну констатацију да би вероватно и сам „*Кавасила био осуђен за евхаристијски монизам*“ да је живео у наше време.⁴³

Оно што дуго није било могуће у Кавасилином завичају, да апсурд буде већи, делимично је надокнађено и на Западу, када је у организацији Манастира Бозе, код Тревиза у Италији, септембра 2006. године, такође на научном скупу о Православној духовности, организованом у част светог Николе Кавасиле, било више излагања која су се директно или индиректно бавила питањем његовог евхаристијског или светотајинског и мистагошког богословља. Интегрални Зборник радова са тог скупа доступан је само на италијанском језику.⁴⁴ Поједини грчки аутори су, за ту прилику, развили и

⁴² Касније објављено у Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Αθήνα 2004, 25-47. (В. наш превод у зборнику *ЛБ1*, Београд 2013, стр. 13-36).

⁴³ *Исто*, стр. 31

⁴⁴ *Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia* (Monastero di Bose, 14-16. settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, pp 314; Зборник је, трудом домаћина и под покровитељством Цариградске и Московске патријаршије, настао на основу излагања више еминентних учесника: Χ. Σάββατος, Hugh Wybre, Π. Βασιλειάδης, Σ. Γιαγκάζογλου и др.

прилагодили постојеће радове,⁴⁵ а други су ауторизовали и објавили своја излагања на матерњем језику у савременој грчкој периодици.⁴⁶

б) Кавасила међу савременицима

Свети Никола Кавасила својим остварењима, делима и животом припада византијској култури, која је несумњиво била најзначајнија и

⁴⁵ Мислимо на текст Митрополита месинијског, тада Архимандрит Χρισοστόμος Σάββατος, *Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα*, Ανάπτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Сепаратно издање из *Зборника Богословског факултета у Атини*), Ἀθῆναι 2005, 283-296.

⁴⁶ То су излагања: Παπαθανασίου Ν. Αθανασίου, *Τὸ μυστήριο τῆς Πρόσκλησης*. Τὰ εὐχαριστιακὰ ὑλικά καὶ ἡ ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στὴ λειτουργικὴ, чији је један део касније објављен под насловом: *Μόνο μὲ ψωμί; Μόνο μὲ κρασί; Ἡ δυνατότητα χρήσης ἄλλων ὑλικῶν στὴ Θεία Εὐχαριστία*, Σύναξη бр. 105, Атина 2008, 55-73 и Σταύρος Γιαγκαζόγλου, *Εὐχαριστία, Θεία Εἰκονομία, καὶ Ἐκκλησία – θεολογικὸ σχόλιο στίς ἐρμηνευτικὲς ἀρχές τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία*, ΣΥΝΑΞΗ 107/2008, стр. 73.

најдоминантнија цивилизација средњег века.⁴⁷ Кавасила долази у њен сутон. Византијско литургијско предање, у које се, на самом историјском завршетку Византије, уградио и Свети Никола Кавасила, боље него било шта друго одсликава ову културу.

Следујући овом надвременом литургијском Предању, које је утемељено у будућности, али које обухвата садашњост и прошлост, у једном Предању подједнако живом и живородном, и данас као и у првом или четрнаестом веку, можемо схватити све оно што нам је пружила византијска култура, али и наставља, кроз Литургију, да пружа и оживљава и после пропасти некада велике царевине.

Историјски гледано, али у литургијском контексту, треба истаћи да „крај земаљског живота Н. Кавасиле пада само 60 година пре пада Цариграда. Његово време је било период «последњег сјаја» у тешкој болести, која преднајављује долазећи крај. Три величине овога периода, у богослужбеном смислу, пишу литургички епилог Византије. Сва тројица су повезани са Солуном: Филотеј Кокинос из Солуна, Патријарх цариградски (1354-1355 и 1364-1376), Никола Кавасила и Свети Симеон Архиепископ Солунски (1416/17-1429). Никола Кавасила се налази у средини; сеже од краја Кокиноса до почетка Симеона. Сва тројица имају свесни или подсвесни осећај предстојећих мука и тешког периода који ће уследити. Улажу све своје снаге да испишу литургијски тестамент једног дугог и за свештено богослужење плодног периода. Први с *«Поретком Свете Литургије»* кодификује литургијско предање. Друга двојица, сваки на свој начин, успињу се на врх подједнако високог успона, мистагошког

⁴⁷ Проф. Георгије Острогорски, један од корифеја византолога прошлог века, међу првима код нас изражава дубину не само историјске, него и духовне стране Византије. Види: *Светогорски Исихасти и њихови противници*, Сабрана дела, т. 5, Београд 1963, стр. 203.

тумачења Светог богослужења. Остављају потоњим нараштајима литургијско завештање византијске Цркве“.⁴⁸

У вези с тим, интересантно је повући, овде, једну паралелу са западном историографијом и приметити да, током многих деценија, тачка спорења у научном свету није била где ова култура почиње, него где се завршава. Као што критички примећује угледни професор Георгије Острогорски, само неколико деценија раније (то јест, средином 20. века, када пише своју *Историју Византије*), у тада владајућој западној историографији постојало је сасвим негативно мишљење о Византији. Штавише, исти западни историографи⁴⁹ сматрали су да већ у периоду који истражујемо, дакле у 14. веку, ова култура „нити је имала икаквог развоја, нити је постојала и да се, у предворју средњовековља, духовни живот Источног Царства, који је до тада цветао, изненада зауставио у једној мртвој тачки, окончавши, на крају, у једном непокретном формализму без душе у коме је обамро“.⁵⁰ А када је једна од средишњих личности духовног живота 14. века – Свети Григорије Палама – за западне историографе био микроскопски невидљив,⁵¹ онда не можемо очекивати да би и главни лик нашег рада – Свети Никола Кавасила – доживео бољу судбину. На овом месту ћемо се сложити с Јованом Мајендорфом да је „увек тешко, проучавајући било који сегмент средњовековне културе, издвојити оне

⁴⁸ Γωάννου Μ. Φουνδούλη, Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, стр. 142.

⁴⁹ Наведимо само катрактаристичан пример Н.Г. Век-а, као најизразитијег представника међу истраживачима, противницима истицања значаја византијског наслеђа.

⁵⁰ Георгије Острогорски, *Светогорски Исихасти и њихови противници*, Сабрана дела т. 5, Београд 1963, стр. 203.

⁵¹ Исто.

проблеме који се могу одредити као чисто «религиозни»... Ово је истина, посебно у Византији 14. века“.⁵²

Ово поређење култура и цивилизација, предања и различитих традиција, у погледу схватања Кавасилиног времена и значаја византијског богословља, неопходно је не само зарад просте временске дистанце која нас дели од њега, него, као што сведочи о. Г. Флоровски, стога што: „живимо у једном измењеном свету и свету који се непрестано мења. Ово не могу порећи ни они међу нама који нису спремни или не желе да се мењају, који би да остану у овом времену које незадрживо протиче. Међутим, нико не може умаћи од нелагодности припадања једном свету у преображају“.⁵³

Поређења су неопходна јер од 9. до 12. века имао кодификацију богослужбених Типика и Устава.

⁵² Јован Мајендорф, *Друштво и култура 14 века: Θρησκευτικά προβλήματα* (Израгање које је првобитно изнесено на 16. Међународном византолошком симпозиону, Букурешт 1971, и издато у Радовима овог Симпозиона 1974), као и у делу истог аутора: *Византијско наслеђе у Православној Цркви (Byzantine Heritage in the Orthodox Church)* Η Βυζαντινή κληρονομιά στην Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 1990, 162. - Ово посебно важи за нас, не само у вековима евхаристијске мисије и христијанизације од 6. до 9. века и Свете браће и Светог Фотија, него, нарочито, и кроз цео немањићки средњи век, где су испреплетане државне и породичне везе, духовно и културно наслеђе.

⁵³ Исто тако, наставља о. Георгије: «Сасвим је уобичајено у наше време, и заиста веома модерно, рећи да се налазимо у једном „пост-хришћанском свету“ – ма какав био прави смисао овог претенциозног израза – у свету који се, несвесно или свесно, „удаљио“ или отцепио од хришћанства. „Живимо на рушевинама цивилизација, нада, система и душа“(...) Наше доба је, пре свега, *доба неверовања*, и стога доба несигурности, пометње и очајања. Тако је много у наше време оних који немају никакву наду управо зато што су изгубили сваку веру» (Г. Флоровски, *Хришћанство и култура: Вера и култура*, Београд 1995, стр. 5-6, са енгл. Д. Аничих: *Faith and Culture*, St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. IV, No 1-2, 1955).

Што се тиче Свете Евхаристије, као што потврђује и Свети Никола Кавасила, управо сâм њен идентитет, који црпи из будућег Царства Божјег, представља и најбољу потврду да су потпуно погрешне и вештачки изазване дилеме, фабриковане и формулисане у наше дане, изражене питањем Предање или обнова,⁵⁴ јер се Предање не тиче само прошлости. Заправо, то и јесте његова главна одлика у односу на традицију (*traditio*) и не искључује обнову, зато што Предање само по себи јесте и треба да пребива живо и животвореће, али оно, истовремено, исписује „моје вјерују“, и „верујем“ сваког појединог човека, без повреде суштине и одступања од „канона вере и служења“, и чини га својеврсном личном картом сваког времена и сваког поколења. У противном, лажне проблематике и дилеме зачињу и рађају погрешне одговоре.⁵⁵ Оно што се мења јесу спољашње околности и форме, као нпр. у случају црквене организације где „Православна Црква не пориче историјску еволуцију својих институција, али увек под условом да ће првобитни однос ових институција према суштини и природи Цркве остати нетакнут и услед било каквог развоја или промене“.⁵⁶

Стога, треба нагласити да се чудо и сила Свете Евхаристије налази у томе да се, не престајући да буде историјски догађај, непрестано устремљује ка будућности, есхатону, црпећи отуда из Царства Божјег само

⁵⁴ Један од светлих примера у погледу ове проблемтике свакако представља студија савременог атинског литургичара Георгија Фиљаса, Παράδοση και ανανέωση Παράδοση και εξέλιξη στη λατρεία της Ἐκκλησίας, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2006, σς 419.

⁵⁵ Еп. А. Јевтић, *Васељенски Сабори и Саборно предање Цркве*, у његовом Зборнику радова *На путевима оцаца*, Београд 1991, 9-62.

⁵⁶ Ἰωάννης Δ. Ζηζιούλας, Μητροπολίτης Περγάμου, Ὁ Συνοδικός Θεσμός, у: Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρου Βαρνάβαν, Ἀθήναι 1980, стр. 163.

своје постојање, уводећи истовремено и историју у један покрет преображавања и спасења.

Што се тиче, пак, биографије Светог Николе Кавасиле, чије је право презиме Хамаетос, постојала је, релативно све до скоро, велика збуњеност у погледу саме његове личности услед недостатка поузданих и поткрепљених чињеница из његовог живота. Поред тога, опречности и неподударности мишљења о њему великим делом треба приписати и чињеници да је овај светитељ користио презиме породице с мајчине стране, одакле су потицале многе, нарочито за Цркву, изузетно значајне личности онога времена, међу којима посебно место заузима Николин ујак - Нил Кавасила, Архиепископ солунски, са којим су га многи мешали. Свети Никола Кавасила (1322-1392)⁵⁷ је пород Солуна,⁵⁸ једног града који је од свог оснивања проживљавао бурну историју.

⁵⁷ Погл. више о биографији Николе Кавасиле у: Αθανασίου Αγγελοπούλου, Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, *Η ζωή και τὸ ἔργον αὐτοῦ*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 5, Θεσσαλονίκη 1970. Нажалост, у овом допуњеном и проширеном докторском раду поменутог професора историје могуће је оспорити аутентичност појединих делова текста који итекако личе на места из рада његовог ментора и познатог патролога П. Христуа (*Ο Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰώνα*, *Θεολογικά μελετήματα*, едиција: Νηπτικά καὶ ἡσυχαστικά 3, изд. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977).

⁵⁸ Град Солун је недавно прославио 2300 година од свога оснивања. - Погл.: *Ματιές στὴ Θεσσαλονίκη τοῦ 14^{ου} αἰώνα*, одломци из књиге: Ο. Tafraли, *Thessalonique au XIVe siecle*, Paris 1913; избор и превод: Βασιλική Γουνελά, *Σύναξη 6 (ἄνοιξη 1983)*, стр. 63-67, као и код о. Т. Зисиса, солунског професора Патрологије и Етике у: Θεόδωρος Ζήσης, *Οἱ θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1997, 247. Такође, у документима са научног Симпосиона на тему: *Θεσσαλονίκη κατὰ τὸν 14^ο αἰώνα*, низ предавања на Балканолошком Институту у Солуну (ΥΜΧΑ) 1959, када су и објављена, као и у објављеним радовима Зборника са Симпосиона солунског Манастира Влатадона: *Η θεσσαλονίκη ὡς κέντρο ὀρθοδόξου θεολογίας – προοπτικές στὴ σημερινή Εὐρώπη*, документа међународног симпосиона

Већ само Николино порекло, по себи, повезује га с црквеним лицем Солуна, који носи богато наслеђе и дубоки печат Павлове евхаристијске мисије и оснивања ранохришћанских заједница, међу којима је и Црква Солуна.

Овај град је од ранохришћанских времена и нарочито од каснијег уздицања Источног Царства био једна од најважнијих станица на правцу од Рима према Константинопољу. Посебно, пак, у време коначног раздвајања Источне и Западне Цркве у 11. веку задобија још већи значај и, у суштини, налази се између двеју цивилизација и светова: Западног – римокатоличког и једног, надлазећег, са Истока – иноверног мухамеданства.

Црквени и геополитички утицај и углед Солуна, одавде па до пада Константинопоља, али нарочито после тога, константно су расли и добијали на значају.

Оно што је од почетка ширења хришћанства важило као опште правило, да је то вера градова, врло брзо је добило своју потврду и у случају Солуна, који низ векова у црквеном погледу сабира и обухвата све богатство богослужбеног живота, који садржи у себи и изузетна културолошка достигнућа, која врхуне у црквеној уметности, било да је реч о архитектури неких од најлепших византијских цркава, било да се ради о њиховом живопису, ретким и старим мозаицима, или о појању и развоју типика и свих оних богослужбених елемената који су били производ тада динамичког литургијског живота и стварања Мале Свете Софије, чинећи Солун да, у црквеном погледу, личи као ћерка на мајку Константинопољ.

Богословског Факултета Аристотеловог Универзитета у Солуну (21-25 Μαΐου 1997), Θεσσαλονίκη 2000, 281.

Као што примећује проф. Панајотис Христу: „Резултат до тада приметног уздицања био је и изнова наглашавање самосвојности града, коју је одувек поседовао, а коју су важни спољни догађаји сада претворили у потпуну самосталност. Франци су град претворили у престоницу Царства, а династија Анђела га је учинила престоницом Епирске деспотовине. Већ је био стекао свест велеграда и престонице, свест изражену и у титули свјатјејшег, коју је примио Архиепископ Солуна. Осећај независности био је одвећ толико присутан да је и после поновног освајања града од стране Византинаца остао самосталан. Општи успон објашњава и процват писмености, које изазива поштовање код тадашњих интелектуалаца, као што сведочи Свети Никола Кавасила (у Похвали Светом Димитрију). На десетине се броје изузетни историографи, филолози, философи, правници и, пре свега, богослови пореклом из Солуна, или који су тамо живели у поменутиим временима“.⁵⁹

Независно од вишевековног живота града, и независно од његовог многодимензионалног културног наслеђа, имамо дубок осећај, не само као православни, него и долазећи са стране у овај град, да његово истинско лице изнад свега карактерише управо овај период средњевековља, период тесне духовне повезаности са Светом Гором Атонском. То је период коме припада већи део чланова породице Кавасила, Свети Григорије Палама (рођ. у Цариграду, мада је био Митрополит солунски), али и многи други, мање или више познати у Цркви онога времена.

⁵⁹ Παναγιώτου Κ. Χρήστου, Θεολογικά Μελετήματα 3, Νηπτικά καὶ ἡσυχαστικά: Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν 14^{ον} αἰώνα, Θεσσαλονίκη 1977, стр. 101-102.

в) Богословски контраст Николе Кавасиле и Григорија Паламе

У погледу личности Светог Николе Кавасиле, овде, у процепу Истока и Запада, усредсређено је велико интересовање истраживача, и то, рекли бисмо, с пуним правом. Наиме, уколико неко погледа биографију Николе Кавасиле тешко може разазнатити да ли је био исихаста или њихов противник.⁶⁰ Сасвим је јасно да су многи међу хуманистима оног времена били Кавасилини врло блиски пријатељи. Свакако најближи и најпознатији међу њима био је Димитрије Кидонис, који ће не само прихватити западно исповедање унионистичког (унијатског) сабора у Лиону (1274), него ће као и цар променити и веру и прећи у римокатолицизам. Међутим, и поред неке спољашње резервисаности и суздржаности, која је Кавасилу нарочито одликовала у његовом политичком и државничком ангажману, сам неће закаснити да изрази своје негодовање према противницима⁶¹ Светог Григорија Паламе⁶² и да се дистанцира од њих.

⁶⁰ Βασιλείου Σ. Ψευτογκᾶ, *Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας ἦταν ἡσυχαστής ἢ ἀντιησυχαστής;* (Да ли је Никола Кавасила био исихаста или антиисихаста?), *Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ*, Θεσσαλονίκη 1984, 203-222, штампано и у зборнику његових радова: *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 162-187.

⁶¹ *Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦρα ληρημάτων λόγος*, PG 148.

⁶² „Мада су неки писци видели малу везу између његовог и Паламиног богословља (види нпр.: Н. С. Век, *KTLBR*, р. 781), међу њима је, у ствари, потпуно јединство инспирације и циља; потврда да је заједничарство с Богом у Христу, Духом Светим, једини прави смисао људског живота(...) Он намерно није цитирао Паламу, али су многобројни одељци у *Животу у Христу* парафразе Паламине *Тријаде*“. – John Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University, New York 1983, pp. 107-108.

Када се говори о Солуну 14. века, давно је примећено да нико не може заобићи две личности: прво, Григорија Паламу⁶³ и његов спор са калабријским монахом Варлаамом, као и све оне догађаје који су уследили током њиховог дугогодишњег дијалога, а који се, у суштини, претворио у дијалог Истока и Запада, и друго, Светог Николу Кавасилу, чији је цео опус на мирољубив начин био управо то – дијалог са западним хуманизмом и ренесансом.⁶⁴ Као што смо поменули да у савременој западној богословској литератури постоје својатања Кавасиле, исто тако треба напоменути да су и у средњем веку његова дела кориштена не само због симпатија према његовом богословљу, него и са извесном дозом ироније,⁶⁵ са циљем да се исмеје богословље Григорија Паламе.

Колика је и каква подељеност савремених теолога не само око лика, него и око дела Николе Кавасиле, а ту мислимо и на централну тему нашег рада, дакле на његово евхаристијско усмерење, највише се види по самој амплитуди те подељености која се креће од потпуне осуде и називања његовог рада „декаденцијом евхаристијског богословља“ (код о.

⁶³ Παναγιώτου Κ. Χρήστου, Θεολογικά Μελετήματα 3, Νηπτικά καί ήσυχαστικά: Ο Γρηγόριος Παλαμάς καί ή θεολογία εις την Θεσσαλονίκην κατά τον 14^{ον} αιώνα, Θεσσαλονίκη 1977, 102. Види такође и код: Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995, 142.

⁶⁴ Он је, према Панајотису Неласу (Θεομήτηρ, *Εισαγωγή, Αθήναι 1988*, 9, 11 и даље), приметан готово на свакој страници његовог дела. А ми бисмо још додали да је нарочито видљив на плану августиновско-анзелмовског учења о пневматологији, што свакако имплицира последице и сотириолошког карактера. Управо ту је суптилан допринос како Кавасилиног богословља, тако и Светог Григорија Паламе.

⁶⁵ Упор. Hussey M. J., *Symeon the New Theologian and Nicolas Cabasilas: Similarities and Contrasts in Orthodox Spirituality*, Eastern Churches Review 2/1972, pp. 140.

Александра Шмемана)⁶⁶ до потпуног прихватања и «рехабилитовања» од стране једног од водећих теолога данашњице, о. Георгија Флоровског. Ипак, можда је нека реална средина и исправан пут за разумевање Кавасилиног дела управо његово поређење са самим Паламом, које нам

⁶⁶ Овакав став, како показују новије литургичке студије, представља слабост испољену не само према Кавасили, него уопште према византијској литургијској форми и богослужбеном поретку, као и према многим савременим богословима, и плод су ширег Шмемановог незадовољства нововековним «вавилонским ропством» Источног богословља у односу на Запад и вековном богослужбеном летаргијом, као и жељом за једном свеобухватном богословском и литургијском обновом.

Погл. нпр. веома успешну и у критичком погледу објективну дисертацију π. Γεωργίου Μπασιούδη: *Η Δύναμη τῆς Λατρείας, ἡ συμβολή τοῦ π. Αλεξάνδρου Σμέμαν στη Λειτουργική Θεολογία*, Αθήνα 2008 (одбрањену 2000. године на Богословском факултету АУ у Солуну, недавно преведену и на српски: *Снага богослужења, допринос оца Александра Шмемана литургијском богословљу*, „Мартириа“, изд. установа Епархије горњокарловачке, Београд-Карловац 2011, 491).

Отац Георгије Флоровски, нарочито на странама 35-37, у погледу горе поменуте проблематике истиче три основна проблема. „Први се односи на Шмеманов приступ симболизму и обезвређивању византијских мистагошких списа(...) Други... се тиче отвореног питања у вези са Шмемановим ставом према литургичкој реформи(...) Трећи, ерминевтички проблем, запажен је у Шмемановој докторској дисертацији, у делу *Увод у литургичко богословље*, у којем постоји једна нејасноћа у вези са Шмемановим проценама о развоју византијског типика и богослужења уопште. Док се, најпре, у поменутој дисертацији, осећа негативан, изузетно негативан став према овим развојима, на крају говори о „византијској синтези“ на позитиван начин“.

- Исто то има у виду и још новија студија - дисертација, на енглеском младог православног финског богослова (Metso Pekka, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Publications of the University of Eastern Finland, Joensuu 2010, стр. 7-8, као и напомене 36-38 на страни 8), која има за предмет управо Кавасилино евхаристијско богословље, али је могуће наћи конкретније разрађен и став о. Александра Шмемана према Н. Кавасили.

пружа један од такође најбољих познавалаца Исихазма, Јован Мајендорф, чије је мишљење свакако драгоцено и треба га озбиљно узети у обзир међу већ наведеним. Он наводи да је „величина Кавасиле у томе што је успео да брани богословље заједничарства с Богом, у веку пуном изазова, а да при том не буде ни схоластичан ни полемичан. Оно што је Палама предао у терминима појмова и идеја, Кавасила је изразио као егзистенцијалну реалност, не само за монахе исихасте, него за сваког хришћанина. Да би се разумела богословска делатност у Византији 14. века, потребно је да се Палама и Кавасила читају заједно“.⁶⁷

Ова проблематика има и предисторију,⁶⁸ то јест не почиње тек од Кавасиле, Паламе и исихастичких спорова са Варлаамом или, као што историчари обично указују, са датумом пада Цариграда као почетком новог века, а што видимо из духовних кретања која су претходила краху Византијског царства. Христос Јанарас с правом оцењује да „(...)гледано из угла развоја цивилизације Јелина, прекретница или полазница “новијих” времена није 1453. То је пре 1354. година када Димитрије Кидонис,⁶⁹ на подстицај цара Јована Кантакузина,⁷⁰ преводи на грчки *Summa Theologiae*

⁶⁷ John Meyendorff, *нав. д.*, стр. 108.

⁶⁸ Рецимо, Еп. А. Јевтић, *Ο Οὐμανισμός τοῦ Ἁγίου Νικόλαου Καβάσιλα* (у Зборнику истога: *Ἀπὸ τὴν ἐλευθερία στὴν ἀγάπη, οἱ ὀμιλίες τῆς Ἐάνθης*), изд. Δόμος, Ἀθήνα 2012, стр.86-88), види најмање три фазе различито израженог хуманизма у периоду од Светог Фотија до Кавасиле, када он кулминира и служи као подлога за период ренесансе који ће уследити. Погл. нарочито његове радове о *Саборима Св. Фотија и Паламе*, Богословље 1/2012, као и, раније, *Свети Нектарије Егински као историчар Цркве* [написано на грчком, у Паризу 1971, као предговор књизи Св. Нектарија *Ἡ ἱστορία τοῦ σχίσματος*], Богословље 1–2 (1975) 71–123; *Бог Отаца наших*, 256–315.

⁶⁹ Већ помињани близак пријатељ из младости Н. Кавасиле.

⁷⁰ Дакле, протагонисти су исти онај цар коме је Н. Кавасила био саветник и дуго времена Кавасилин најбољи друг Димитрије Кидонис.

Томе Аквинског. Кидонис, одушевљен новом “светлошћу” која долази са Запада, узима на себе да је преда сународницима Јелинима.

Овај догађај одређује једну нову епоху за јелинизам, један нови историјски период, период у коме се интересовање Јелина напредњачки пребацује од њиховог Предања и њихове културе на неки други прототип и визију живота⁷¹.

Уосталом, као што ни раскол са Западом није био тренутни догађај, него кулминација вековима нагомилаваних разлика, тако ни спорење са схоластиком и западним хуманизмом не почиње са Паламом и Кавасилом. Исправније би било рећи да су њих двојица, сваки на свој начин дефинисали проблеме и дали одговоре како на догматском, еклисиолошком, тако и на светотајинском плану.

Дакле, ако бисмо могли у неколико речи осликати сличности и разлике ове двојице савременика, који су деловали више паралелно неголи заједнички, видљиво је да је реч о два богословска приступа са истим извориштем и исходиштем. Заједничко извориште читава се у препознатљивој библијској христологији Апостолâ Јована и Павла, које обојица врло често цитирају, нарочито оне делове који се односе на Оваплоћење Логоса, као и у заједничком литургијском предању пројављеном у посебном односу поштовања које исказују према писцу *Небеске Јерархије*, старцу Дионисију (Ареопагиту),⁷² кога и један и други

⁷¹ Χρήστου Γιανναρά, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ελλάδα, πρώτη ἐπανεκδοση*, Атина 1992, стр. 9.

⁷² Овај писац је још један показатељ да је Црква својим унутарњим чулом препознавала и задржавала оно што јесте истински и саставни део њеног бића, онога што изражава њену веру, без обзира на имена или околности које ће касније недвосмислено оспорити аутентичност пишчевог имена или, опет, и дела чије ауторство никад неће бити утврђено и научно потврђено.

(нарочито преко Максима и поготово захваљујући њему) на свој начин коригују.

Исходиште, односно циљ и крај је, такође, заједнички за Паламу и Кавасилу. Иако Г. Палама у своме богословљу полази од Тајне Тројичног персонализма,⁷³ а Н. Кавасила од иконичности и христоликости човекове, јасно је да се они срећу на плану христологије, односно у Тајни оваплоћења, као светајни Цркве, пројављеној у Евхаристији. Оно што је сасвим необично за оне који мисле да се Паламино богословље исцрпљује и своди на разликовање Божанске суштине и Његових енергија,⁷⁴ јесте чињеница да он итекако говори о Евхаристији. Штавише, можемо рећи да запањује сличност Кавасилиног речника, потпуно страног сакраменталистичком речнику западне теологије тога доба, вероватно бар

⁷³ Погл. више о томе: јеромонах Амфилохије Радовић, архимандрит (сада Митрополит црногорско-приморски), *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, докторски рад одбрањен у Атини шездесетих, штампан у едицији *Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 16, Θεσσαλονίκη 1973 и 1991², као и српско издање *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, прев. Еп. Атанасије Јевтић и Дејан Ристић, Манастир Острог 2006, као и у раду јеромонаха Атанасија Јевтића (сада умировљеног Епископа захумско-херцеговачког), *Онај који јесте - Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе*, Теолошки погледи бр. 1-3, Београд 1985, 95-119; и у зборнику истога: *Духовност Православља*, Београд 1990, 171-201. Грчки текст: *Ὁ Ων (Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καὶ Ἀληθινὸς Θεός, ὅπως περὶ Αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ Ἅγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, у зборнику истога: *Φῶς Ἰαρόν*, Атина 1991, 125-158.

⁷⁴ Овакво схватање је непотпуно и схвакако погрешно, сматра Еп. Атанасије Јевтић у једном од својих радова, насталом пре тачно 30 година: *Онај који јесте - Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе*, *Духовност Православља*, Београд 1990, стр. 174. Исто важи и за раније помињане радове Ј. Мајендорфа и митрополита Амфилохија. Од млађих то нарочито подвлачи Σ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία θεόσεως*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2001.

донекле захваљујући и самом Григорију Палами,⁷⁵ а не само на наведене Ареопажита и Максима. Свети Никола Кавасила гледа на Евхаристију као на завршетак и савршенство свих Тајни, која истовремено осталима даје пуноћу и смисао.⁷⁶ Управо због тога, онај ко не зна да овај део који говори о Евхаристији припада Г. Палами, мислио би да је Кавасилин. Упоредимо, дакле, са њим Паламине речи из *Исповедања вере*: „Прихватамо пре свега другога најмистичкију и свесвештену Службу и заједницу (κοινωνία = Причешће) и Сабрање, од које долази савршенство и осталим службама (=богослужењима), и на којој се у спомен Онога Који неиспражњиво испразнио Себе, и тело узео, и пострадао за нас, а по Његовом богоречитом обећању и самоделању – свештенодејствују и боготворе најбожанскије Тајне, Хлеб и Чаша, и савршава се само оно живоначално Тело и Крв, и даје се чисто приступајућима неизрециво Исусово сједињење и заједничарење“.⁷⁷

С друге стране, ако бисмо упоредили неке Кавасилине делове који говоре о Светом Крштењу као неопходној полазници духовног живота, као онтолошкој претпоставци богопознања, изласка из таме у светлост живота, без које ништа што није видљиво није Богу ни познато, видели бисмо

⁷⁵ Јер, познато је да крај Паламиног живота (1359) пада управо у време када Кавасила пише своја најважнија дела, дакле после 1354, тј. абдикације и монашења цара Јована, као и смрти свога оца, ујака Архиепископа Нила и монашења мајке, када се и Никола повлачи из политичке сфере и посвећује тиховању, односно писању.

⁷⁶ „Једино савршавање Свете Евхаристије пружа осталим Светим Тајнама могућност њиховог савршавања. Наиме, она им помаже у самоме часу њиховог извршења, јер без ње остале Свете Тајне не могу бити остварене“ (ЕХЗ 4, 6, ЕПЕ 22, стр. 122).

⁷⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα, превео и критички приредио Π. Χρήστου Θεσσαλονίκη 1962-1970, т. II, 497, према преводу јеромонаха Атанасија Јевтића, *Онај који јесте - Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе...* стр. 200.

невероватну сличност са Паламином гносеологијом. „Непознати су и невидљиви“, пише Кавасила, „они који су поставили себе далеко од оне Светлости. Јер, очи не могу угледати ништа видљиво ако је оно без светлости, нити Бог може познати онога који није примио зраке који потичу од крштења. Разлог је тај што уистину не постоји ништа што у тој светлости није видљиво. Због тога је речено: „Позна Господ оне који су Његови“ (2Тим. 2,19) и у том смислу се каже како Женик не позна луде девојке (Мт. 25, 12). Због свега тога крштење се назива и просветљењем, јер дарујући нам истинско постојање, оно нас чини познаницима Божјим, а водећи нас ка оној светлости, удаљава нас од злобе која је скривена у нама“.⁷⁸

Та сличност са Паламиним учењем о нествореној Божанској светлости огледа се не само у непосредно наведеном делу текста о крштењу, него и у једној од његових централних беседа које говоре о значају Свете Евхаристије за остале Свете Тајне „после чијег савршавања помаже онима који су у њих посвећени, и то онда кад је потребно да ослободи светлост Светих Тајни, која је с греховним мраком смешана. А да неко ко се истрошио и усмртио себе грехом, изнова оживи – то је дело само Свештене Трпезе“.⁷⁹

⁷⁸ Νικολάου Καβάσιλα, ΕΧΖ 2, 9-10, ΕΠΕ 22, стр. 56-57.

⁷⁹ Νικολάου Καβάσιλα, ΕΧΖ 4, 6, ΕΠΕ 22, стр. 122.

г) Сустрет богословља са западним хуманизмом

Гледајући садржину Кавасилиних дела, и поред тога што је био врло аполитичан и толерантан, како у црквеном, тако и у световном погледу, нарочито с обзиром на то да је био у окружењу цара који је био прозападно оријентисан, сложићемо се са тврдњом да је његов опус „константан дијалог са Западом“.⁸⁰ Познато је да се сустрет са западном богословском мишљу, како оном средњовековном, тако и данашњом, у многоме тиче и нашег учешћа у Божанском животу, дакле, начина поимања, доживљаја и учешћа у Светим Тајнама, у првом реду Свете Евхаристије. Један од савремених учесника у богословском дијалогу, којем је и сâм дао значајан допринос, и као библиста познавалац евхаристијског богословља, П. Василадис,⁸¹ карактеристично сведочи: „Правилно поимање Тајне одувек је било камен спотицања хришћанског живота и учења. Не само током првих векова хришћанске заједнице, тада кад је Црква морала да се супротстави целом мноштву тајанствених култова, него и много касније, када је схоластичко богословље поткрепљивало одавно погрешно, углавном на Западу, ако не и искључиво на њему, сакраменталистичко схватање Светих Тајни. Под овим изразом

⁸⁰ Погл. П. Νέλλα, *Εἰσαγωγή (Увод новогрч. изд.)*, Νικολάου Καβάσιλα, *Ἡ Θεομήτορ, Ἀποστολική Διακονία*, едиција: «Ἐπὶ τὰς πηγὰς», Ἀθήναι 1989, стр. 9. Више о Кавасилином односу са западном богословском мишљу, и уопште према хуманизму, а нарочито на плану христологије и антропологије, види у његовој докторској дисертацији *Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν*), 2. изд, Ἀθήναι 1998, 219. страна.

⁸¹ Види његове карактеристичне студије: Πέτρος Βασιλειάδης, *Τὸ βιβλικὸ ὑπόβαθρο τοῦ μυστηρίου τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας*, у Г' ПРАКТИКА ПЛС: «*Το μυστήριον τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας*», Ἀθήναι 2004, стр. 49-80, као и *Ὁ βιβλικὸς χαρακτήρας τῆς Ὁρθόδοξης λατρείας*, у Ε' ПРАКТИКА ПЛС: «*Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον, Ἡ Ἁγία Γραφή στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία*», Ἀθήναι 2004, 35-66.

подразумевам једно, на неки начин, магијско схватање хришћанских Тајни. Узалуд су покушавали истакнути богослови Истока, *чији крај врхуни са Николом Кавасилом*, да изнова утемеље хришћанско учење о Светим Тајнама тријадолошки, дакле, у суштини, да спрече христомонистичке тенденције уздижући значај Светог Духа (погл. примере *filioque*, *призива итд.*). Завршетак је био трагичан: раздвајање Тела Христовог, значи јединства Једне Свете, Католичанске и Апостолске Цркве схизмом Истока и Запада, и даље његово дељење услед Реформације. Овде је неопходно подсетити на то да је највиша тачка трвења тадашњих богословских сукобљавања било сакраменталистичко схватање Свете Евхаристије, што је имало за трагичну последицу потпуно дистанцирање протестантског богословља од првобитног (и православног) хришћанског светотајинског живота. Дијалектичка супротстављеност «сакраментализма», с једне стране (израженог у римокатоличком богословљу пре Другог ватиканског сабора) и, с друге, «одбацивање Тајне» (развијено у Протестантизму у периоду пре екуменизма), имало је за последицу претварање Цркве у религију – било терапеутску, било обредну (*cultic*) – што је још трагичније; нажалост, овај надолазећи сакраментализам латинског средњовековља утицао је и на источно хришћанство, ако не на богословље, а оно бар на побожност и литургијску праксу⁸².

Разлике између Истока и Запада тешко се могу датирати. Исправније и истинитије би било рећи да су оне, како негативне, тако и позитивне, стваралачке постојале одувек. Међутим, „тешкоће које је историја саздала могле су бити превазиђене да је постојало опште

⁸² Πέτρον Βασιλειάδη, Χριστιανικό μυστήριο καί μυστηριακές λατρίες, ΣΤ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ Αθήναι, 2005, 125-126.

еклисиолошко мерило за решавање богословских, канонских или литургијских проблема који су раздвајали Исток и Запад“.⁸³

⁸³ John Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1983, 91. И додаје рашчлањујући подробније суштину проблема: „Културне и историјске разлике су лако могле да доведу до богословских размимоилажења. Али из неслагања се нису морале развити супротности и искључивости. Између Истока и Запада су постојале разлике, чак и тешки конфликти, већ у 4. веку, но без обзира на вечиту затегнутост односа, све до 11. века је постојала узајамно призната процедура за решавање тешкоћа - Сабор... Германски оријентисано реформисано папство 11. века, дефинитивно није више било настројено на овакав вид саборности... И када су папство, пољуљано великим западним расколом, а Византија, угрожена од Турака, најзад пристали да се одржи унионистички сабор у Фиренци, било је сувише касно да се створи атмосфера узајамног поштовања и поверења у којем је једино могло да дође до аутентично богословског дијалога“ (српско изд. стр. 100-101).

У вези с ауторитетом и значајем који је Црква придавала одлукама Светогорских сабора из времена Светог Григорија Паламе, види: јеромонах Атанасије Јевтић, *Васељенски сабори и саборно предање Цркве*, у тому истога *На путевима Отаца*, Београд 1991, 9-62 (као и на грчком: *Παράδοσις καί ἀνανέωσις ἐν τῷ θεσμῷ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, στον τόμο τοῦ ἰδίου: *Χριστός Αρχὴ καί τέλος*, Ἀθήναι 1983, 149-199), као и његов текст о васељенском значају Фотијевог и Паламиног сабора *Свети Васељенски Сабори: Осми (879–880. г.) и Девети (1351. г.)*, Теолошки погледи бр. 1/2012, стр. 69–90. Више о настанку и богословском значају *установе Сабора*, уопште, види у истоименом тексту Митрополита пергамског: *Ζηζυούλα Ἰωάννου, Συνοδικός θεσμός. Ἱστορικὰ, ἐκκλησιολογικὰ καὶ κανονικὰ προβλήματα, Ἀφιέρωμα εἰς Κύτρου Βαρνάβαν, Ἀθήναι*, 1983, као и најновије издање овог текста на народном језику, у часопису *Θεολογία* св. 2/2009, стр. 2-41.

1.2 БИБЛИЈСКО-СВЕТООТАЧКО УТЕМЕЉЕЊЕ КАВАСИЛИНЕ БОГОСЛОВСКЕ МИСЛИ

Никола Хамаетос-Кавасила је био аристократског порекла, подједнако цењен како у највишим круговима родног Солуна, тако и Константинопоља, где се школовао и касније провео већи део свога живота. С обзиром на порекло, положај и поверење које је Никола Кавасила заузимао поред цара Јована VI Кантакузина,⁸⁴ чији је саветник постао веома млад, нема никакве сумње да је био изузетно образован и предан науци, како богословској, тако и световној, врстан познавалац књижевности и уметности. Индикативно је да његов стил и језик до данас остају „украш Цркве Христове“.⁸⁵ Ово мишљење о Кавасилином језику, васпитању и богословским думетима остаје непромењено и по проласку векова. Дели га и савремена литургичка наука. У једном од, рекли бисмо, репрезентативних стручних коментара савремених литургичара стоји следеће запажање: „Доминација речи, логике у целокупној путањи мистагоског излагања Кавасиле толико је јасна и препознатљива да бисмо је могли истаћи као једно од најкарактеристичнијих достигнућа његовог тумачења. Његова мисао је јасна и чиста. Кретање појмова је правилно и течно. Речник му је богат и смиран, без украсних замарања и празних фраза које оптерећују садржину. Свакако, за све ово може се захвалити личном таленту писца, али и његовом свеобухватном философском, језичком и богословском образовању. Из његових списа јасно се види да је

⁸⁴ И оно мало сачуваних података из живота Н. Кавасиле налазимо у великој мери управо захваљујући цару Јовану, који се повукао 1354. године, замонашио и касније написао своју познату *Историју* (*Ιστορίων βιβλία δ*, PG 153, 69 - PG 154, 41), која представља један од драгоцених извора тог времена.

⁸⁵ Овај израз припада Генадију Схоларису. Погл. Παναγιώτη Χρήστου, *Εισαγωγή*, ΕΠΕ 22, Θεσσαλονίκη 1979, стр.12.

он човек великог, широког, образовања, „хуманиста“ у посебном значењу те речи. Ако није лак за схватање, то је због атичке синтаксе језика, густине и дубине појмова које користи. И још нешто: његова дела немају народни облик. Нису прошла кроз проповед или поучавање да би достигли језичку искристалисаност.⁸⁶ Због тога се, по самој својој природи, не могу читати на брзину, као неко романтично штиво. Види се да је те списе, у тренуцима тиховања, написао један човек зрео и мудар, по Богу и светски, утискујући на папир и приповедајући, са старачком мирноћом, оно што га је научило лично и дуго духовно проучавање и искуство».⁸⁷

Почиње да пише у младалачком узрасту, као студент у Цариграду, отпочињући са *Похвалама Светом Димитрију*,⁸⁸ *Светој Теодори*⁸⁹ и настављајући са актуелним социјалним темама у делу *Против зеленаша*,⁹⁰ као и мањим али, тематски и садржински, веома значајним *Беседама*, од

⁸⁶ То је нарочито приметно када се Кавасилина дела упореде рецимо са *Катихезама* Светог Кирила Јерусалимског, које су биле Омилије припреманима за Свето Крштење током Четрдесетнице (српско изд. Манастир Острог 2009, 352 стране, приредио Епископ Атанасије Јевтић, у заиста импресивном преводу Митрополита Амфилохија Радовића, који у многome доприноси течности тако старог текста).

⁸⁷ Γωάννου Μ. Φουνδούλη, *Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, 147-148.

⁸⁸ Ν. Καβάσιλα, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Ἅγιο Δημήτριον καὶ τὰ αὐτοῦ θαύματα*, у *Ἐπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι*, изд. проф. Βασιλείου Ψευτογκᾶ (према рукописном тексту Метеорског Манастира Светог Варлама, кодекс 202, 14. век, л. 36-41), Θεσσαλονίκη 1976, стр. 135-142. Упор. такође и старије издање под насловом *Προσφώνημα καὶ ἐπιγράμματα εἰς τὸν Ἅγιο Δημήτριον*, изд. Β. Λαούρδας, Ἐπιτηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 22, 1952, 97-109.

⁸⁹ Ν. Καβάσιλα, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν Ὀσίαν μητέρα ἡμῶν Θεοδώραν*, PG 150, 753A-772B.

⁹⁰ Ν. Καβάσιλα, *Κατὰ τῶν τοκιζόντων*, PG 150, стυб. 723A - 749B.

којих су неке тек недавно објављене.⁹¹ Ту је и филозофски спис *Против Пирона*,⁹² као и веће, антрополошки врло значајно дело о *Пресветој Богородици*,⁹³ које се практично састоји од три беседе о Пресветој Богородици: Реч на Рођење, на Благовести и на Успење.

За тему евхаристијског и уопште литургијског, светотајинског и мистагошког богословља и црквословља посебну тежину и значај имају Кавасилина два најпознатија дела, по којима је и постао нашироко познат и цењен: *Живот у Христу*,⁹⁴ будући да рад садржи тумачење духовног живота из аспекта троједине Тајне: Крштење - Миропомazaње – Евхаристија, које нам даје обиље материјала за нашу тему, и *Тумачење*

⁹¹ N. Καβάσιλα, *Ἑπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι*, изд. проф. Βασιλείου Ψευτογκᾶ (са уводом, редакцијом текста и коментарима истога), Θεσσαλονίκη 1976. Ту, пре свега, подразумевамо три беседе на визије пророка Језекиља, од којих треба, у контексту теме којом се овде бавимо, посебно истаћи оне беседе са есхатолошком димензијом, *О четири животиње*: (...) *Ἐπὶ τῶν τεσσάρων ζώων ὁμοίωμα θρόνου καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου* (тамо, стр. 63-80), и богослужбеном употребом, као *Паримеји* Велике Суботе, *О васкрсењу усахлих костију*: (...) *Ἐν ἧ τὰ ὅσα τὰ ξηρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ πρότερον ἀπολαμβάνουσιν εἶδος* (тамо, стр. 81-91). Подједнако су важне, али за нашу тему не толико битне, беседе *О Страдању (Крсту) Господњем* (стр. 91-112) и на *Вазнесењу Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа* (стр. 113-123).

⁹² N. Καβάσιλα, *Κατὰ τῶν λεγομένων περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, εἰ ἔστι, παρὰ Πύρρωνος τοῦ καταράτου*, текст и превод у Δημητράκοπουλος Α. Γιάννης, *Νικολάου Καβάσιλα – Κατὰ Πύρρωνος, Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός στή βυζαντινὴ διανόηση τοῦ 14^{ου} αἰώνα*, Παρουσία, Αθήνα 1999, стр. 18-24;

⁹³ N. Καβάσιλα, *Ἡ Θεομήτωρ*, едисија *Ἐπὶ τὰς πηγὰς* (текст, превод, увод, коментари: Π. Нелас), изд. Αποστολική Διακονία, Αθήναι 1989.

⁹⁴ N. Καβάσιλα, *Ἡ ἐν Χριστῷ ζωή*, PG 150, 493B-725D. Надаље, као скраћеница EXZ.

Свете Литургије,⁹⁵ будући да је «литургијски живот основна тема око које се развија готово целокупно литерарно стваралаштво Николе Кавасиле. Око литургијског живота се креће сва његова духовна мисао, говор, поезија, чак у једној мери и његова преписка;»⁹⁶ но, првенствено због тога, као што ћемо видети, што је Света Евхаристија, односно Литургија у ширем смислу, једна Тајна, Светајна, Тајна која изграђује Цркву,⁹⁷ средиште ка којем, према Кавасили, теже све Тајне и у њој налазе савршенство,⁹⁸ једина и последња, најсавршенија Тајна.

Да би нам биле схватљиве и приступачне мисли Светог Николе и да бисмо могли ући у његов начин развијања евхаристијског и литургијског богословља, треба прво да узмемо у обзир, макар и површно, које су биле његове основне библијске и светоотачке тачке ослоњања.⁹⁹

⁹⁵ N. Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν*, PG 150, 368A-492A. Надаље, у тексту, као скраћеница ΕΘΛ.

⁹⁶ Παναγιώτη Χρήστου, *Εἰσαγωγή*, ΕΠΕ 22, Θεσσαλονίκη 1979, 12.

⁹⁷ Погл. истоимену студију Paul McPortlan, *The Eucharist Makes the Church*, Henry de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, T&T Clark, the sec. ed. Edinburgh 1999 (поређење евхаристијске теологије у дијалогу двојице савремених богослова Митрополита пергамског Јована Зизиуласа и Де Лубака).

⁹⁸ N. Καβάσιλα, EXZ 4, 11, Sch 355, 372; Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ΠΕΙ 3, 1, PG 3, 425a; Συμμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν Τερῶν τελετῶν* 68, PG 155, 233B-D; Погл. Αρχιμ. Σαββάτου Χ. Μυστηριακὴ θεολογία τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Καβασίλα, стр. 284, напоμ. 1, као и код Н. Милошевића, у његовој докторској дисертацији (*Η Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρο τῆς Θείας λατρείας*, Θεσσαλονίκη 1998), где се такође ова места често наводе да означе јединство Светих Тајни у Евхаристији као Светајни, у постизању и остваривању њиховог савршенства у Евхаристији којом се запечаћују.

⁹⁹ Више о односу Н. Кавасиле и његових претходника погл. у: Παναγιώτης Νέλλας, *Αἱ θεολογικαὶ πηγαὶ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Ἀναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία 7β (1975), стр. 327-344.

Чињеница да Кавасила преко хиљаду пута, посредно или непосредно, наводи Свето Писмо, сама по себи сведочи колико је дубоко укорењен у библијском Предању и колико оно представља извор надахнућа за нашег писца. Поменимо да је готово половина од ових навода (490) из посланица Светог Апостола Павла, који је, као што је познато, по преимућству евхаристијски писац међу библијским ауторима,¹⁰⁰ што је одвећ ствар једне богословске оријентације и истанчаног богословског укуса, те не би било претеривање рећи да Павлово христоцентрично богословље представља темељ богословске мисли Светог Н. Кавасиле. Занимљиво је, међутим, да и ту Кавасила не парафразира Апостола Павла просто цитатолошки, него инспирисан њиме мења поједине изразе и даје лични ерминевтички печат. Примера ради, уместо речи *глава*, он користи израз *срце*, и томе слично.¹⁰¹

Исто тако, није случајно што највећи део од преосталих библијских навода, или једна четвртина од њиховог укупног броја (263), припада Светом Јовану Богослову,¹⁰² значи још једном, рекли бисмо, у правом смислу речи, евхаристијском богослову, са којим га повезује препознатљиви језик симбола, тако карактеристичан за обојицу.

Већ у првом стиху свога *Тумачења Божанствене Литургије* Кавасила се потрудио да недвосмислено истакне да је смисао и сушина целокупног савршавања Светих Тајни управо у Светој Евхаристији, „у претварању дарова у Тело и Крв Христову“, ¹⁰³ којима се освећујемо(...) „*преображавајући се... из славе у славу*“ (2Кор. 3, 18), а заједно са нама и

¹⁰⁰ Π. Νέλλας, *Αί θεολογικαί πηγαι Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Αναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία 7β (1975), стр. 328-329.

¹⁰¹ Hussey M. J., већ нав. стр. 138.

¹⁰² *Исто*, 329.

¹⁰³ Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, PG 150, гл. 1, 368А-369А.

целокупна творевина. Тај део, који је готово дословно понављање Ареопагита,¹⁰⁴ али и Максима Исповедника,¹⁰⁵ не само да идеално осликава саму Кавасилину евхаристијску оријентацију и утемељеност, него указује и на постојаност евхаристијског Предања и црквене свести, кроз векове, будући да ћемо ову мисао наћи касније и код Светог Симеона Солунског,¹⁰⁶ коју он доноси на свој начин.

Чак и Кавасилина мање познатна ерминевтичка дела, *Тумачење пророка Јеремије* (1, 2-28), *Виђење четири животиње* и, нарочито (37, 1-14), *Виђење Васкрсења усахлих костију*,¹⁰⁷ посведочавају његову литургијску и христолошку утемељеност. „Не запостављајући историјско тумачење ових пророштава, Кавасила их користи као иконе и обрасце доласка Спаситеља Христа... У сваком случају, вреднујући их, можемо рећи да је реч о савршенству како у погледу јасноће, тако и у погледу богословског тумачења виђења. Писац (ових дела) показује се тако моћним тумачем Светога Писма кога одликује проницљивост суптилних значења и богословска дубиозност“.¹⁰⁸ Слично је и са Кавасилиним избором и садржином беседа, бар оних које су нам познате и које су дошле до нас, *на*

¹⁰⁴ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG) 3, Paris 1857, т. 3, фототипско издање, Атина 2003, Γ', α; ЕПЕ 3, 364: „(...)Οὐκ ἔνεστι σχεδόν τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱεραρχικὴν, μὴ τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας“.

¹⁰⁵ Μάξιμος Ὁμολογητής, *Εἰς τὰ τοῦ Ἁγίου Διονυσίου 3, 1*, ЕПЕ 14Е, 362, као и Πρὸς Θαλάσσιον... (српски превод код Еп. Атанасија Јевтића, стр. 216).

¹⁰⁶ Συμέων Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ τιμίου νομίμου γάμου*, ΣΗΒ, PG 155, 512. Упор. такође и Н. Милошевић, *О начину савршавања Светих Тајни*, Богословље, год. 67, св. 1, Београд 2008, стр. 32 (?).

¹⁰⁷ Све заједно их је објавио проф. В. Ψευτογκᾶς, *исто*.

¹⁰⁸ Ψευτογκᾶς Σ. Βασίλειος, *Νικολάου Καβάσιλα: Ἑπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι*, (εἰσαγωγή, κείμενο, σχόλια), Θεσσαλονίκη 1976, стр. 15.

Страдање и на Вазнесење Господње, које су очигледно под утицајем његовог дела *Живот у Христу* богословски веома богате и заокружене целине да су потпуно у праву они који сматрају да би „и у недостатку свих других Кавасилиних дела, на основу ових, било могуће реконструисати целовиту слику о предмету теме о којој расправљамо, о његовој богословској мисли и дометима њиховог писца“.¹⁰⁹

Кавасилин однос према творевини и твари уопште, који заузима посебно место у контексту његовог евхаристијског богословља, заснован је на његовој христологији, односно значају Тајне оваплоћења и на Тајни Божјег промишљања, Домостроју спасења, нарочито видљивом у његовом делу, код нас мање познатом и, нажалост, још увек непреведеном, о *Пресветој Богородици*, где је, у начину размишљања и богословствовања, приметна сличност са богословљем оваплоћења Светог Атанасија, теотокологијом Ј. Дамаскина, али и просопологијом великих Кападокијаца и Светог Максима.

Из такве Кавасилине христологије проф. П. Нелас ће развити до неслућених висина антропологију¹¹⁰ овог светитеља, али ће на крају констатовати да и таква антропологија и христологија имају извор у

¹⁰⁹ Исто, стр. 17.

¹¹⁰ Као плод тог његовог студиозног рада на богословљу Светог Н. Кавасиле настаће репрезентативна студија *Zōon θεοῦμενον*, Προοπτικές γιὰ μία Ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, ἐκδ. Ἀρμός, Αθήνα 1979, на 315 страна (која је до сада доживела, и у Грчкој и на другим језицима, неколико издања и може се у том погледу сматрати класиком у области Православне антропологије).

његовом евхаристијском богословљу, сматрајући Кавасилу истинским евхаристијским богословом и најављујући истраживања у том правцу.¹¹¹

1.3 МЕСТО СВЕТОГ НИКОЛЕ КАВАСИЛЕ У ЛИТУРГИЈСКОМ ПРЕДАЊУ ЦРКВЕ

Време у коме Свети Никола Кавасила живи (14. в.) даје му природну могућност да познаје и да проучи богато богословско, и посебно библијско и литургијско, као и литургичко-ерминевтичко Предање Цркве, чињеница која ће свакако уобличити начин његовог богословског размишљања. Наравно, ову повољност не оставља неискоришћеном.

И поред тога што изоставља помињање и навођење поименце својих претходника као, уосталом, и у случају његовог савременика Светог Григорија Паламе, о чему је већ било речи, потпуно је јасно да одлично познаје и користи дела Светих отаца Цркве. Међутим, у погледу тога могло би се рећи не само да избегава да цитира Свете оце, него му је то потпуно страно. Дакле, он то ради свесно и систематски,¹¹² насупротив устаљеној струји и пракси времена, што ће, уосталом по много чему, показати се, постати и његов манир, знак распознавања. Што се тиче навођења, осим библијских цитата, прави изузетак једино код Василија Великог и Златоуста, као и услучају „великог Дионисија“, тајанствене личности с краја 5. или почетка 6. века, тј. писца списа познатих под синонимом Светог Дионисија Ареопагита, од чијег символизма, како

¹¹¹ Проф. Панајотис Нелас износи ово у првом делу свог текста: *Αί θεολογικαί πηγαί Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Αναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία 7β (1975), 327-344. Нажалост, због преране и трагичне смрти, други део изгледа није ни написан.

¹¹² Упор. Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Εὐχαριστία, Θεία Εἰκονομία, καὶ Ἐκκλησία – θεολογικό σχόλιο στίς ἐρμηνευτικές ἀρχές τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στή Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 107/2008, 75.

изгледа, почиње¹¹³ да би га врло рано напустио задобијајући један аутентичан и самосталан приступ литургијској ерминевтици и богословљу Евхаристије, прихватајући у потпуности литургијски ерминевтички иконизам.¹¹⁴

Опет, и поред очевидних разлика, свакако је могуће пронаћи и многе сличности његовог литургијског богословља са одговарајућим темама код његових претходника.¹¹⁵ За многе ће остати можда и најинтересантнија тајна која се тиче Кавасилиног односа према највећем и богословски најдубљем литургијском тумачу и мистагогу наше Цркве, Светом Максиму Исповеднику,¹¹⁶ односа који ће временом засигурно у све већој мери заокупљати савремено богословско истраживање.¹¹⁷ Ово је

¹¹³ Π. Χρήστου, ΕΠΕ 22, *Προλογος...* (и у српском издању његовог *Тумачења Литургије, живот...* Беседа, Нови Сад 2002, стр. 11.

¹¹⁴ Μητρο. Περγάμου Ιωάννης, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία...* Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ, σελ. ...

¹¹⁵ π. Θεοδώρου Ἰ. Κουμαριανοῦ, *Ἡ Ἑρμηνεία τῆς Θεϊας Λειτουργίας κατὰ τὰ βυζαντινά ἐρμηνευτικά ὑπομνήματα*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, 179-210 (в. наш превод у *ЛБ1*, стр. 123-156).

¹¹⁶ Ако се сложимо са раније поменутом констатацијом Ј. Мајендорфа (1, 1 *Историјски оквири*, б) *Н. Кавасила међу савременицима*, стр. 48 *овог рада*) да је за правилно разумевање Кавасиле неопходно читати њега и Паламу заједно, исто бисмо се усудили рећи и за Кавасилин однос према Максиму, коме нас он на неки начин низводи и упућује, као што је то слично и у случају Св. Максима и Дионисија Ареопагита. Наравно, Кавасила није достигао оне висине које је достигао Максим, али је извесно да се и Кавасила надањивао Максимом. Наравно, слично је и са Дамаскином и Теодором Студитом, који су наставили и богословски артикулисали иконични символизам и учење о икони, које у Максимово време стоји тек у зачетку, јер сходно ондашњим приликама, још није ни било у пуноћи ни дошло на дневни ред, као што ће то бити случај са 7. Васељенским сабором и даље.

¹¹⁷ Χαράλαμπος Γ. Σωτηρόπουλος, *Σύγκρισις Μυσταγωγικῶν κειμένων* (Μαξίμου Ὁμολογιτοῦ, Νικολάου Καβάσιλα καὶ Συμεῶν Θεσσαλονίκης), Αθήναι 1993, σς 47. Овај

посебно поглавље које је била поставила себи за циљ да истражи Mira Lot-Borodine, Францускиња руског порекла, која се много и веома успешно бавила духовним животом Византије 14. века и, посебно, Светим Николом Кавасилом, али, нажалост, услед смрти, тај циљ није стигла да испуни.¹¹⁸

Без обзира на то што се глас о Светом Кавасили раширио и учинио га изузетно познатим и омиљеним, посебно у последње време, због Тумачења Свете Литургије, мишљења смо да се богословска величина Кавасиле не дугује у толикој мери само утицају тумача Свете Литургије, које је свакако познавао и повремено користио, колико самом Предању Цркве, у његовом најширем могућем значењу, и управо из тог разлога би била велика неправда, научно погрешно и непотпуно, остати само на овом његовом делу, *Тумачењу Свете Литургије*, и не осветлити и друга његова богословска достигнућа, мање или више позната.

Истражујући дело Светог Николе Кавасиле, сложићемо се с чињеницом да је једна од његових основних карактеристика његов богословски и литургијски реализам.¹¹⁹

сепарат, мало поређење тројице мистагога може унеколико послужити као иницијално штиво, с обзиром на то да је тако и настало, као кратак преглед и помоћно градиво за студенте Богословског факултета у Атини, по речи самог аутора, „да би се уочиле сличности и разлике тумача“ (*тамо*, стр. 5).

¹¹⁸ Ипак, независно од тога што није успела да заврши своје дело, њен допринос истицању значаја литургијског богословља у духовном животу Православног Предања неизмеран је и због тога што је била једна од првих истраживача, православног порекла, на Западу, поред до тада познатих римокатолика и протестаната (W. Gass, R. Bornert, S. Salaville), која се бавила мистагошким текстовима с великим успехом. Највећи успех је постигао њен рад *Un Maître de la Spiritualité byzantine*, Paris 1958, који се сматра класичним репрезентом у проучавању средњовековног византијског духовног, мистагошког наслеђа.

¹¹⁹ Погл. јеромонах Атанасије Јевтић, *Εὐαγγελικός ρεαλισμός* (τοῦ Νικολάου Καβάσιλα), *Σύναξη* 6/1983, 45-46. Већ смо поменули овај тематски број теолошког

2. Литургички елементи

2.1 Телетургички значај и ерминевтички симболизам

Кавасилине евхаристиологије

2.2 Предложење и Евхаристија – изображење Жртве и истинска Жртва

2.3 Смисао Евхаристије и евхаристијске припреме

2.4 Литургијска литија – попутнина за Живот вечни

а) Благословено Царство... Амин и Јектенија мирна

б) Антифони и Мали вход

в) Трисвета песма

г) Чтенија

д) Велики вход

2.1 ТЕЛЕТУРГИЧКИ ЗНАЧАЈ И ЕРМИНЕВТИЧКИ СИМВОЛИЗАМ

КАВАСИЛИНЕ ЕВХАРИСТИОЛОГИЈЕ

часописа *Σύναξις*, драгоцен за проучаваоце дела Светог Николе Кавасиле, не само због библиографије радова Панајотиса Неласа, од којих се већина односи на богословље овог солунског Светитеља, чији је, без сумње, био један од најбољих познавалаца у православном свету, него и због текстова еминентних богослова, међу којима је и овај, тада јеромонаха, Атанасија Јевтића.

Било је потребно да прође више од шест векова од *Тумачења Литургије* Германа Цариградског (*Ἱστορία Ἐκκλησιαστικῆ καὶ Μυστικῆ Θεωρία*),¹²⁰ које је на Истоку постало изузетно распрострањено и популарно у периоду од 8. до 14. века, вероватно добрим делом због његове краткоће и много веће једноставности и јасноће, бар у поређењу са богословски доста захтевном и дубоком *Μισταγοίјом*¹²¹ Светог Максима, до појаве једног исто толико конкурентног, прихваћеног и омиљеног литургијско-догматског, ерминевтичког дела, попут Кавасилиног *Тумачења Свете Литургије*.¹²²

Опште је познато да је то најдуже *Тумачење* у византијској литургијској традицији, које је лепотом језика надмашило остале. Истина, богословска мисао и евхаристиологија Николе Кавасиле не садрже детаљне телетургичке описе и литургичке елементе какве смо навикли да видимо код светих отаца литургичара ранијих векова, нарочито не оне детаље који су карактеристични за Германа Цариградског и Николу, односно његовог настављача Теодора, епископе Андидске, или за Кавасилиног непосредног претходника Филотеја, као и следбеника

¹²⁰ PG 98, 384-453 (а исправљена и допуњена издања текста: Н. Красноселцев, Казањ 1885, 323-375 и N. Borgia, Grottaferrata 1912. и новије прештампано код Павла Мајендорфа, са уводом, преводом и коментарима, SVS Press, New York 1999). Ово тумачење Светог Германа Цариградског, чији је прави назив *Μυστικὴ ἱστορία (казивање) Κατολικανσκη Ἐκκλησίας*, заједно са *Προτεοριјом* (О симболима и тајнама које бивају у Литургији) Николе Андидског, превео је на српски језик епископ Атанасије Јевтић, додавши увод и коментаре, изд. Архиепископије београдско-карловачке, Београд 2008, 13–34 и 35–68.

¹²¹ PG 91, 657-717. Српски превод, увод и коментаре (Врњци-Требиње-ЛА, 2012, 147-213.) приредио је, такође, Еп. Атанасије Јевтић, умировљени захумско-херцеговачки.

¹²² Νικολάου Καβάσιλα, *Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας ἐν κεφαλαίοις πεντήκοντα καὶ τρισί*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), т. 150, Paris 1857, фототипско издање, Αθῆνα 2003, 368-492.

Симеона Солунског. Стога бисмо, с правом, могли говорити о једном сасвим атипичном литургиологу, који ни у чему не допушта да му форма и систематичност одређују или нарушавају садржину његовог опуса, који је надасве богословски, литургијски, евхаристијски.

У поређењу са периодом од Дионисија и Максима до Николе и Теодора Андидских, када је византијска литургијска форма била у настајању, Кавасила и његови савременици имају завршен и у потпуности уобличен литургијски поредак, те је и предмет њиховог интересовања другачији неголи код њихових претходника.¹²³ Међутим, и они сами се међусобно разликују. Јоаким Шулиц тако примећује: „Док је код Симеона Солунског приметно некритичко сабирање различитих сведочанстава у погледу реконструкције текста и телетургијских радњи, којима без разлике придаје исту важност, без адекватног историјског вредновања, са последицом да понекад тумачење истински изворних литургијских елемената бива затамњено другостепеним традицијама, које више скривају него што откривају саму суштину евхаристијске телетургије“,¹²⁴ докле Никола Кавасила, опредељујући се за потпуно другачији приступ, „полази од суштине евхаристијске телетургије, одакле се, владајући тематиком, на одговарајући начин суочава са појединим ерминевтичким проблемима. Независан је од претходних тумачења Литургије и поједине њене делове вреднује сагласно одговарајућем богословском значају и њиховој улози у ширем контексту евхаристијске телетургије“.¹²⁵

¹²³ Schultz Hans-Joachim, *Die Byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Paulinus-Verlag, Trier 1980 (надаље скраћено ВЛ). Грчко изд. Ἡ Βυζαντινὴ Λειτουργία, Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἔκφραση, изд. «Ἀκρίτας», с немачког: π. Β. Τζέρπος, Αθήνα 1998, стр. 194.

¹²⁴ Исто

¹²⁵ Исто.

Сходно томе, његов литургијски и мистириолошки опус бисмо, због лакшег теоријског вредновања, могли поделити:

1) *на специфично литургијско-ерминевтичко богословље* и 2) *на литургијско богословље у ужем смислу и значењу*.

У првом, на примеру готово заокруженог и формираног богослужбеног поретка византијске литургијске форме можемо приметити изузетну верност Златоустовом поретку Литургије и поштовање свих оних поучних и наизглед мање битних богослужбених елемената, како текстуалних делова, тако и литургијских радњи. Оно што посебно фасцинира, јесте готово потпуно одсуство штурог и уско фактографског смењивања телетургијских радњи, као и њиховог набрајања и алегоријског приказивања у светлу богослужбеног поретка, тако својственог савременом богословљу тога типа.

С друге стране, то нипошто не значи да се Кавасила одриче телетургијске форме и поретка или да их пренебрегава. Штавише, могли бисмо рећи да Кавасилина евхаристиологија и извире из тог литургијског контекста,¹²⁶ и то до те мере да „његово Евхаристијско богословље остаје незамисливо без сабрања и литургијског савршавања Евхаристије“¹²⁷, чија је главна одлика то „ишчитавање текстова, химни, радњи и покрета из ризница Византијске Литургије. Таква оријентација заправо и објашњава важност литургијског символизма у Кавасилиној мисли“.¹²⁸ У Кавасилином делу је могуће пронаћи разасуто обиље литургијске ерминевтике¹²⁹ и

¹²⁶ Metso Pekka, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Publications of the University of Eastern Finland, Joensuu 2010, pp. 189.

¹²⁷ Исто.

¹²⁸ Исто.

¹²⁹ Погл. Θεόδωρος Κουμαριανός, *Η ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τὰ Βυζαντινὰ ἐρμινευτικά ὑπομνήματα*, излагање на Трећем свегрчком литургијском

обредног символизма, то јест тако изражену дубоку телтургијску симболику, са истицањима карактера литургијских елемената, изражених у њему својственој типологији сваке од појединих радњи, које објашњава у светлу практичног значења и богослужбене намене.¹³⁰

За другу страну, условно речено, његове богословске мисли, која возглављује његову свеукупну светотајинску мисао, можемо рећи да је испреплитана са телтургијским и симболичким елементима које

симпосиону чланова Свештених митрополија, Θεσσαλονίκη 14-17 Οκτωβρίου 2001: «Το μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας», изд. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήναι 2004, 179-210; наш је превод: *Тумачење Свете Литургије по византијским ерминејевским коментаторима* у зборнику ЛБ1, стр. 123-156.

Упор. и текст Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Εὐχαριστία, Θεία Εἰκονομία, καὶ Ἐκκλησία – θεολογικό σχόλιο στίς ἐρμηνευτικές ἀρχές τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στή Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 107/2008, 73-87.

¹³⁰ Поред већ помињане литературе православних теолога, када говоримо о Светим Тајнама, њиховој форми, праслици, символизму и улози у повезивању двају Завета, свакако треба поменути следећа изузетна дела: Жан Данијелу, *Свето Писмо и Литургија* (превела монахиња Теодора Жујовић) изд. Епархије жичке, књ. 14, Краљево 2009; Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα, *Συμβολισμός καὶ Ρεαλισμός στήν Ὁρθόδοξη Λατρεία (ἰδιαιτέρα στήν Θεία Εὐχαριστία)*, Σύναξη 71 (1996), стр. 6-21. (Погл. срп. изд. у преводу Ј. Фемић-Касапи у књизи *Црква у Тајни пројављена*, Пожаревац 2012, стр. 5-30).

Када је реч конкретно о символизму у делу Светог Николе Кавасиле, осим помињане студије проф. Јована Фундулиса, *Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός* (Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 133-154), треба посебно издвојити студију, магистарски рад, грчког богослова Χριστοφορίδη Θ. Χρηστοφώρου, *Ὁ μυστηρὸς συμβολισμὸς στὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα*, одбрањен на Богословском факултету АУ у Солуну 1998, као и рад Παύλου Κουμαριανοῦ, *Σύμβολο καὶ πραγματικότητα στή Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 71 (1999), 22-37; енглеска верзија текста: *Symbol and Reality in the Divine Liturgy*, електронска публикација: <http://jacwell.org> (преглед 22. новембар 2014), српски превод под насловом *Иконична онтологија*, Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију, год. 3, св. 1, Београд 2009, 43-55.

повремено тумачи, и да нам даје изузетно дубока литургијска и догматска објашњења која, надаље, утемељују његову тријадологију, еклисиологију, есхатологију и сотириологију.

Ипак, с обзиром да се Кавасила задржава на сваком битнијем детаљу Литургије, или на онима који су код ранијих тумача на било који начин занемарени,¹³¹ односно на оним литургијским облицима који су касније формиран, попут нпр. *Предложења*, које је у Германово време било тек у повојима, могуће је у великој мери илустровати и литургичка кретања кроз векове, као и богословску изнијансираност појединих најважнијих детаља Свете Литургије, односно вредновати, на основу Кавасилине мисли, и њихов телетургички и богословски значај. Оно што је у том погледу карактеристично за Кавасилу, свакако је телетургички приступ који нам открива личност која показује „да све у Литургији има смисао и разлог постојања, по своме месту и начину на који стоји“,¹³² било да је он симболички, богословски или, по богослужбеној намени, чисто практични. Такав приступ и његови богословски плодови потврђују да „познавање смисла Светих Тајни и свештених обреда, симбола, богословских, канонских, пастирских и осталих питања која се односе на њих, претходи и завршава се трагањем за исправним начином њиховог обављања. Без свега

¹³¹ Ово није само Кавасилин манир. И многи тумачи пре њега су слично радили. Тако Св. Максим Исповедник отпочиње своју *Мистагогију* објашњењем да неће понављати Дионисија Ареопагита: „Треба знати да наша реч неће ићи истим путем... него оно што је као и другима схватљиво, од њега по вољи Божјој изостављено... да не би они (тумачи) после њега остали сасвим беспослени не могући зарађивати плату за духовно обделавање духовног винограда“, ЕПЕ 14е (Срп. прев. Еп. Атанасија Јевтића, стр. 149).

¹³² Θεόδωρος Κουμαριανός, *Η ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τα Βυζαντινά ἐρμηνευτικά ὑπομνήματα*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Αθήναι 2004, стр. 207 (наш превод у ЛБ1, Београд 2013, стр. 154).

претходног телетургичка страна се може развити у пуку механичку радњу, која, иако чува поредак и форму, губи слојевиту суштину, дух вршенога. Комбиновање форме и суштине, познавање праксе и теорије, воде и окончавају у идеалном вршењу Светих Тајни“.¹³³

Наравно, ту су и многе друге специфичности литургичких елемената које красе Кавасилино дело и које завређују да буду подробније изложене и разјашњене, систематизоване и заокружене у једну целину, јер се, као и драгоцени богословски елементи његовог опуса, налазе разасути по његовим познатим делима.

2.2 ПРЕДЛОЖЕЊЕ И ЕВХАРИСТИЈА – ИЗОБРАЖЕЊЕ ЖРТВЕ И ИСТИНСКА ЖРТВА

¹³³ Γωάννης Φουντούλης, *Η Θεία Λειτουργία – τελετουργική θεώρηση*, излагање на редовном годишњем Симпосиону свештенства Митрополије у Драми 1998, објављено у Зборнику *Η Θεία Λειτουργία (Εισηγήσεις, πορίσματα Ἱερατικοῦ Συνεδρίου τῆς Ἱερῶς Μητροπόλεως Δράμας)*, Δράμα 1998, стр. 137–170. (Надаље у тексту скр. А' ПРАКТИКА I.M. ΔΡΑΜΑΣ; Наш превод у ЛБ1, Београд 2013, стр. 87). Готово исто објашњење даје нам Еп. Атанасије Јевтић у коментарима на дела Св. Максима: „Из овога је јасно по себи да је сва Света Литургија пре свега **радња**, *πράξις* (а не церемонија), и да сваки **покрет** и **свештенорадња** Архиеереја, народно учешће, праћење и потврђивање тога, јесте представљање = **оприсутњење** Христовог Дела и Тела (*Свети Максим, дела и текстови* са уводима и коментарима, Врњци 2012, ф. н. 25, стр. 168).

Предложење (πρόθεσις)¹³⁴ је некад било сасвим једноставно и сводило се на доношење и одабирање приноса, тј. хлебова, просфора, што је у почетку углавном била брига и дужност ђакона. Судећи по сведочанству Германа Цариградског из 8. века, у чијем *Тумачењу Литургије* још увек нема Предложења у његовом данашњем виду, тај чин се развио доста касно. Ипак, треба имати у виду да већ његов најранији облик садржи и молитву **Боже, Боже наш...**,¹³⁵ као његов најважнији део, како код Светог Василија Великог, тако и код Светог Јована Златоуста,

¹³⁴ Определили смо се да за Чин припреме хлеба и вина, пре Свете Литургије, у овом раду користимо реч *Предложење* уместо код нас устаљеног и уобичајеног израза *Проскомидија* (προσκομιδή), због тога што се овај други израз у древном рукописном предању Цркве (Варверински 336) употребљава као синоним за Анафору – Приношење. Питањем нијанси ове терминологије бавили су у наше време посредно Еп. Атанасије, у напомени бр. 63, на текст *Тумачења Литургије* Митрополита козанског Дионисија, у ХНП4, Београд-Трбиње 2009, стр. 292; Н. Милошевић, *Анафора – узношење или приношење?*, Саборност 8/2014, нарочито стр. 27-31, и детаљније: πρωτοпр. Π. Κουμαριανός, *Πρόθεση, προσκομιδή, προσφορά. Ένα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὄρων*, Θεολογία, ἀρ. 70, τευχ. 2-3/1999, 483-512, као и нешто раније I. Φουντούλης, АЛА т. 2, 240-241, т. 3, 42-44; Π. Τρεμπέλας, *Τρεις Λειτουργίαι...* стр. 86-87, R. Taft, *The Great Entrance*, OCA 200, Рим 1987, 350-373, као и други западни истраживачи.

¹³⁵ Ова молитва – Εὐχή ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ [=Молитва коју свештеник чини полагајући хлебова на дискос у ризници (тј. ђаконику, месту припреме хлебова предложена - прим. аут.)], према критичком издању најстаријег сачуваног преписа Литургије с краја 8. века, припадала је Литургији светог Василија (*L'Euclologio Barberini* GR. 336, ed. Stefano Parenti - Elena Velkovska, Centro Liturgico Vincenziano, Bibliotheca „Ephemmerides Liturgicae, Subsidia“ Roma 1995, стр. 1). Није јасно када је позната Молитва предложена о којој говоримо прешла у Златоустову Литургију. Највероватније у време када је њено служење потпуно преовладало на Истоку, а то је много касно, негде у 11. веку, али свакако пре Кавасилиног времена.

у неколико различиту, али свакако сличне садржине,¹³⁶ као што је то уосталом случај и са другим молитвама.

Овај чин је временом еволуирао у толикој мери да се у време Светог Николе Кавасиле развио у посебно и заокружено последовање које је, као што видимо у богослужењу Цркве, у потпуности присутно и већ сасвим налик његовој данашњој форми.¹³⁷ Предложење је данас неопходна претпоставка и припрема за служење Свете Евхаристије, „представљајући њену микрографију и уклапајући се богословски и литургијски с њом као

¹³⁶ У истом кодексу (*L'Euclologio Barberini* GR. 336, стр. 24-25), на овом месту у Златоустовој Литургији стоји молитва следеће садржине: „Господе Боже наш, који си предложио Себе као пречисто Јагње за живот света, погледај на нас и на Хлеб овај и на Чашу ову, и учини Пречистим Телом Твојим и Часном Крвљу Твојом за Причешће душама и телима. Јер се освети и прослави свечасно и величанствено (Име Твоје). – Превод: Епископ А. Јевтић, Поредак Св. Литургије, *Напомене*, ХНП4, Београд – Требиње 2009, стр. 41-42.

¹³⁷ Иако је чин Предложења заокружен, остале су до данас неке нејасноће, или боље рећи, нелогичности у његовом погледу. Оне се пре свега тичу места обављања Предложења, а то је олтар, што је индиректно, поред осталих чинилаца, допринело слабљењу смисла *Великог входа*, будући да су тада дарови *Предложења* преношени, приликом великог уласка, из Припрате, тј. скевофилакиона, на Часни Престо.

Тиме не само да је поремећен природни ход Литургије, који уместо динамичког праволинијског кретања бива замењен непрестаним окретањем у круг, него је природно девалвиран и поремећен и сам узајамни однос Предложења и Евхаристије, као и нарушена целокупна кохезија литургијског смисла архитектонског обликовања храма, којим је место за Предложење било одређено на самом уласку у храм, данашњим припраатама, што је и најпрактичније и најсврхисходније.

Средњовековном пак појавом апсида у виду тролиста, заступљеним и на Светој Гори, којима се уводе и побочни параклиси и, де факто, три олтара уместо једног, укинута су и класични ђаконици, а место за Проскомидију се сасвим примакло Жртвенику.

једна целина“.¹³⁸ То се нарочито огледа у почетном тумачењу чина Предложења и речи: „У спомен Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа“, за које Кавасила карактеристично објашњава да „свештеник ово не каже само за тај хлеб, већ за целокупну службу као да од тог трена започиње свештенодејство. Јер, после савршавања целе Свете Тајне¹³⁹ (Евхаристије), и Господ је додао ове речи: *Ово чините за мој спомен*“.¹⁴⁰

Иако је Чин предложења у свему задржао своју првобитну намену, независно од његовог обогатиња, проширивања и често пренаглашеног символизма у односу на Евхаристију, по узору на коју је очигледно и настао, будући да је више него очигледна сличност са Евхаристијом као истинском Жртвом¹⁴¹, неопходно је направити нека разграничења, како терминолошка, тако и симболичка, у односу на Евхаристију, за коју је *Последовање Предложења* само припрема. Чини се да је управо та сличност Предложења, као припреме за истинску Жртву, и Евхаристије - истинске Жртве, разлог због кога Свети Никола Кавасила од педесет и четири главе свог *Тумачења Литургије* целих десет поглавља посвећује опису и тумачењу најважнијих делова Предложења.

¹³⁸ О *Светом Предложењу*, његовом времену и начину савршавања, баш на основу Кавасилиног схватања, погл. I. Φουντούλη, *Απαντήσεις εις λειτουργικά άπορίας*, (надаље скраћено: АЛА, т. 3, одг. 317, Αθήνα 1991², стр. 42-44.

¹³⁹ Ово је једно карактеристично место које Кавасилу чини јединственим међу Светим оцима у Предању Цркве, управо по томе што израз Свете Тајне користи у множини, као Светиње, да означи Свету Евхаристију. – *Εις Θεϊαν Λειτουργίαν*, PG 150, гл. 6, 381D.

¹⁴⁰ *Исто*, PG 150, гл. 7, 384A.

¹⁴¹ Погл. Παγιώτης Σκαλτσής, *Εὐχαριστία καί θυσία*, излагање на Шестом свегрчком литургијском симпозиону чланова Свештених митрополија, Τήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: „Χριστιανική Λατρεία καί εἰδωλολατρία“, ἐκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήναι 2005, 171-196.

Аналогија са Евхаристијом је најочигледнија у најважнијем и најстаријем делу Проскомидије, а то је централна молитва Предложења: „Боже, Боже наш, који си нам ниспослао Небески Хлеб, храну свему свету, Господа нашега и Бога Исуса Христа“..., која се првобитно помиње у Василијевој Литургији у Варверинском кодексу, најстаријем сачуваном препису Литургије¹⁴², а која је директно узета из Јовановог Јеванђеља, које говори о долазећем Небеском Хлебу (6, 51), а огледа се и у *помињању* које ова молитва садржи за «*оне који га принесоше и... за које принесоше*», што неодољиво подсећа на диптихе евхаристијске Анафоре¹⁴³.

Будући да ова молитва, као молитва Предложења, стоји у Златоустовој Литургији давно пре Кавасилиног времена,¹⁴⁴ можемо

¹⁴² С обзиром на то да до данас немамо критичко издање Свете Литургије, или и свих Литургија византијског типа, овај рукопис се природно намеће као најважнији ауторитет при реконструкцији текста или покушају тумачења њених најважнијих делова, као и хронологије историјског уобличавања Литургије и литургијских радњи.

¹⁴³ Δημητρίου Τζέρπου, πρωτοпр. *Η Ακολουθία τῆς Προθέσεως (Προσκομιδῆς)*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Τό Μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας, ἐκδ. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 129; (наш превод на српски у ЛБ1, Београд 2013, стр. 37-60).

¹⁴⁴ Без обзира на место које данас заузима молитва *Боже, Боже наш...* и то колико се рано усталила на том месту, неподељено је мишљење науке да она вероватно и води порекло из Анафоре, а да је, уствари, првобитна молитва Предложења била молитва коју налазимо у Василијевој Литургији (она у овом рукопису стоји на првом месту, што по многим литургичарима сведочи да је у то време - 8. век - још увек у погледу служења имала предност у односу на Златоустову) најстаријег сачуваног преписа Свете Литургије, *Варверинском кодексу* 336, из 8. века, насловљену као *Εὐχή ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ (=Молитва изговарана у ђаконику при полагању хлебова на дискос)*, *L'Euclologio Barberini GR. 336 (EB)*, Edizione a cura di Stefano Parenti ed Elena Velkovska, Roma 1995, стр. 1. – Уп. А. Јевтић, ХНП1, Београд – Требиње 2007, стр. 236, као и његов *Поредак Литургије Светог Јована Златоуста*, где доноси

претпоставити да се она засигурно налазила на том месту и у време Светог Николе Кавасиле, мада је он сам не помиње. То, опет, не мора значити да Кавасила није знао за њу, него је вероватније да прелази преко ње јер је много пута објашњавана и тумачена од његових претходника, као што то чини и у случају неких других важних места из Литургије, али се задржава на ономе што је централна тема и ове молитве, али и полазница развоја чина Предложења – а то је симболика хлеба и вина.¹⁴⁵ Уствари, ту симболику хлеба и вина кроз приношење, помињање и жртвовање и даље назначење, иза контура чина Предложења, Кавасила само користи да прикаже, са озбиљним тумачењем, као најаву целокупног Божанског домостроја спасења које се есхатолошки почиње остваривати у Евхаристији, „сада, али не још“.

Кавасила појашњава смисао чина Предложења отпочињући са типолошким тумачењем приношења „јер су још наши стари приносили Богу на жртву заклана телеса...“¹⁴⁶, напомињући да се Христос не жртвује

превод ове молитве из поменутог *Варверинског кодекса*, у књизи *Тумачење Божанствене Литургије Митрополита козанског Дионисија*, изд. Ман Хиландара, Хиландар-Београд 2011, стр. 30, нап. 18: „Господе Боже наш, Који си предложио Себе као Пречисто Јагње за живот света, погледај на нас и на Хлеб овај и на Чашу ову, и учини их Пречистим Телом Твојим и Часном Крвљу Твојом за Причешће душама и телима. Јер се освети и прослави свечасно и величанствено (Име Твоје)“.

¹⁴⁵ πρωτοπρ. Δημητρίου Τζέρπου, *нав. дело*, стр. 130; ЛБ1, Београд 2013, стр. 38. Упор. на ову тему Убипариповић Србољуб, *Богослужбена употреба хлеба у Православној Цркви у светлу српске теологије 20. века*, у Зборнику радова *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, ПБФ, Београд 2011, стр. 244-261, као и његов потпунији рад *Хлеб и вино као евхаристијска Жртва*, докторска дисертација одбрањена на ПБФ Универзитета у Београду 24. 6. 2014. Електронско издање у Дигиталном репозиторијуму Универзитетске библиотеке, доступан у ПДФ формату на адреси <https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9209/bdef:Content/download>.

¹⁴⁶ ΕΘΛ, ΡG 150, гл. 2, 376D.

одмах „јер се Његова Жртва десила касније, кад је заклан ради славе Очево; а опет, од почетка се налазио уз Бога и представљао драгоцени Дар Њему намењен зато што је узет као првина нашег рода...“¹⁴⁷. Затим објашњава да је „тако и Христос поступио. Наиме, кад је у Своје руке узео хлеб и вино и показао их Богу и Оцу, показао их је приносећи их и посвећујући их као Дарове Богу“.¹⁴⁸

Природа дарова, опет, стоји у узајмном односу са спасоносним ударјем које од Бога примамо за овај принос љубави. „Разлог је тај“, пише о томе Кавасила, „што нам Бог као ударје за те Дарове даје живот; а било је природно да ударје не буде сасвим у нескладу са даром, већ да буду сродни; пошто је ударје живот, потребно је да и дар, на неки начин, буде живот... Он је заповедио да Му хлеб и вино приносимо, и Он нам за то узвраћа живим Хлебом и Чашом вечнога живота“.¹⁴⁹ Међутим, иако многи дарови могу служити човеку за храну, Кавасила је категоричан, супротно неким који сматрају да као материја Евхаристије могу бити и друге ствари, па то приписују и њему самом,¹⁵⁰ да „човечјом храном називамо

¹⁴⁷ Исто.

¹⁴⁸ Исто, PG 150, гл. 2, 376D – 377A.

¹⁴⁹ Исто, PG 150, гл. 4, 377CD.

¹⁵⁰ Упор. Russell Εὐγενία, “Nicholas Kavasilas Chamaetos (1322-1390): A Unique Voice amongst his Contemporaries, Nottingham Medieval Studies 54 (2010), 121-135; Такође, погл. Παπαθανασίου Ν. Αθανασίου, *Il Sacramento Dell’Invito, Le specie Eucaristiche e la missione della Chiesa Nell’ottica Liturgica di Cabasilas* (Тајна призвања. Евхаристијске материје и литургијска мисија Цркве по Кавасили), у документима 14. Међународног богословског симпозиона: Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia (Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, 165-191. Део излагања је објављен и на грчком под насловом: *Μόνο με ψωμί; Μόνο με κρασί; Η δυνατότητα χρήσης άλλων υλικών στη Θεία Εὐχαριστία* (Само с хлебом, само с вином? Могућност употребе других материја у Светој Евхаристији), Σύναξη бр. 105, Атина 2008, стр. 55-73.

ону која само човеку приличи. А припремање хлеба ради јела и вина ради пића – то је само човеку својствено“.¹⁵¹ Због тога је, сматра он, „Господ, такође, заповедио да принесу јело ономе кога је Он васкрсао из мртвих како би храном показао да је овај жив“.¹⁵²

Предложење у Кавасилиној ерминевтици показује и означава Смрт Господњу, те се због тога и на хлебу који се жртвује исписује историја страдања Господњег, и парадоксално је, истиче Кавасила, да Господ не помиње чудеса која су оличење Његове силе, него нам завештава да се сећамо смрти Његове. Он овде прибегава Апостолу Павлу који „пишући Коринћанима о Тајни Евхаристије и поменувши да је Господ рекао: „*Ово чините за мој спомен*“, додаје: „*Јер кад год једете овај Хлеб и Чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете*“... Он не помиње чудеса, него помиње страдања зато што су ова друга, то јест страдања Господња нужнија од чудеса, утолико више што у већој мери доприносе нашем спасењу и што без њих човек *не може васкрснути*“.¹⁵³

Осим тога, као што ћемо касније видети, код Кавасиле није све мистификовано и у симболици, него кроз сваку телетургијску радњу излази на површину и проста литургичка намена, функционалност и литургијска пракса, тако и овде где је реч о сећању, памћењу, односно *спомену Господњем*, стоји и једно, рекли бисмо, сасвим људско тумачење. На питање чему ова заповест, Кавасила потпуно директно одговара „*Да не будемо незахвални*“.¹⁵⁴ И заиста, у етосу нпр. јелинског народа овај осећај је остао до данас толико дубоко усађен да се насупрот Евхаристији –

¹⁵¹ *Исто*, PG 150, гл. 3, 377BC.

¹⁵² *Исто*, PG 150, гл. 3, 377B.

¹⁵³ *Исто*, PG 150, гл. 7, 384AB.

¹⁵⁴ *Исто*, PG 150, гл. 9, 385B.

благодарењу, као највећем дару и благослову, најружнијом карактерном особином и панданом томе управо сматра неблагодарност (ἀχαριστία).

На крају овог припремног дела за Свету Литургију, који Свето Предложење свакако јесте и остаје, без обзира на своју еволуцију коју је до времена Кавасиле овај чин претрпео, без обзира на дубоки символизам и на сву сличност Предложења са Евхаристијом, по својој конструкцији (приношење, жртвовање, помињање и благослов) – као и чињеницу да и сâм Н. Кавасила, желећи да истакне озбиљност овог чина, указује приликом помињања да се речи „*Ово чините у мој спомен*“, односе не само на хлеб Предложења, „већ на целокупну службу, као да од тог трену започиње свештенодејство“¹⁵⁵ – чиме указује на јединство Тајне, тј. на значај и смисао припреме хлеба Предложења; ипак он сам благовремено предупредује и избегава сваку двосмисленост и могућност схватања да су то, на било који начин, освећени Дарови.

Благослов и светост предложених просфора, као и надаље антидора (ἀντίδωρο=уздарје)¹⁵⁶, као што недвосмислено показује и Ј. Фундулис, управо на основу овог места Светог Николе Кавасиле,¹⁵⁷ у његовом

¹⁵⁵ Исто, PG 150, гл. 7, 381D.

¹⁵⁶ Нека овај рад бар унеколико послужи и за размишљање да у литургијској пракси почнемо користити одговарајуће и, зашто не рећи, исправне термине, у овом случају за Предложење и антидор, нарочито код оних термина које је могуће заменити одговарајућим речима које и у нашем језику имају адекватно богослужбено значење. Наравно, та употреба долази природније уколико бива праћена одговарајућим појашњењима свештенослужитеља народу, који ће опет и у његовом понашању и значају који томе придаје разумети исправност таквог чина, односно да није реч о било каквом телетургијском насиљу и новотарењу или „утуку на утук“ ...

¹⁵⁷ У том контексту Н. Кавасила карактеристично бележи да свештеник чита заамвону молитву и: „Затим, пошто онај принесени Хлеб, из којег је на предложењу извадио свети хлеб за жртву, подели на много комада, предаје га верницима, јер је

поређењу истих са освећеним Агнецом,¹⁵⁸ стоји у исецању и припреми Агнеца, његовом издвајању за освећење,¹⁵⁹ као и у молитвама које се том приликом узносе и за остале честице, као што ће и оне касније на Евхаристији задобити потпуно освећење које на њих прелази са освећеног Агнеца, не постајући Тело Господње.¹⁶⁰ Дакле, Кавасила на крају одагнава сваку сумњу да је овај хлеб предложења већ освећен следећим речима: „Све што је изговорено и учињено при жртвовању хлеба (приликом предложења), а чиме је представљена смрт Господња, *имало је само снагу изображења и символа, док је хлеб остајао хлеб*“.¹⁶¹ У прилог овоме

освештан тиме што је посвећен и принесен Богу“. Погл. Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, λογ. 53, ΠΓ **150 (срп. стр. 193)**. Наравно, то аутоматски значи да није потребно никакво додатно благосиљање, уздизање и освећење нафоре – антидора, а нарочито не у време Свете Анафоре када се освећује и узноси Један хлеб и Једна чаша. Исто мора важити, ма како чудно и „светогрдно“ звучало, и за славски колач и његово уношење у Литургију. Односно, не може бити речи о узношењу и жртвовању (погл. Епископ умировљени захумско-херцеговачки Атанасије, *Молитвослов*, Врњачка Бања 2012 ???, стр

¹⁵⁸ Велики број питања свештеника садржаних у његовим познатим *Одговорима на литургичке недоумице* односио се управо и на ову тему, те јој је проф. Фундулис посветио одговарајућу пажњу и, сматрамо, дао сасвим задовољавајући одговор. Види Γωάννης Φουντούλης, *ΑΙΑ*, т. 3, одг. 303, стр. 11-13. Један од његових пет томова ових *Одговора*, са најинтересантнијим питањима за наше прилике, укључујући и тему коју овде разматрамо, преведен је и код нас у *Литургичке недоумице* 1, превод наш, Краљево 2007², одговори на питања под бр. 19-20: *О благосиљању антидора на Литургији*, стр. 84-90, и нарочито одговори на питања 25-29: *О освећењу честица*, стр. 105-124.

¹⁵⁹ Исецање из просфоре управо то значи, одвајање за посвећење, још код Св. Германа.

¹⁶⁰ Γωάννης Φουντούλης, *ΑΙΑ*, т. 3, одг. 303, σελ. 11-13. За исцрпније објашњење ове теме упор. *Литургичке недоумице* 1, превод наш, Краљево 2007², одговори на питања 25-29: *О освећењу честица*, стр. 105-124.

¹⁶¹ ΕΘΛ, ΡΓ 150, 11, 389В. (-*подвлачење наше* – Г. Г).

свакако иде и јединствено и само Кавасили својствено тумачење Великог входа, не као погребња Христовог, него као уласка Христовог у Јерусалим, како би се на сваки начин показало да све радње на Литургији пре освећења Часних дарова изображавају догађаје пре Христове Крсне Жртве, односно да Часни Дарови још увек нису само Тело Господње.¹⁶²

Н. Кавасила ову напомену додатно утврђује упозорењем да ови Дарови још нису освећени, и ако се неко и поклања свештенику који са њима излази на вход како би их „поменуо у молитвама које следе“,¹⁶³ не смеју бити „у заблуди због Литургије пређеосвећених Дарова, не знајући разлику између ове и оне Литургије. Наиме, на овој Литургији, часни Дарови који се носе на Великом входу још нису претворени и принесени на жртву, док су на оној Литургији они већ претворени и освећени, односно они су већ Тело и Крв Христова“.¹⁶⁴

Закључујући ово кратко поређење Проскомидије и тајанствене евхаристијске Жртве, могли бисмо рећи да нам Кавасила недвосмислено показује да у целој мистагогији крај одрађује почетак, да од саме припреме и приношења Дарова, од почетка Свештеног предложења отпочиње и континуирано жртвовање, освећење Дарова, које има смисао и динамику, то јест постепеност, коју он пореди са Божанском икономијом спасења и догађајима из Христовог живота.

Ипак, у крајањој анализи, у његовој симболичкој ерминевтици икономије спасења, која се по узору на тумачења Дионисија Ареопагита развија од простијих бића ка сложеним или савршенијим, видимо да

¹⁶² Уп. Θεόδωρος Κουμαριανός, *Η ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τα Βυζαντινά ἐρμηνευτικά ὑπομνήματα*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Ἀθήναι 2004 (наш српски превод у ЛБ1, стр. 152).

¹⁶³ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΡG 150, 24, 5.

¹⁶⁴ *Исто*.

жртовање Предложења стоји само као симол истинске Евхаристијске Жртве, која је предобрзац и печат истинског савршенства, у чију тајну нас уводи кроз неопходну практичну припрему Дарова.

2.3 СМИСАО ЕВХАРИСТИЈЕ И ЕВХАРИСТИЈСКЕ ПРИПРЕМЕ

Већ на првим странама свога *Тумачења Свете Литургије* (гл. 1, 1-15) Н. Кавасила распростире сав таленат у погледу методичности и систематичности излагања, комбинујући своја објашњења са током Свете Литургије и смислом који произилази из сваке поједине њене радње, као и целокупног њеног назначења. Ако можемо рећи језиком целокупног светоотачког Предања, као и промишљања Божјег о човеку, тј. Домостроја спасења, и за Николу Кавасилу важи максима да крај одређује почетак¹⁶⁵ и њему је све подређено.

Управо због тога наш писац на самом почетку истиче крајњи смисао, оно што је у свему најважније, то јест да је целокупни циљ савршавања Тајни Свете Евхаристије „садржан у претварању Евхаристијских дарова у Тело и Крв Христову; а циљ овог претварања је освећење верних¹⁶⁶ који кроз те Дарове примају отпуштење грехова и постају наследници Царства небеског...“¹⁶⁷, да би одмах потом указао и на неопходност и значај припреме како народа, тако и самих служитеља, што нарочито наглашавамо с обзиром на то да - гледајући савремену праксу, на коју ћемо се повремено освртати кроз призму Кавасилиних погледа и схватања, упоређујући је са њима како бисмо стекли практичнији увид у оно о чему говоримо, али и задобили конкретније плодове овог теоретског

¹⁶⁵ Као што код Светог Максима Исповедника, богослова есхатолошког нагласка, који је познат по тумачењу стварања Света по образцу Цркве, где је почетак стварања условљен његовим циљем, слично је и код Светог Н. Кавасиле (EXZ, 5, 6, ЕПЕ 22), као и на другим местима.

¹⁶⁶ Ово је карактеристично место Кавасиле, које се подудара и са другим Светим оцима који говоре о томе да се благослов Светог Духа не призива само на Дарове, него и ради освећења верника. Упор. Σκαλτσής Παναγιώτης, *Ὁ ἀγιασμός τῶν δώρων ἀλλά καί τῶν πιστῶν στή Θεία Λειτουργία*, Ἐφημέριος (μηνιαίο περιοδικό Ἱεραῶς Συνόδου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), септ. 2013, свеска 8, стр. 8-9.

¹⁶⁷ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΡG 150, гл. 1, 369А.

рада - понекад можемо стећи погрешан утисак да је припрема, и то и редовна и „ванредна“, намењена често само народу-лаицима, а да је клир сасвим „покривен“ благодаћу посвећења, рукоположења, тј. хиротоније, што је готово равно римокатоличком учењу о неизгладивом карактеру свештенства.¹⁶⁸

Да је Кавасила заиста држао до истинске припреме за Евхаристију и примање Пречасних Дарова, показује нам његова методологија исте описана у *Тумачењу Литургије* (Беседа 1. у 15 тачака, најдужа после 50. беседе, посвећене помињању Светих на Литургији, док све остале у просеку не прелазе више од 4-5 тачака). Притом, с обзиром на структуру саме Свете Литургије, треба додати да посредно или непосредно половина књиге од 54 беседе и представља припрему за Свету анафору, евхаристијско Приношење и Свето Причешће. Уосталом, „као да цела Литургија није молитва пред причешћивање“¹⁶⁹ или, као што каже Свети Василије Велики: „Сав живот је време за богослужење“...¹⁷⁰

С обзиром на то да нам је све даровано, наша је дужност да се бар припремимо и принесемо то Богу као жртву и уздарје с наше стране.¹⁷¹

¹⁶⁸ Исто ово примећује умировљени Еп. А. Јевтић (сасвим другим поводом, због наших квази-зилота који сматрају да су незамењиви у Цркви), у коментарима на *Тумачење Свете Литургије Светог Јована Златоуста*, Митрополита козанског Дионисија, изд. Манастира Хиландара, Београд 2011, напомен 65, стр. 57.

¹⁶⁹ Владан Перишић, протопрезвитер, *Ако можеш веровати...* у Зборнику истога *С теолошке тачке гледишта*, изд. Института за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2010, 138.

¹⁷⁰ *Λόγος Ἀσκητικός*, PG 31, 877A.

¹⁷¹ Αἰμιλιανού Αρχιμανδρίτη, Καθηγούμ. Γ.Μ. Σιμωνόπετρας Ἁγίου Ὁρους, *Κατηχήσεις καὶ λόγοι 4, Θεία Λατρεία – προσδοκία καὶ ὄρασις τοῦ Θεοῦ*, изд. Ὁρμύλια 2001. Због нарочитог значаја богослужбене припреме за монашке заједнице, велики део својих поука о Литургији, из ове његове књиге, старац Емилијан заснива управо на Кавасилином

Бројни су примери и описи оваквог Кавасилиног става у првој глави његовог *Тумачења Литургије*, где он припрему види као „неопходан услов за стицање дарова Светих Тајни“.¹⁷² „Јер, иако нам Бог све своје светиње даје на дар – а да ми Њему претходно ништа нисмо пружили, него оне заиста јесу Његови дарови – Он, ипак, захтева од нас да обавезно будемо спремни да их примимо и да их сачувамо; и не предаје нам своје освећење ако немамо у себи одговарајућег расположења“.¹⁷³ Ово је један од примера који указују на Кавасилину прагматичност, на његово повезивање Тајне и подвига.¹⁷⁴ Нарано, као и у случају Предложења, Кавасила не пропушта да нагласи да припрема и подвиг, сами по себи, колики год били, нису довољни за спасење, него да по задобијању врлине, мира, треба да стекнемо Божји мир који је сам Христос, по речи Његовој: „Мир свој остављам вам, мир свој дајем вам“. Сагласно томе, сведочи Н. Кавасила:

„Најпре, дакле, треба да се подвизавамо стичући мир – онај који је људима доступан - а затим да од Бога иштемо Његов мир, као што чинимо и са сваком другом врлином. Јер постоји разборитост до које се може доспети подвигом, а постоји и разборитост коју Бог дарује човековој души. То исто важи за љубав, за премудрост“...

Много је речено и написано последњих година, и код нас и у другим Православним Црквама, о учесталости причешћивања¹⁷⁵ и врло је

Тумачењу и Максимовој *Мистагогији*. (Наш превод, *Свето богослужење, ишчекивање и виђење Бога* у изд. Манастира Жиче, Краљево 2005. и 2007²).

¹⁷² Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΡΓ 150, гл. 1, 369В.

¹⁷³ *Исто*, ΡΓ 150, гл.1, 369А.

¹⁷⁴ Погл. на ову тему цео текст о. Емилијана Симонопетрита, *Литургија и подвиг*, у *Свето богослужење – виђење Божје*, Краљево 2004 и 2007, стр. 197-216.

¹⁷⁵ Морамо приметити да је прво издање у Србији Шмемановог *Великог поста*, осамдесетих, у издању Каленића из Крагујевца, објављено без кључног поглавља које, претпостављате, говори о редовном причешћивању. Али, с друге стране, могуће је

интересантно видети како Н. Кавасила поставља ствари у том погледу. Наиме, уопште се не поставља питање потребе и учесталости причешћивања¹⁷⁶ нити је, опет, спорна недостојност и грешност верника.

Оно на чему Никола Кавасила инсистира, јесте озбиљна, систематска припрема, лична и заједничка,¹⁷⁷ пре и у току самог богослужења, кроз поучни део Литургије, који је предвиђен за то (молитве, чтенија и др.) „да бисмо Господу поверили душе своје, да бисмо му свој живот предали, и да бисмо своја срца запалили огњем Његове љубави. Па када такви постанемо, тада безбедно и слободно приступамо огњу Светих Тајни“.¹⁷⁸ Наравно, да бисмо се преобразили и задобили живот вечни, није

приметити и да се понегде, између осталих параметара, због дневника богослужења, води брига и о тачном броју причесника, као да је само број важан.

¹⁷⁶ Православно Предање је у потпуности доследно у том погледу, како у време нашег светитеља, тако и раније, и нарочито касније, о чему сведоче бројни примери из светоотачке књижевности закључно са Покретом атонских монаха (тзв. Кољивара) за литургијску обнову. О овом значајном покрету, који је на духовном плану био у новија времена исто толико значајан колико и појава Г. Паламе у средњем веку, погл. обимну и исцрпну студију, докторски рад, солунског професора литургике (на Пастирском смеру): Αρχιμ. Νικολάου Σκρέττα, *Η Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν κολλυβάδων*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004, 670 страна), као и много раније чланак јеромонаха Амфилохија Радовића, *Покрет Кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства* (Гласник СПЦ, Београд, бр. 3/1976, 45-53), и као сепаратно издање, с нешто измењеним насловом, на грчком: *Ἡ Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννησις τοῦ 18^{ου} καὶ 19^{ου} αἰῶνος καὶ οἱ Πνευματικὴ καρποὶ τῆς*, изд. Ἰδρυμα Γουλάνδρη-Χόρν, Ἀθήναι 1984.

¹⁷⁷ Уп. Више о овој теми веома корисну студију Панајотиса Скалциса, *Παράδοση τῆς κοινῆς καὶ προσωπικῆς εὐχῆς* (српско изд. *Традиција заједничке и личне молитве*, Каленић, Крагујевац 2014).

¹⁷⁸ Ν. Καβάσιλα, ΕΘΛ, ΡG 150, гл. 1, 373D.

довољно само да имамо знање о Христу,¹⁷⁹ него да и делатно учествујемо у Његовом животу. То је, по Кавасили, смисао молитава, возгласа, појања, псалама, и Свештених чтенија, али и сврха увођења симболике¹⁸⁰ да манифестује и чини видљивим догађаје Христовог домостроја, чинећи нас кроз Свете Тајне, кроз Евхаристију, учесницима самога живота Христовог.

**2.4 ЛИТУРГИЈСКА ЛИТИЈА - ПОПУТНИНА ЗА ЖИВОТ ВЕЧНИ:
возгласи, јектеније, антифони, Мали вход, чтенија, Велики вход**

а) *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа... Амин*

Када говоримо о поређењу Свете Литургије Кавасилиног времена са далекима, рецимо, древне Цркве, одмах пада у очи разлика почетног дела Литургије, тј. да је он знатно проширен у односу на скромни почетак древне Литургије (улазак народа и Епископа уз благослов *Мир свима* и одговарање народа: *И духу твоме*, и чтенија). Данас само благослов пред

¹⁷⁹ *Исто*, PG 150, гл. 1, 376А.

¹⁸⁰ *Исто*, PG 150, гл. 1, 376В.

читање Апостола, *Мир свима*,¹⁸¹ служи као траг и спона између некадашњег почетка Литургије и њеног каснијег додатка, тј. касније образованог уводног дела, састављеног од богословски веома важног возгласа *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа...*¹⁸² јектенија, антифона и њихових молитава.¹⁸³

Овом изузетно важном почетном возгласу Свете Литургије, али и других Светих Тајни од времена када су се одвојиле од ње, Н. Кавасила придаје дужну пажњу. Уосталом, присуство овог возгласа у поретку чина готово свих Светих Тајни заправо сведочи о њиховој неизбрисивој вези са Светом Евхаристијом, а у Кавасилином схватању и тумачењу овог возгласа уочљиво је његово следовање терминологији богословља кападокијских Светих отаца.¹⁸⁴ Видљиво је, пре свега, њихово свесно истицање ипостасних разликовања, али и наглашвање једночасности Лица Свете Тројице. Кавасила јасно подвлачи ту боголовску намеру овог возгласа да стави у први план Тројичност у односу на јединство Божје. Наиме, сведочи он, „не каже се *Благословен Бог* или: *Благословено Царство Божје*, него се одвојено помињу божанска Лица говорећи: *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа*. Тако се говори због тога што су људи кроз

¹⁸¹ Иначе, благосиљање на овом месту у богослужењу јелинских Цркава није се одржало.

¹⁸² Први помен овог возгласа налазимо код Теодора Студита (Τρεμπέλας, *Αἱ Τρεῖς Λειτουργίαι*, изд. братства Σωτήρ, Ἀθήναι, Ἰούνιος 1997³, 17).

¹⁸³ Погл. више о овоме код Juan Mateos, *Le Celebration de la Parole dans la Liturgie byzantine*, Orientalia Christiana Analecta 191, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1971, 181 pg. (*Литургија речи у византијском богослужењу*, срп. прев. Н. Билић, изд. Епархије западно - европске и Захумско-херцеговачке, Видослов-Метохија, Врњци 2013).

¹⁸⁴ Ἀμφιλοχίου Εἰκονίας, Πρὸς τὸν Μ. Βασίλειο Ἐπιστολές... Уп. Еп. А. Јевтић, **Патрологија...**

очовечење Господа први пут спознали да је Бог у Три Лица. Наиме, све што се на Светој Литургији савршава, представља увођење у тајну очовечења Христовог. Отуда је и било потребно да у самом почетку ове службе заблиста и буде објављена Света Тројица“.¹⁸⁵ Према томе, овим торжественим почетком, истиче одмах Кавасила, сазнајемо да је увек „разговор са Богом – благодарење, славословље, исповест, молитва. А прво од свих је славословље“¹⁸⁶... На тај начин испољавамо и своје смирење, указујући на узвишеност Божју и милост Његову.

Дакле, другим речима, Н. Кавасила подвлачи две основне литургијске истине, а то су: прво, да је Евхаристија пројава Царства Божјег и друго, да Литургија, откривајући своју Светотројичну димензију, представља за човека откривање најприсније могуће пројаве апсолутне љубави Божје и божанског Живота, који је за нас идентичан са Царством Божјим или Заједницом и Сабрањем Светих, које се у Литургији открива као „*Благодат Господа нашег Исуса Христа, и љубав Бога и Оца, и заједница Светога Духа*“ (2Кор. 13, 13), како сведочи возглас с почетка Свете Анафоре.¹⁸⁷ То је нарочито значајно данас када је постало готово уобичајено да у цркву долазимо у великој мери чисто индивидуалистички, потпуно без осећаја за другог, чак бисмо могли рећи једино и искључиво тако, а не као делови Цркве, *удови једног Тела*,¹⁸⁸ како заповеда и Свети

¹⁸⁵ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΡG 150, гл. 12, 392D.

¹⁸⁶ *Исто*, ΡG 150, гл. 392A.

¹⁸⁷ Није познато да ли је овај возглас узео Св. Апостол Павле из Евхаристије, то јест из постојеће богослужбене, литургијске праксе или је он из Библије пренет у Богослужење Цркве. – Упор. Еп. Атанасије Ј., Поредак Свете и Божанствене Литургије Светог Оца нашег Јована Златоуста, *Коментари на Тумачење Литургије Дионисија Козанског*, изд. Свештеног Манастира Хиландара, Београд 2011, напом. 72, стр. 60.

¹⁸⁸ 1Кор. 12, 12; Еф. 4, 2; Рим. 12, 5.

Апостол Павле. Наравно, ово је оствариво само истинским личностима, према изворном библијском схватању човека као боголиког и литургијског, причасног бића, које тражи општење и савршенство у Богу.

Много је савремених тумача Свете Литургије, свакако надахњиваних и Н. Кавасилом, али и другим Светим оцима литургиолозима, који су, опет, итекако кроз Литургију и сами преточили богословље у живот, делатну проповед, као и еклисиолошку и пастирску бригу за човека, а који су нарочито истицали ову тријадолошку страну Свете Литургије, евхаристијског Сабрања као места сусрета Тројичног Бога и боголиког и богочежњивог човека, опет на основу почетног возгласа Литургије. Поменимо овде два карактеристична литургијска ерминевтичара, који се нарочито издвајају по томе. Један је почивши Митрополит козански Дионисије, који Царство Божје описује као „Цркву: евхаристијско Сабрање, Царство Бога Оца, Сина и Светог Духа са свима нама“.¹⁸⁹ Други је светогорац Василије, потоњи игуман Ивиронски, изразито литургијски богослов ерупцијског надахнућа, непрекидно запитан „како да савремени човек постане литургијски човек“? Занимљиво је, даље, приметити да обојица овај почетни тријадолошки возглас пореде са Крштењем јорданским - као тројичним богопознањем - Дионисије,¹⁹⁰ или објашњавајући овај почетни возглас крштењски, у смислу зачетка будућих исповедања вере (о. Василије),¹⁹¹ из којих ће настати и овај наш данас

¹⁸⁹ Ἐπίσκοπος Διονύσιος Α. Ψαριανός, μητρ. Σερβίων καί Κοζάνης. *Ἡ Θεία Λειτουργία*, Αθήναι 41996 (1982¹), стр. 15.

¹⁹⁰ Наводи карактеристично тропар Богојављења: „Када си био крштан у Јордану, Господе, објави се прослављење Свете Тројице“... Δ. Ψαριανός, *Исто*, стр. 10.

¹⁹¹ Карактеристика таквог његовог светогорског и предањског размишљања исказана је следећим речима: „Догма је израз мистичког или тајанствено благодатног живота Цркве. Она је формулација Светотројичног искуства, извршења у Светом

општеприхваћени Никео-цариградски символ, али и други догмати вере, истичући као индикативно то да су „у симболичке и догматске споменике Православне, Католичанске Цркве увршћене Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог, заједно са свим одредбама Типика и описом начина на који се оне свештенодејствују“.¹⁹²

Амин, завршну реч почетног возгласа Литургије и свих других возгласа, интересантно је приметити, Кавасила одмах овде, на почетку, не помиње. Изостављање ове речи у потпуности било би, стога, заиста нешто сасвим необично. Тим пре што је овде управо реч о делу Литургије који је релативно касно формиран и његово изостављање не би било логично правдати честим понављањем. Осим тога, та необичност била би још већа када знамо да се Кавасила углавном третира и представља као тумач лаик, који говори из аспекта лаика, а ова речица је управо до данас заштитни знак учешћа лаика у Литургији, саборног начина прослављања Бога, у Заједници свештенста, рукоположеног, и народа крштеног и миропомазаног.

Ипак, без обзира на то што смо рекли да је његово тумачење селективно, у зависности од актуелности, потребе Цркве, одосно сходно томе да ли је неки део мање или више тумачен кроз историју, наилазимо на Кавасилин коментар на ову реч *Амин*, нешто касније, након једног

Духу, формулација искуства у које се свецели човек крштава или погружава Црквом... Верност Предању у догматском учењу Цркве не значи само да се не смеју мењати правилне формулације и термини, него да наш живот мора да се измени, да се обнови истином и препорођајном силом“. (Αρχιμ. Βασίλειος Γουδικάκης, *Εισοδικόν, Στοιχεῖα λειτουργικῆς βίωσης τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος μέσα στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, изд. I.M. Σταυρονικήτα ³1987, стр. 18-19). Срп. изд. ове књиге: *Света Литургија – откривење нове твари*, превео је Иринеј Буловић, Епископ бачки, Нови Сад 1998.

¹⁹² Исто, стр. 19.

такође значајног возгласа, оног молитве Трисвете песме,¹⁹³ који је вероватно и био дуго времена први по реду возглас после уласка народа, цара и епископа у храм до формирања уводног дела, о коме сада говоримо.

По речима Кавасиле, „свештеник дајући знак за појање Трисвете песме, узвикује возглас, а народ, као што је обичај, узвраћа на ово **славословље речју Амин**”. Из овога се види да је богослужбена употреба овог јеврејског израза, речи *Амин*, била већ правило којим се потврђује славословни завршетак молитве. О томе говори и Ап. Павле у својим посланицама Коринћанима (1Кор. 14, 16 и 2Кор. 19-20).¹⁹⁴ Њиме није само изражавана потврда изговореног или жеља да се та молитва заиста и оствари,¹⁹⁵ него је, и више од тога, изговарање ове речи означавало молитву заједнице, сабирање у Цркву, Тело Христово, *заједничко дело клира и народа*,¹⁹⁶ молитву дијалога, а не индивидуални чин или просто и само кретање, ћутке, као у безизражајном мимоходу. Врло је значајно запажање

¹⁹³ Према R. Taft, *Byzantine Rite*, chapter 3: *The byzantine rite becomes imperial*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1992, рп. 29, ова молитва треба да је унесена негде око 438/9. г. О овом ћемо опширније говорити већ на следећим странама овог рада, после дела о *Малом входу*. Према истом извору, химна 2. Антифона „*Јединородни Сине*“, настала је 535-6, а Херувимска песма 573-4 (*Исто*).

¹⁹⁴ Упор. Еп. Атанасије Јевтић, *Коментари на Божанствену Литургију Светог оца нашег Јована Златоуста*, где даје још низ светоотачких поређења од Јустина Мученика до Теодорита Кирског, који карактеристично објашњава да „ово *Амин* Павле није узалуд овде додао, него поучавајући нас да се свештеник не моли сâм (у Литургији) док приноси химну, него да и народ, који на то говори *Амин*, заједничари у приношеном славослављу“ (PG 82, 384C), ТЛ Д. Козанског, изд. М. Хиландар, Београд 2011, стр. 34. Исто и код П. Скалциса, *Традиција заједничке и личне молитве*, Каленић, Крагујевац 2014.

¹⁹⁵ Διονύσιος Α. Ψαριανός, μητρο. Σερβίων καί Κοζάνης. *Η Θεία Λειτουργία*, Αθήναι 41996, стр. 15. и 25.

¹⁹⁶ Διονύσιος Α. Ψαριανός, *Исто*, стр. 16.

на ову тему да *Амин* није само потврђивање, аминовање лаички речено, давање сагласности, одобравање или жеља да нешто буде тако, него је то и обавезивање на конкретан завет с Богом.¹⁹⁷

Мирна Јектенија је један од конститутивних елемената Литургије, познат од најранијег периода и налази се у већини литургијских рукописа, највероватније антиохијског порекла, као и већина литургијских молитава до уздизања Цариграда, али је, као и Предложење, из познатих разлога, много касније прешла на своје данашње место. Вероватно тек средином 8. века, када се образовао цео уводни део Литургије. Док је Литургија отпочињала са литијом епископа, свештенства и народа од места окупљања до храма где се одржавало богослужење, што је уједно био и **Мали вход**, ова јектенија је говорена одмах после чтенија, иза Трисвете песме, те се вероватно због тога понекад назива и **Трисветом јектенијом**,¹⁹⁸ значи на месту данашње сугубе, која је дуго називана **Великом јектенијом**.

Троструки призив мира је оно што Кавасила истиче одмах на почетку тумачења овог дела Литургије.¹⁹⁹ Први је подстрек ђакона да се у **миру Господу помолимо**, који изражава не само потребу да будемо са свима измирени пре доласка на Свету Литургију, а нарочито свештеници којима предстоји служење Свете Литургије, као што то још увек наглашавају наши служебници и литургички приручници, него који првенствено истиче неопходност и потребу молитве за човека уопште, да се научимо како да се молимо и шта да иштемо. Будући да нас је сам

¹⁹⁷ Γ. Φίλιας, *Οί ἐπιδράσεις τῆς ἐβραϊκῆς ἐπὶ τῆς χριστιανικῆς λατρείας* (нарочито у погледу значења израза *Амин*, *Алилуја*...) у *Λειτουργική Α'*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2006, стр. 96-97.

¹⁹⁸ Протопресвитер Александр Шмеман, *Евхаристия, Таинство Царства*, Издательство Поломник, Москва 1992, стр. 57.

¹⁹⁹ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, PG 150, гл. 12, 392D-393D.

Господ упутио на начин и садржину молитве, тј. *да иштемо најпре Царство Небеско и правду Његову* (Мт. 6, 33), Кавасила у том контексту повезује *Вишњи мир* са *правдом Божјом*, која по Кавасили није ништа друго до исто то *Царство Небеско*, а онда, следујући Кавасили, шта је логичније него да се тај мир, по библијској речи, излије на цео свет тј. упућујемо молитву Богу да се по целом свету зацари Царство Божје. Ово је један од најкарактеристичнијих Кавасилиних тумачења евхаристиолошке и есхатолошке природе, који повезује изразе мир и милост, тј. благодат Божју, у његовом тумачењу Блаженстава дајући им значење Царства Божјег.²⁰⁰

б) Антифони и Мали вход

Формирање антифона променило је у великој мери почетни део Свете Литургије. Наиме, као што смо напоменули, *Јектенија мирна* прелази на своје данашње место, а на њеном првобитном месту се усталила *Сугуба јектенија*, која је првобитно називана просто и само *Јектенија*. Како је, када и на којим основама формиран део између *Јектеније мирне* и *Трисвете песме*?

Иако је овај део Литургије код Кавасиле присутан у облику у којем је и нама данас познат, ипак видимо да га још увек нема ни код Светог Максима у 7. веку.²⁰¹ Тек од његовог времена и касније почиње додавање најпре 94. Псалма (*„Ходите, обрадујмо се, Господу...“*),²⁰² који ће се усталити на месту трећег антифона а, потом, почетком 8. века и других, испред њега, и то 91. Псалма (*„Добро је исповедати се Господу...“*), на

²⁰⁰ Упор. ЕΘΛ, ΡG 150, гл. 13, 397A-398D. То је, уствари, исти онај траг Светоотачког тумачења који налазимо исписан код Светог Григорија Богослова у *Тумачењу Молитве Господње ...*, који реч *Царство* замењује речју (*„Да дође Мир Твој“*(...)).

²⁰¹ Код Дионисија Ареопагита налазимо упутство за кађење пре Литургије.

²⁰² Γ. Φουντολούλη, ΑΛΑ, т. 4, Αθήνα 1994, стр. 38.

месту првог антифона, као и 92. *Псалма* („Господ се зацари, у лепоту се обуче...“),²⁰³ на месту другог, које Ј. Кесаријски и Свети Атанасије Велики, тумачи ових Псалама, „виде као пророчке, који се односе на Васкрсење Господње, што одговара Пасхалном карактеру Свете Литургије и посебно Васкрсној тематици недеље, која је по преимућству дан за савршавање Свете Евхаристије“.²⁰⁴

Дакле, настанак *Антифона* везује се за период од неких педесетак година, од Максима до Светог Германа Цариградског (+733), када су се, изледа, сасвим усталили, и који их први од тумача Литургије помиње сва три заједно.²⁰⁵ Одатле се тај поредак Антифона усталио, и то важи за парохијску праксу од Цариграда до Солуна, као најизразитијих богослужбених центара, са својим Типицима и једнообразним сведочанствима у том погледу рукописне традиције од Германа, преко Николја Андидског и М. Псела до Н. Кавасиле и Симеона Солунског.²⁰⁶

Неки истраживачи и тумачи Литургије развој антифона, између осталог, приписују и чисто практичним потребама, које варирају од истраживача до истраживача и разноврсних извора које користе, од оне елементарне која се односи на покривање времена неопходног да верници

²⁰³ *Псалтир* са девет библијских песама, срп. прев. Еп. Атанасије, Врњачка Бања 2000, 127-128.

²⁰⁴ Ι. Φουντούλη, *већ нав.* Погл. и значајну студију, конкретно на ту тему, савременог грчког литургичара Αρχιμ. Νικόδιμος Σκρέττας, *Η Θεία Εὐχαριστία καί τὰ προνόμια τῆς κυριακῆς κατά τη διδασκαλία τῶν κολλυβάδων*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004, као и ђакона др Хрисостома Насиса, *Свештенослужење Тајне Божанске Евхаристије, канонско учење и литургијски поредак, Κανόνες καί Θεία Εὐχαριστία*, Θεσσαλονίκη 2007.

²⁰⁵ Ἀγ. Γερμανός Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, *Ἱστορία Ἐκκλησιαστική καί Μυστική Θεωρία*, PG 98, 384-453.

²⁰⁶ Ι. Φουντούλη, *Исто*, 39.

уђу у храм, коју срећемо код П. Трембеласа (на основу рукописа Манастира Пантелејмона), до мишљења Х. Матеоса (заснованог на сведочанствима Максимове *Μισταγογιје* и Германове *Историје*) да се временски период који антифони покривају може односити и на време потребно за Предложење или доношење и припрему хлебова.²⁰⁷

Формирање, развој и промењивост овог дела Свете Литургије на најбољи начин сведочи о богослужењу као живој стварности, која се вековима уобличавала.²⁰⁸ Управо то је био разлог због кога је често било тешко или и сасвим немогуће утврдити и потврдити ауторство појединих литургијских делова и молитава „који су“, како је исправно примећено у савременој науци, „живи текстови, и као такви подложни развијању и променама или чак и каснијим изменама, које могу затамнити трагове рукописа првобитног и аутентичног писца“.²⁰⁹

Овде морамо указати и на један детаљ *трећег Антифона* који се односи на разлику савремене словенске и грчке богослужбене праксе, а тиче се свакако и Кавасиле. Тај детаљ је проистекао из разлике азматског и манастирског типика, а односи се на појање изобразитељних псалама и

²⁰⁷ Juan Mateos, *Исто*, стр. 45.

²⁰⁸ Иако је овде било великих промена у погледу поретка, као и формирање и померање целог чина *Предложења* испред Свете Литургије, садржински гледано, први део Литургије је најпостојанији, јер јасно води порекло још из јудејске богослужбене традиције, којом доминира читање, док су, као што ћемо видети, истински садржинске промене, у ствари, најприсутније у централном делу Свете Литургије, Светој Анафори, чије су молитве својом садржином и изменама пратиле догматски развој црквеног учења.

²⁰⁹ Γεώργιος Βεργωτής, *Η Θεία Εὐχαριστία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου καὶ οἱ κοινωνικὲς τῆς προεκτάσεις*, ΙΣΤ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: „Ὁ Ἴερὸς Χρυσόστομος“, Θεσσαλονίκη 1996, стр. 97. Погл. у вези с тим и следећи рад истог аутора: *Η τελετουργικὴ δομὴ τῆς ἀκολουθίας τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, ΙΔ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: „Η Μήτηρ ἡμῶν Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία“, Θεσσαλονίκη 1994, 11-71.

блаженстава, „са осам васкрсних тропара Октоиха“, предвиђених и Типиком Велике Цркве (Константинопољске),²¹⁰ Типика који преовладава и, на неки начин, представља званични Типик Црква јелинског говорног подручја, али то у пракси изостаје.²¹¹

Приметили смо већ у Кавасилином начину тумачења *Мирне јектеније* - односно помињаном поистовећивању израза мир, милост, благодат и правда Божја - много елемената кључних за његов приступ и тумачење *Блаженстава*, али и Свете Литургије уопште. Кавасила, у духу Православног Предања, тумачи *Блаженства* есхатолошки поредећи их са Царством Божјим, доводећи их у вези са одговарајућим еквивалентима библијских праобраза Тајне Царства, које налази у изразима *милост*, *трпеца* и др.²¹² Исти овај закључак и поређење, управо са позивањем на Николу Кавасилу, можемо наћи и у тумачењу овог дела Литургије код савремених тумача.²¹³

²¹⁰ Г. Βιολάκης, *Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*, Αθήναι 1921, 31.

²¹¹ Разлоге за то проф. Ј. Фундулис приписује „више анархији неголи богатству богослужбених облика“ (ΑΛΑ, т. 4, Αθήνα 1994, стр. 35), указујући, на истом месту, на озбиљну „потребу предањског преиспитивања овог замешатељства“.

²¹² ΕΘΛ, ΡG 150, 13, 397ΑΒ; Упор. Господњу *Беседу на Гори*, зачало Прве седмице Матеја, уторак по Педесетници (*Μτ.* 5, 1-12); Такође, упор. Ι. Φουντούλη, ΑΛΑ, т. 4, одговори на питања под бр. 413 и 414 (О антифонима, изобразитељним псалмима и блаженствима), Αθήνα 1994, стр. 34-43.

²¹³ Погл. на пример неколико текстова (*о Литургији, о Припреми за Литургију, о Литургији и подвижништву*) Αρχιμ. Αϊμιλιανού, Καθηγουμ. Ι.Μ. Σίμωνο-Πέτρoς Ἀγίου Ὁρους, *Κατηχήσεις καί λόγοι 4, Θεία Λατρεία – προσδοκία και ὄρασις τοῦ Θεοῦ*, изд. Ὁριούλια 2001, где овај старац на изузетно жив начин, на основу личног искуства, тумачи Свету Литургију монасима и монахињама, као и свештенослужитељима, углавном на основу Кавасиле, као и Максима Исповедника (Наш превод, *Свето богослужење* –

С друге стране, свакако није случајно што је за повезивање целог овог антифонског дела Свете Литургије са Анафором - као својеврсни пандан смислу и односу Старог и Новог Завета, или догађајима који наговештавају и изображавају Христов долазак, рану етапу његове Службе, у односу на Жртву – Никола Кавасила узео управо Псалтир, књигу која на изузетно дубок и узбудљив начин репрезентује Стари Завет, односно драматику односа старозаветног човека и Бога, „у време када му није било ни потребно Свето Писмо, јер се с њим рвао прса у прса“,²¹⁴ и као *par excellence* *Књигу покајања*, што, према Светом Николи Кавасили, и јесте основни мотив овог почетног дела Литургије са непрестаним искањем *Мира*,²¹⁵ и нашим упорним понављањем *Господе помилуј, Господе помилуј, Господе помилуј...*

Међутим, усудили бисмо се приметити да овде постоји још једна невидљива спона - Псалтира, или боље рећи целокупног Старог Завета

виђење и ишчекивање Бога, Манастир Жича, Краљево 2004. и ²2007, нарочито стр. 33-71; 105-126; 141-176 и 197-216).

²¹⁴ Еп. Атанасије Јевтић, *О милешевском штампаном Псалтиру*, у зборнику истог *Бог се јави у телу*, В. Бања 1992, стр. 65-90. Погл. *Псалтир са девет песама*, срп. прев. Еп. Атанасије Јевтић, *Реч о Псалтиру и овом преводу*, В. Бања 2000, стр. 234-237. Они који не могу ово да схвате, као наши данашњи квази-зилоти, за које је једна оваква изјава - „да у СЗ није било потребе за Светим Писмом, те кад би којим случајем оно и данас nestало, да би га Црква на основу Предања могла репродуковати“ (*парафраза моја-Г.Г.*) – равна светогрђу, и управо из тог разлога сумануто инсистирају на богослужбеном формализму, док Црква остаје равнодушна пред чињеницом да за многе периоде и текстове и делове Литургије још увек не зна ни кад су, ни како, ни од кога тачно настали, имајући непогрешиви унутарњи критеријум и мерило Светог Духа и непрекинуто Предање.

²¹⁵ Νικολάου Καβάσιλα, ΕΘΛ, 13, 1-10, ΕΠΕ 22, стр. 78-84, као и код митр. Дионисија Козанског, *Тумачење Литургије* и Атанасија, умировљеног ЗХП: „Црква је Црква Господи Помилуј. Упор. и Π. Βασιλειάδης, *Χριστός Ειρήνη ἡμῶν*, Βιβλικές μελέτες, Θεσσαλονίκη 2000, 113-122.

кога он на својеврстан начин репрезентује, са овим антифонским делом Свете Литургије, који је још увек, можемо рећи, улазак у Цркву, с обзиром на то да се епископ налази у трону,²¹⁶ као својеврсни наставак и продужетак првобитне литије – и та спона изражена је у овом литијском *кретању*, будући је цео Стари Завет кретање ка Земљи обећаној, а које у Светој Литургији доживљава свој новозаветни наставак и преображај, интензивирање и испуњење. Штавише, цела Света Литургија претвара се у кретање, попут одапете стреле, ако се можемо сликовито изразити, чија је динамика кретања држи у лету.

Разлика новозаветног литургијског путовања од старозаветног, састоји се у томе што је сада Христос заједно са нама. На том путу нисмо сами, нити остављени, а у односу на пуноћу Царства, разлика је та што Га, као Лука и Клеопа на путу за Емаус, не препознајемо до једино у ломљењу хлеба, Евхаристији, Причешћу, а то бисмо, по Кавасили могли рећи, само у Цркви као истинском Телу Христовом. Исто као што је Христос присутан *овде и сада, али још увек не* у пуноћи, тако ни ми не можемо у потпуности доживети оно што нам је припремљено у будућем Царству. Стога се, по откривењу Његовом у Евхаристији, молимо „*да се још присније причешћујемо Њиме у незалазном дану Царства Његовог*“.²¹⁷

Ираз *улазак*, употребимо намерно ову српску реч, уместо црквенословенског израза из поднасловa (Мали вход), који суштински

²¹⁶ Карактеристична је савремена пракса јелинских цркава да епископ долази на јутрење у време пред почетак појања Катавасије, као својеврсни продужетак литије, али и његов останак у трону после облачења и почетка Литургије, у коју се суштински и активно укључује тек од Малог входа.

²¹⁷ Молитва на *Литургији Светог Василија Великог*.

више асоцира на првобитну праксу доласка у цркву,²¹⁸ у контексту већ изнесеног тумачења Литургије као кретања, или двига, кретања напред и увис у подвигу и благодати, од данашњег Малог входа, насталог по додавању уводног дела Литургије, због чега је делимично изгубио свој смисао и, у великој мери, постао жртва симболичког богословља, које га види као излазак Христа на проповед. Дакле, то је тачка која изражава управо ово што смо рекли о Литургији као непрестаном кретању ка Царству Божјем. Међутим, услед поменутих промена почетка Литургије, с правом је примећено, налазимо се у перманентној опасности да заборављамо и запостављамо чињеницу да почетни возглас отвара двери Царства и да се непрестано крећемо ка Жртвенику који нас узводи Богу.²¹⁹

Такво тумачење даје и боље претпоставке за разумевање Анафоре и повезвање овог првог дела Литургије са њом.

Мали вход, као тачка у којој се среће литургијски поредак првог и другог хиљадугодишта, управо то показује, без обзира чак и на његов данашњи крњи изглед. Гледајући улогу епископа у савременом литургијском поретку, до овог тренутка о којем говоримо, могли бисмо рећи да нам тек архијерејска Литургија може илустровати оно што се догађало у богослужењу ране Цркве и довести у непосредну везу рађање антифона са првобитним литијама, као претходницом Малог входа, које су означавале долазак и улазак у храм великог броја људи, што је, опет, све захтевало попуњавање времена, које је резултирало не само

²¹⁸ Траг оваквог схватања смисла „уласка“ налазимо још увек у обичају и задржаној, мање или више, пракси дочекивања епископа испред цркве од стране свих верника, што такође, посведочава констатацију да архијерејска Литургија боље реконструише првобитно богослужење, али и његов смисао, што је још битније.

²¹⁹ Протопресвитер Александр Шмеман, *Евхаристия*, Издательство Полоник, Москва 1992², стр. 55-56.

богослужбеном трансформацијом, него је и црквена архитектура на неки начин пратила ту трансформацију.²²⁰

Изненађује колико је Кавасила у појединим тренуцима, у литургијском и телетургијском смислу, био детаљан и педантан, на моменте и схоластичан, о чему сведочи управо овај моменат Свете Литургије и Малог входа где у детаље даје телетургијска упутства, повезујући изношење Јеванђеља са типологијом Доласка Христовог, али и практичном потребом, која ће уследити са читањем Апостола и Јеванђеља, а која се састоји у припреми верника за долазак Христов.

Погледајмо с колико детаља Кавасила илуструје садашњи изглед Малог входа, не пропуштајући да нас поучи у неким стварима које би могле бити примењиве и данас. Током појања трећег антифона се

„уноси Јеванђеље, праћено свећама и кађењем, уз свечану пратњу свих оних који служе у олтару. Јеванђеље носи ђакон, а ако нема њега, онда свештеник. Пре него што ће ступити у Жртвеник, свештеник застане недалеко од царских двери док се појање не оконча, и моли се Богу да заједно са њим у Жртвеник уђу и свети Анђели“.²²¹

Дакле, за једног богослова који нема намеру, попут Патријарха Филотеја, да излаже поредак богослужења, Кавасила изузетно детаљно истиче свечаност и смисао кретања, који се појачава очигледним читањем молитве наглас, јер другачије, уосталом, не би ни имала смисла, судећи

²²⁰ Сходно томе, напомнимо, на пример, само једну чињеницу - да је храм Премудрости Божје (Αγίας Σοφίας) у Цариграду имао 56 врата, управо због лакшег уласка верника у цркву, јер је народ долазио заједно са епископом (Φλόθεος Κόκινος, Патријарх Цариградски, Διατάξεις... у Κώδιξ I. Μ. Αγ. Παντελεήμονως, Τρεμπέλας, Τρεῖς Λειτουργίαι, изд. братства Σωτήρ, Αθήναι, ³1997).

²²¹ Νικολάου Καβάσιλα ΕΘΛ, 20-21, ΕΠΕ 22, стр. 112.

бар по њеној садржини. Осим тога, Кавасила, све до тог момента, наглашава када свештеници читају молитву тихо, док овде то изоставља. Вход очигледно иде, слично данашњој грчкој пракси кроз цео храм, готово до улаза, где је некада и читана ова молитва. Ако је технички неизводљиво ширење овог Малог входа у простору, јер су нам цркве углавном прилично малих димензије, и то може бити проблем када су пуне, недељом или о великим празницима, треба послушати бар аргументовани савет једног од наших најтемељнијих литургичара данашњице, проф. Ј. Фундулиса, да је „реч не о молитви изласка, него уласка, као и да се она чита при уласку у олтар“.²²²

Наравно, у поглављима, односно беседама које следе, Кавасила развија сву ерминевтику, симболику и телетургичку практику, најављену на почетку, у првој беседи, рекапитулирајући у 17. беседи све што се савршава до Јеванђеља, да би у наредних 9 укратко прокоментарисао најважније тренутке Литургије до уводног дијалога Анафоре коју отпочиње са 27. беседом. Значи, отприлике пола књиге свога *Тумачења Литургије* Кавасила ће посветити најважнијем делу Литургије, односно Светој Анафори, приношењу и освећењу Дарова и свему што прати ове свештене радње.

в) Трисвета песма

Једна од најважнијих станица у тумачењима која следе, на путу ка Анафори, свакако је Кавасилина 21. беседа његовог *Тумачења Литургије*, а која се односи на прабогослужење, Небеску, Анђелску Литургију и, можда, најстарији уопште познати елемент богослужења, то јест *Трисвету песму*,

²²² Γ. Φουντολούλη, ΑΛΑ, Αθήνα 19... .., стр. ...

која је утемељена на сведочанству и визији забележеној у *Књизи пророка Исаије* (6, 3), касније поновљеној у *Откривењу Јовановом* (4, 8).

Троструко понављање речи *Свети (...Боже, ...Моћни, ...Бесмртни)* сасвим јасно, по Кавасилином мишљењу, указује на Тројичност Божју, а речи које следе: (Свети) *Боже, ...Моћни и ...Бесмртни*, он налази у тексту Псалма 42, 2: „*Једна је душа моја Бога Живога*“, које Црква придодаје Анђелском песмопоју, што, опет, према ставу истог светитеља, изражава потврду подударности Старог и Новог Завета²²³ у погледу наговештаја и откривања Тројичног Бога, које је омогућено доласком Спаситеља, те због тога појави Христа, телетургички израженој у Входу са Јеванђељем, следује појање ове Трисвете песме, јер је Христовим јављањем, које се оприсутњује у Евхаристији омогућено да „Небеско и земаљско, Анђели и људи, постану једно, једна Црква, један збор“.²²⁴ Уосталом, то небоземно јединство јасно је посведочено и изражено и самом молитвом Малог входа у којој се молимо Богу, Творцу видљивог, али и невидљивог, небеског, анђеоског света, „Који је установио чинове и војске Анђела и Арханђела“²²⁵... да улазак свештенослужитеља буде уједно и „улазак светих Анђела“.²²⁶ Даљи наставак Свете Литургије, у паралелном поређењу са Великим входом који има за циљ преношење дарова на Жртвеник и њихово освећење, још више поспешује ово тумачење подстреком да се у свему уподобимо Светим Анђелима „тајанствено изображавајући Серафиме... оставивши сваку

²²³ О овој комплементарности Старог и Новог Завета из богослужбног аспекта пише о. Г. Флоровски, *Worshipping Church*, већ нав., стр 22-23; срп. прев. у Еп. А. Јевтић, ХНП2, стр. 437.

²²⁴ Νικολάου Καβάσιλα, ΕΘΛ, 21, 3, ΕΠΕ 22, стр. 114.

²²⁵ Света Литургија Јована Златоуста, *Службеник*, стр. 76.

²²⁶ *Исто*.

бригу земаљску“,²²⁷ са јасним циљем свега свештенослужења „да примимио Цара свих, Анђелским Силама невидљиво праћеног“.²²⁸

Кавасила напомиње да овој Трисветој црквеној химни претходи одговарајућа молитва (коју он као лаик чује и сведочи о значају њене садржине), која има за циљ да измоли Благодат Божју да се излије на оне који му приносе Трисвету песму. Та Благодат је освећујућа и очишћујућа²²⁹, и има за циљ наше освећење како бисмо, по речи молитве и Кавасилином објашњењу, и ми у Светости служили Богу „*јер је Он Свет и у Светима обитава*“,²³⁰ јер „Ономе ко је уистину Свет својствено је да се радује са Светима“.²³¹ Као што је видљиво и на овом примеру Трисвете песме, Н. Кавасила даје једно изузетно ретко и драгоцену евхаристијско сведочанство, које потврђује и савремена литургијска наука, а односи се на додатак возгласу поменуте химне (Јер си Свет Боже наш) *и у Светима обитаваш*, на основу које се показало да је као такав старији и исправнији од онога који је данас у употреби на Светој Литургији.²³² У свом изворном облику задржао се само на недељном, то јест васкрсном јутрењу.

Међутим, настављајући основни ток своје мисли и надовезујући се на тему Трисвете песме, примећујемо да Кавасила остаје веран својој цикличној, ерминевтичкој схеми, и пуно евхаристијско објашњење, значење и смисао овог појма Светости који - како је већ и овде могуће видети, примарно доликује Богу и на Њега се односи - оставља за своју 37.

²²⁷ Исто, стр. 91.

²²⁸ Исто.

²²⁹ Исто, 22, 1, стр. 90.

²³⁰ Возглас са недељног јутрења пре Јеванђеља, који је највероватније био и возглас Трисвете песме.

²³¹ Исто, 22, 1, стр. 90

²³² Γ. Φουντούλη, ΑΛΑ, Αθήνα 1994, 476-478.

беседу, природно по освећењу Дарова и литургијског узвика: „**Светиње Светима**“!

Наиме, на том месту ће уследити прави рецитал евхаристијског схватања Светости²³³ који може послужити као образац евхаристијске или христолошке антропологије, при чему Свети, на супрот нашој устаљеној логици, нису само савршени у врлини, „него и они који се труде да доспеју до савршенства, чак и ако још увек нису у томе успели. Наиме, ни њих ништа не спречава да се освете причешћујући се Светим Тајнама (Евхаристије – Г.Г.), и да, са те стране, и они буду Свети; као што се и сва Црква назива Светом... Дакле, Свети се тако називају због Светога у коме заједничаре и због Његовога Тела и Крви којима се причешћују. Јер, удови смо онога Тела (Христовог, Цркве – Г.Г.), месо од меса Његовог и кости од костију Његових; а док смо са Њим сједињени и док ту заједницу одржавамо, живимо црпећи кроз Свете Тајне (Евхаристије) живот и освећење из оне Главе и оног Срца. Но кад се раздвојимо и отуђимо од Пресветога Тела, тада узалуд окушамо плодове Светих Тајни, јер до мртвих и одсечених удова живот не допире“.²³⁴

На питање које сам поставља: „Шта је то што те удове одсеца од онога Светога Тела“, Кавасила даје одговор речима пророка Исаије: „Греси ваши, поставише се између мене и вас“ (59, 2), да би као круну целог овог размишљања додао следећу констатацију:

²³³ Упор. За ову тему значајне радове савремених теолога *Ιωάννη Ζηζηρούλα, Η Θέωση τῶν Ἀγίων ὡς εἰκονισμὸς τῆς Βασιλείας, Ἀγιότητα - ἓνα λησμονημένο ὄραμα, ἔκδ. Ἀκρίτας, σελ. 33-39.* Српски превод садашњег Епископа западно-америчког СПЦ, Максима Васиљевића, Видослов, часопис Епархије захумско-херцеговачке, бр. 20/2000. год., стр. 17-28. и Еп. А. Јевтић, *Екклесиолошке димензије заједнице светих*, у зборнику истога Бог Отаца наших, М. Хиландар, ед. ХП 32, Београд 2000, стр. 215-223 .

²³⁴ N. Καβάσιλας, ΕΘΛ, PG 150, 37, 1, стр. 138-139, срп. изд.

„Због тога, на свештеников возглас: Светиње Светима, верници одговарају: Један је Свет, Један Господ Исус Христос, у славу Бога Оца. *Јер, нико сам од себе не поседује Светост, нити је она плод човекове врлине, него је сви од Њега и за Њега добијају*“.²³⁵

Дакле, у контексту његовог евхаристијског схватања човека и Светости коју он задобија као члан евхаристијске заједнице, наравно уз све оно што се подразумева да се неко може назвати тим именом, чланом Цркве, именом крсним и хришћанским, добијамо и одговарајуће схватање греха, не као неког јуридичког преступа заповести услед кога би, нарочито према схватању тадашње епохе и на богословском плану под утицајем западне схоластике, следила и одговарајућа пинологија, казнена мера, теолошки речено задовољење правде Божје,²³⁶ него као узрока који нас одсеца од Живоносног Тела. Имајући у виду такав евхаристијски приступ схватању односа Христа - Цркве, Светости, човека и греха, сасвим је уочљива консеквентност другачијих сотириолошких рефлексива, које извиру из Кавасилиног одговарајућег евхаристијског приступа тајни Бога, света и човека.

г) Чтенија

Већ смо видели да код Кавасиле, у погледу поретка Литургије све има свој структурални, телетургијски и богословски смисао. Исто важи и за читање новозаветних текстова,²³⁷ Апостола и Јеванђеља, који потпуније

²³⁵ N. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΡG 150, 37, 4, стр. 139, срп. изд. (курзив наш – Г.Г.).

²³⁶ Упор. на ову тему посебно рад П. Νέλλας, *Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα*, Συμβολή εις την Ορθόδοξον σωτηριολογίαν, Αθήναι 1998², σσ. 219.

²³⁷ Упор. С. Убипариповић, *Богослужбени круг читања Светописамских одељака – порекло, изазови и перспективе*, 1. део у *Српска теологија у 20. веку*, т. 11, Београд 2011, стр. 81-91; 2. део, *Исто*, т. 12, Београд 2012, стр. 40-51.

најављују долазак Христов, те он у светлу тога Доласка објашњава и тумачи и певање Алилуарија,²³⁸ као прослављање долазећег Бога. Више нема места покајним песмама и псалмима. Време је славља. Или, као што каже и сам, користећи библијски језик, „*нема поста док је Женик са нама*“ (Мк. 2, 19).²³⁹

Ово је још један древни литургички елеменат, који налазимо код Н. Кавасиле, а о чијем се поновном враћању у наше дане много говорило и говори, који има своје место и смисао и не захтева готово никакве велике и радикалне резове у богослужбеној пракси а, опет, певање *Алилуарија*, после читања *Апостола*, доприноси не само воспостављању древне богослужбене форме, него поставља кађење на своје место, пружа бољу могућност да се прати читање *Апостола* и даје свеобухватнији богословски смисао и повезаност том делу Свете Литургије. Штавише, усудили бисмо се рећи да ово питање представља школски пример савршено јасног и «обрађеног» питања савремене литургичке праксе који, међутим, сведочи колико је неопходно такта и стрпљења да се једном нарушени поредак поново успостави, макар и у тако безазленој ствари.²⁴⁰

Још важније је напоменути, на основу савремених истраживања богослужења, као и по свему што и Кавасила говори о смислу и поучном карактеру овог дела Свете Литургије, да је ово најсмисленије и

²³⁸ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ*, PG 150, 22B, 416.

²³⁹ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ*, PG 150, 22BC, 416.

²⁴⁰ Види само неке од дискусија и излагања на ову тему, на примеру праксе сестринске Јеладске Цркве где је ово настојање постављено на један институционални план, као нпр. Γρηγόριος Στάθης, *Η ψαλτική έκφραση τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Εὐχαριστίας*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, стр. 265-267, или, такође, Ἰ. Φουντούλη, *Αλουλιάριον, Λειτουργική Α', Εισαγωγή στή Θεία Λατρεία*, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 224 (на српски превео К. Симић, Краљево 2004, стр. 187-188), као и у његовом зборнику, Ἰ. Φουντούλη, *ΑΛΛΑ*, т. 2. одговор под бр. 286, стр. 327-332 (Српско изд. *Одговори на литургијске недоумице*, превод наш, Краљево 2007, стр. 51-56).

најсловесније место за поуку, односно проповед. Будући да Кавасила уопште не спомиње проповед ни на једном месту у току Литургије, па ни на овом, сматрамо ипак да нам и он даје за право да тако нешто устврдимо. Први и основни разлог који нам даје за право јесте Кавасилино схватање литургијске устројености богослужења као словесне службе у којој све има своје значење. Дакле, сасвим је природно да поука уследи у самом поучном делу Литургије после Апостола и Јеванђеља, која ће их додатно појаснити и истаћи, будући у органској вези са њима, док ће се, с друге стране, избећи често несувисле и, за Јеванђеље или сам празник који се прославља, невезане теме где им време и место није. То нарочито важи за Причастен током којег су верници најпогруженији у молитви, место коме највише приличе речи Херувимске песме: *Оставимо сада сваку бригу земаљску.*²⁴¹ Интересантно је да баш тај аргумент и наводи Свети Н. Кавасила, да објасни ђаконски подстрех: *Премудрост!* Да заузмемо став молитвен, усправан, да се ослободимо свега непотребног. Кавасила скреће пажњу да су будност и трезвеност од пресудног значаја у нашем подвижњу спасења, бележећи карактеристично:

„Велика је тиранија заборавности и ниједна од људских слабости не изопачује човека тако често и лако као ова слабост. А потребно је да стојимо и са доличним мислима учествујемо у богослужењу... уколико не желимо да у њима узалуд учествујемо и да беспотребно губимо време. А то није лако. Због тога је потребно да ми, са своје стране, будемо будни и трезвени“...²⁴²

Овде се смењују Стари и Нови Завет, не укидајући један другог. Уздижући Јеванђеље, свештеник објављује Долазак Христов. У поретку

²⁴¹ Погл. Νικολάου Καβάσιλα, ΕΘΛ, ΡG 150, 21D, 413.

²⁴² Νικολάου Καβάσιλα, ΕΘΛ, ΡG 150, 21C, 413.

читања Апостола²⁴³ и Јеванђеља Кавасила, поред практичне потребе да се достојније припремимо²⁴⁴ за дубљи улазак у Тајне Евхаристије, види поступност откривања и Доласка Христовог.²⁴⁵

д) Велики вход

Ако је Кавасила игде платио данак времену, односно ако је схоластичан, то свакако нису најважнији делови Литургије или његова богословска тумачења, него је то видљиво у примеру његово кратког коментара и описа *Великог входа*, који је готово пресликан осврт на *Мали вход*. И овде, код преношења Светих Дарова, као у случају изношења Јеванђеља раније где каже да се оно износи да би било прочитано, говори о практичној потреби полагања Дарова на Часни Престо како би били освештани. Ипак, у светлу данашњих литургијских полемика, даје нам један итекако користан телетургички детаљ у погледу начина савршавања Великог входа, који се сачувао до данас у пракси и традицији јелинских Цркава:

²⁴³ Епископ Дионисије, Митрополит козански, даје потпуно личан тон читању Апостола, коментаришући сâм тај његов назив: „То је врло карактеристичан детаљ, који жели да покаже да се не чита неки анониман текст, него да је сам Апостол који пише Посланицу присутан и говори Литургијском Сабрању – Цркви. **Апостол није спис, већ свештена личност која говори нама**, као што и чујемо да нас на почетку одељка зове: „Браћо“ (подвлачење наше). Διονύσιος Λ. Ψαριανός, *Η Θεία Λειτουργία*, έκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1990³, σελ. 196. (Српко издање, превео Д. Ристић, Манастир Хиландар, ед. Хиландарски Путокази 57, Београд 2011, стр. 172).

²⁴⁴ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ*, PG 150, 22C, 416.

²⁴⁵ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ*, PG 150, 21D, 416.

„Свештеник... долази до предложена, узима Дарове и, држећи их у висини своје главе, врло смерно излази. Носећи их, на тај начин, он пролази кроз храм, између сабраног народа, корачајући полако и свечано, и упућује се ка Жртвенику. За то време верници певају и поклањају му се уз свако поштовање и побожност, молећи да их помене приликом приношења Дарова. Свештеник пролази праћен свећама и кађењем, и тако ступа у Жртвеник“.²⁴⁶

Кавасила предупредује, међутим, вернике и опомиње да греше они који се евентуално поклањају на овом Великом входу Даровима као сâмом Христу јер они још увек нису сâмо Његово Тело, мешајући ове дарове са онима који јесу освећени и јесу Тело Његово, тј. Пређеосвећене Литургије.²⁴⁷

Треба приметити и једну оригиналност у погледу тумачења Великог входа који, према Кавасили, представља Христов тријумфални улазак у Јерусалим на Цвети, што га у ериневтичком и символичком смислу издваја од других коментатора Свете Литургије. Међутим, као што је случај са многим коментаторима раније, и сâм Кавасила постаје жртва покушаја да усклади историјски ток Христовог живота са изображењем Његове икономије спасења у поретку Свете Литургије, као реконструкцију икономије спасења. Наиме, сви који су покушали тако нешто да ускладе, пре или касније падају у извесну, макар само и ерминевтичку, контрадикторност.

²⁴⁶ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ*, PG 150, 24AB, 420.

²⁴⁷ *Исто*

II ЛИТУРГИЈСКО-БОГОСЛОВСКИ ДЕО

3. Литургијски аспекти

3.1 Преанафоралне поставке

а) *Мир, љубав и вера као претпоставке приношења Дарова*

б) *Дијалог Анафоре*

3.2 Света Анафора, приношење и освећење Дарова

а) *Благодарење*

б) *Анамнеза*

в) *Епиклеза*

г) Диптиси и посредовање (ходатајство)

3.3 Евхаристија – извор Светости

а) Примите, једите... Извор бесмртности окусите

б) Жртва и Жртвеник, Миропомазање и Помазаник

3.1 ПРЕАНАФОРАЛНЕ ПОСТАВКЕ

Иако Света Анафора, то јест приношење и освећење Часних дарова, теоретски почиње возгласом *Благодат Господа нашега Исуса Христа...* (2Кор. 13, 13), Никола Кавасила, унеколико проширује овај почетак на припремне молитве, које следе непосредно по полагању Часних дарова на Свети престо, и које он увек наглашава као неопходну сарадњу човека с Богом,²⁴⁸ као израз људске слободе, без које Бог не делује по аутоматизму, магијски. Овај осећај да нема спасења без нашег учешћа у Божанском Животу, без истицања и тог лаичког елемента у богослужењу, то јест сотириолошког значаја слободе и личног учешћа у синергији²⁴⁹ с Богом у

²⁴⁸ П. Χρήστου, *Εισαγωγή*, ΕΠΕ 22, Θεσσαλονίκη 1977, стр. 13.

²⁴⁹ Бројни су примери Кавасилиног наглашавања ове синергије. На пример: ЖХ, 1, 11-12: „Наиме, живот у Христу нам је, с једне стране, дарован од Бога, а са друге, плод је

Тајнама Цркве, како их Никола Кавасила схвата и презентује у своме богословљу, јесте управо једна од најкарактеристичнијих црта његовог евхаристијског прагматизма.

Наша припрема тече кроз прозбену јектенију „*За предложене часне Дарове*“...²⁵⁰ ангажујући и мобилишући у потпуности све наше биће, до те мере да можемо, попут Авраамове жртве, бити спремни да „*сами себе и једни друге, и сав живот свој Христу Богу предамо*“.²⁵¹

Управо то од нас тражи и завршна молитва ове јектеније пред возглас, молитва Приношења, означена под тим називом и у нашем *Службнику*,²⁵² управо стога што непосредно после ње долази приношење

нашег труда; тако он представља и и чисто Његово дело, али и дело наше ревности.“(срп. 32-33); ТЛ, 20, 4: „Немојмо чекати код своје куће да угледамо Христа, изађимо му у сусрет“ (срп. 86)... и др.

²⁵⁰ *Божанствена Литургија* Светог Јована Златоуста, *Прозбена јектенија* по Великом входу, *Службник*, превод и изд. Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Београд 1986, стр. 96-97.

²⁵¹ Карактеристични завршетак свих јектенија, пре возгласа.

²⁵² *Молитва прва Приношења*, Б. Литургија Ј. Златуста, *Службник САС СПЦ*, Београд 1986, стр. 97. Иначе, око назива ове молитве у литургичкој науци било је много полемике јер је њен оригинални назив (εὐχή προσκομιδῆς), многе асоцирао на молитву проскомидије, о чему такође постоји исцрпна студија грчког литургичара: Παύλος Κουμαριανός, *Πρόθεση, προσκομιδή, προσφορά. Ἐνα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὄρων*, *Θεολογία* 70, 2-3/1999, стр. 483-512.

Значајно је и овде напоменути да у нашем, српском издању *Службника* стоји напомена да се ова молитва, вероватно с логиком да је припремна, чита тихо, попут свих оних упутстава која су из каснијег периода и преко унијатских утицаја Русије Петра Могиле доспели и код нас, у наше богослужбене књиге, а код неких молитава (рецимо, Трисвете песме) уопште их нема у најстаријим рукописима Литургије (погл. нпр. најстарији из VIII века Codex Barberini, Roma 1995², стр. 26), нити у много каснијим рукописима Манастира Хиландара, нити у првом штампаном *Службнику* Божидара

Евхаристијске жртве: „Господе Боже Сведржитељу, једини Свети, који примаш жртву хвале од оних који Те **свим срцем** призивају“...,²⁵³ изгонећи сваку безбожну малодушност. Због тога је интересантна ова врста извесне молитвене условљености, ако можемо тако рећи, коју прилично често срећемо у кључним молитвама или проздама Свете Литургије. Наиме, Бог

Вуковића (о њему посебно у В. Вукашиновић, *већ нае.*) или, као у случају ове, о којој, говоримо - стоји тајно (*μυστικὸν, исто*, стр. 30) што, опет, не значи тихо, како нам појашњавају савремени литургијски коментатори (Д. Козански, ТЛ, нап. 28, стр. 36-37 и нап. 56, стр 50-51; Еп. Атанасије Јевтић, ХНПЗ, Београд-Требиње 2008, стр. 274 и 555), док Ал. Шмеман, у контексту Евхаристијске молитве, Свете Анафоре, говори о директној штетности тихог произношења ове јединствене молитве по Литургију и њено назначење (*Евхаристия*, Москва 1992, стр. 208). У погледу ове проблематике, то јест начина читања молитава на Светој Литургији, који је у литургијској обнови богослужбене праксе Српске Цркве изазвао извесно реаговање фанатизованих (не)верника и постао бесмислено оружје у рукама још бесмисленијих бранитеља «православља» и искварене «богослужбене традиције», упућујемо на изузетну студију, докторски рад, садашњег професора Литургије у Атини: Γεώργιος Φίλιας, *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή λατρεία τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*, изд. Γρηγόρης, Αθήνα, 1997, σς 391.

На другом месту исти аутор појашњава карактеристично: „Проучавање рукописне традиције *Молитвослова* открило је, отприлике, око петнаест различитих начина читања, зависно од тога да ли молитву више чују саслужитељи или народ, као и да ли је прекривају ђаконске прозде итд. Међутим, у свим случајевима закључак је јасан: **молитве се чују** (значи, ни прегласно, нити се читају тихо)... Према томе, ово важи и за различите делове евхаристијске Анафоре“ (Г. Φίλιας, *Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἀναφορά*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Αθήνα 2004, 115); погл. наш превод у *ЛБ1*, Београд 2013, стр. 83.

²⁵³ Чак бисмо могли рећи и да се на Литургији не молимо тек тако, уопштено, за све и свакога, чак ни за свако свештенство или епископство, него само за оно које „*правилно управља Речју Истине*“. У грч. издању *Службеника* приликом Великог входа, Епископ помиње не било коју власт или војску, него само „*Христољубиву*“... „Још се молимо за *благоверни и христољубиви род наш*... За Свети храм и оне који са *вером, побожношћу и страхом Божјим* улазе у њега“, и томе слично.

не прима било какву молитву, као што својевремено *није погледао на Каинову жртву* (1Мој. 4, 5) или девственост безумних девојака, које нису биле ту када је Женик дошао. Кавасила зато указује на духовну будност и пеопходност припреме за учешће у Божанским светињама „не чинећи то немарно, него усрдно и са великом пажњом“.²⁵⁴

Дакле, овде бисмо итекако могли да се осврнемо и на Кавасилину аскетску димензију богословља. И она је литургијска, односно стоји у служби Литургије. Значи, као што смо раније видели да Свети Григорије Палама, Кавасилин савременик, који се сматра по преимућству богословом и оцем контемплације и сазерцања, богословске теорије у најстрожем богословском смислу, поседује у свом учењу и изразито евхаристијска места,²⁵⁵ тако и на основу целокупног Кавасилиног тумачења

²⁵⁴ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, 27, 2, стр. 134

²⁵⁵ Нека од тих места, нпр. из његовог *Исповедања вере* (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Ἀρχιεπ. Θεσσαλονίκης, Ἔργα 2, 497) или Тријада (*У одбрану Светогорских исихаста*, τοῦ ἰδίου, Ἔργα 1, 449), наводи тада јеромонах Атанасије Јевтић у својој студији *Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе*: „Прихватимо пре свега другога најмистичкију и Свештену службу и Заједницу (κοινωνία=Причешће) и Сабрање, од које долази савршенство и осталим службама (=богослужењима), и на којој се у спомен Оног који неиспражњено испразнио Себе, и тело узео и пострадао за нас, а по Његовом богоречитом обећању и самоделању – свештенодејствују и боготворе најбожанскије Тајне, Хлеб и Чаша, и савршава се само оно живоначално Тело и Крв, и даје се чисто приступајућима неизрециво Исусово сједињење и заједничарење“. И на другом месту: „Син Божји није само своју Божанску Ипостас – о незамисливог ли човекољубља! – сјединио са нашом природом, и тело узео одушевљено и душу разумну, и на земљи се јавио и са људима поживео (Варух, 3, 38), - него, о чуда које превазилази свако превасходство! – сједињује се и са самим људским ипостасима (=личностима), присаједињујући Себе свакоме од верујућих кроз причешће Свога светог Тела, и постаје нама сутелесник, и нас чини храмом Свецелог Божанства, јер у Њему, то јест у Телу

Литургије до освећења Дарова можемо сагледати систематско истицање неопходности припреме, литургијске и уопште богослужбене, као и ван богослужбене или предлтургијске, личне, за учешће у најбожанственијим Тајнама Свете Евхаристије. Сав тај подвиг Кавасила види као израз нашег хтења, слободе и благодарности, који је, по њему, минималан напор у поређењу с тим каква добра добијамо од Бога.²⁵⁶

Према речима самог Н. Кавасиле, овим припремним прозбама и молитвама ми се молимо за часне Дарове „да они буду освећени и да наше првоначално назначење доспе до своје кончине“²⁵⁷, при чему овај израз не треба сматрати завршетком у неком временском смислу, него је то Кавасилин *terminus technicus*, који свесно користи како би изразио постизање савршенства у Евхаристији и испуњење по икони Божјој задатог нам назначења, избегавајући при том понављање терминологије својих претходника, који су за исту стварност користили реч обожење или друге изразе.²⁵⁸ Уствари, овај термин нам донекле разоткрива Кавасилино виђење Свете Евхаристије као круне и испуњења свих Светих Тајни, као Светајне, без које нема светотајинске пуноће, без које су друге свештене мистерије непотпуне и неактивирани, при чему неодољиво подсећа на

Христовом, *обитава сва пуноћа Божанства телесно* (Кол. 2, 9)“, (*Духовност Православља*, Београд 1990, стр. 200-201).

²⁵⁶ Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, 4, стр. 120.

²⁵⁷ Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, 26, 2, стр. 132, као и у његовом другом делу *ΕΧΖ*, ΕΠΕ 22, λογ. 4, 1, стр. 410; 4, 2, стр. 410 и 412; и нарочито 4, 5-6, стр. 416 и 418.

²⁵⁸ На пример, један од тих карактеристичних Кавасилиних термина које користи је и израз μετασκέυη (пресаздавање), да значи преображај човека у Христу, или τέλος, τελειώσις, као својеврсну игру речи, којој је Кавасила склон, као и вештом ређању библијских места и поређења, речи које означавају и крај, али и достизање савршенства у Кавасилиној опсервацији.

Светог Дионисија Ареопагита²⁵⁹, Максима Исповедника,²⁶⁰ и њихово схватање Литургије, што ће касније, по угледу на њих, усвојити, међу осталима, и Кавасилин млађи савременик и у неку руку његов настављач, потоњи Архиепископ солунски Симеон.²⁶¹

Осим тога, Кавасила овде упућује на још једну често пренебрегавану евхаристијску димензију подсећајући, као што ћемо уосталом и видети надаље, на положај народа у Литургији, то јест на то да се свештеник не моли само за себе, „*него молитвом уготовљује и присутни народ* и припрема га за благодат, за стицање узајамне љубави и за исповедање

²⁵⁹ Δ. Αρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, погл. 3, α, изд. ΕΠΕ 3, Θεσσαλονίκη 1979, 364 и 366. Ово нарочито наглашава у својим радовима Митрополит пергамски, види карактеристично Ἰ. Ζηζιούλα, *Ἅγιον Βάπτισμα καὶ Θεία Λειτουργία*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ (*Τὸ Ἅγιο Βαπτισμα - Η ἔνταξή μας στὴν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*), Σειρὰ Λογικὴ Λατρεία 13, ἐκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα 2002, 14.

²⁶⁰ Упор. Μ. Ὁμολογιτοῦ, *Εἰς τὰ τοῦ Ἁγίου Διονυσίου*, 3, 1, ΕΠΕ 14Ε, стр. 362. Такође, од савремених проучавалаца богословску узајамност ове двојице евхаристијских богослова истичу: Π. Νέλλας, *Ζῶον θεούμενον...* стр. 129 и 134, са јасним истицањем утицаја Максимове христологије на богословље Н. Кавасиле, као и Χ. Σωτηρόπουλος, *Σύγκρισις Μυσταγωγικῶν κειμένων* (*Μάξιμου Ὁμολογιτοῦ, Νικολάου Καβάσιλα καὶ Συμεών Θεσσαλονίκης*), Ἀθήναι 1993, 47 страна, као и *Εὐχαριστία καὶ θέωσις κατὰ τον Ἅγιον Μάξιμον τον Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν*, *Ἐκκλησία* бр. 10, 15. мај 1974, 249-251; бр. 11-12, од 1-15. јуна 1974, 281.

²⁶¹ Συμεών Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν Ἱερῶν τελετῶν* 67, ΡG 155, 233. У вези с овом темом јединства тајни и Евхаристије, у којој се иначе огледа сличност Н. Кавасиле и Μ. Исповедника, види Π. Τρεμπέλα, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία κατὰ τὴν συνάρθρωσιν αὐτῆς πρὸς τὰ ἄλλα μυστήρια καὶ μυστηριοειδῆς τελετάς*, у зборнику: *Εὐχαριστήριος τόμος ἐπὶ τῆ 45ετηρίδι ἐπιστιμονικῆς δράσεως καὶ τῆ 35ετηρίδι такτικῆς καθηγεσίας τοῦ Ἀμίλκα Σ. Ἀλιβιζάτου*, Ἀθήναι 1958, 462-472, као и докторски рад Н. Милошевића, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας λατρείας, ἢ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, изд. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2001, 23-24.

вере“.²⁶² Другим речима, указујући нам на значај народа, његове функције и литургијске службе,²⁶³ Кавасила нам указује на народ као „род избрани, царско свештенство, народ свети... народ Божји“ (1Петр. 2,9-10), „свештену пуноћу“²⁶⁴ која саслужује предстојатељу,²⁶⁵ као неизоставну и безусловно неопходну константу у изграђивању и пројављивању Тајне Цркве као Тајне Сабрања,²⁶⁶ онако како је то хришћанском Предању једино могуће,²⁶⁷ кроз Свету Евхаристију, по чему је Кавасила, као лаик, и постао препознатљив. Неопходно је напоменути да се у овом литургијском контексту мисли и на „род наш“, не као српски, грчки или било који други народ као етнос, него

²⁶² N. Καβάσιλας, ΕΘΛ, 26, 1, ΕΠΕ 22, стр. 132.

²⁶³ Драгоцен за ову тему је текст Π. Νέλλας, Βασίλειον ιεράτευμα, Μελέτη ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου, Σύναξη 83, Αθήνα 2002, 48-60, као и других аутора, нпр. Γ. Φίλιας, Στις πηγές τῆς Εὐχαριστιακῆς ἐνότητος κλήρου καὶ λαοῦ, Σύναξη 50 (1994), 101-105. У истом броју поменутог часописа (Σύναξη 50/1994) штампан је и текст протопр. Κ. Παπαδοπούλου, Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία, *исто*, стр. 95-100. Исто тако, уп. на срп. З. Крстић, *Клирикализам и лаицизам*, Саборност VI, Пожаревац 2012.

²⁶⁴ Ἰωάννης Χρυσόστομος, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλιππίσιους Ἐπιστολὴν, 3, PG 62, 204.

²⁶⁵ Παναγιώτης Σκαλτσῆς, Τὰ διακονικὰ παραγγέλματα καὶ ἡ στάση τῶν πιστῶν στὴ Θεία Λειτουργία, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1999, нарочито стр. 4 и 10-11; Од више савремених теолога који су писали на ову тему истичући специфичност лаичке службе у Светој Евхаристији, издвајамо рад Ἰ. Φουντούλη, Οἱ λαϊκοὶ στὴν πράξη τῆς λατρείας, Κοινωνία 34/1991, 448-465.

²⁶⁶ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, 3, 1, PG 3, 425b.

²⁶⁷ Познато је, на основу канонског и целокупног Предања Цркве, кога се Православни Исток верно држи до данас, да нема Литургије без народа. То је један од основних предуслова за њено служење, а савремени еклисиолози чак наглашавају да тај број не може бити ни у ком смислу симболичан према библијском: „Где су два или три сабрана у моје име...“ (Мт. 18, 20), него је то заиста подразумевало све вернике неког града или географског краја, локалне цркве, сабране на једном месту (ἐπὶ τὸ αὐτό), по речи Св. Игњатија Богоносца.

као изабрани народ Божји. У том погледу, додавање било каквих националних одредница, било на Великом входу или другде у јектенијама, где се помиње *благочестиви и христољубиви род наш*, не одговара ни духу ни рукописима Литургије и, према томе, сувишно је и непотребно.

а) Мир, љубав и вера као претпоставке приношења Дарова

Према Кавасилином мишљењу, поред припреме или подвига синергије човека с Богом, које често истиче, постоје бар још три неопходна елемента који представљају претпоставку за приношење Часних Дарова и који нас уводе у дубље служење Тајне Евхаристије отварајући нам њену есхатолошку перспективу. Дакле, Кавасила најпре указује на неопходност поновног давања *мира свима*, на које народ такође узвраћа молећи се да и на служитеља дође *мир Светог Духа*,²⁶⁸ који нас измирене, силом Његовом уводи у *љубав* према Богу и *једних према другима* међусобно, љубав неопходну „*да бисмо једнодушно исповедали... савршену и живу веру... у Свету Тројицу*“²⁶⁹, како каже Н. Кавасила, или, како је то целих дванаест векова пре Кавасиле изразио још један евхаристијски отац наше Цркве, Свети Иринеј Лионски (140-202. године):

„Принос (προσφοράν) Богу треба чинити и у свему бити захвалан (εὐχαρίστους) Створитељу, приносећи првине Његових

²⁶⁸ Овде морамо подвући карактеристику Кавасилиног есхатолошког тумачења *Блаженстава* које смо раније помињали, а која се односи и на његово објашњење речи мир, како бисмо показали нешто што је заиста вредно пажње, а то је да се до краја XIV века одржало такво тумачење које је познато још код Кападокијских отаца Цркве. Наиме, Свети Григорије Богослов у своме тумачењу Молитве Господње, уместо речи: „Нека дође ЦАРСТВО Твоје“..., каже: „Нека дође МИР Твој“.

²⁶⁹ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, 26, 2, ΕΠΕ 22, стр. 132.

сопствених творевина у чистом мишљењу (γνώμη=намери, вољи),
и вери нелицемерној, и нади сигурној, у љубави горућој“.²⁷⁰

Ово Кавасилино наглашавање мира,²⁷¹ љубави и вере у литургијском преанафоралном дијалогу, које стоји у служби приношења и освећења Евхаристијске жртве, управо неодољиво подсећа на Евхаристијско богословље поменутог раног оца Цркве, Светог Иринеја Лионског, који се борио са погубном гностичком јереси „која је врло лукаво и суптилно покушала да својим „гнозисом“ истисне и замени живу Црквену, богооткривену веру и благодатно, евхаристијско искуство Цркве“.²⁷²

Повезивање љубави и вере, истакнуто ђаконским подстреком Цркви да „љубимо једини друге, да бисмо једнушно исповедали... Оца и Сина и Светога Духа“, карактеристика је древне Цркве, као и целив љубави, међу служитељима и народом, који је пратио ове речи, што заједно указује на Кавасилину верност истинском литургијском предању и Евхаристији као

²⁷⁰ Εἰσιναιίου Λουδοῦνης, *Contra haereses ...* Превод Епископа Атанасија Јевтића, умировљеног Херцеговачког, *Света Евхаристија у делима Свхтмч. Игнатија Богоносца, Свхтмч. Климента Римског, Мч. Јустина Философа и Свхтмч. Иринеја Лионског*, Видослов 43/2008, стр. 73. – Реферат са Пете међународне теолошке конференције Руске Православне Цркве посвећене *Православном учењу о Светим Тајнама* (одржане 13-16. новембр 2007. г. у Даниловском манастиру у Москви, руски текст у: *Православное учение о церковных таинств*, том 2, Евхаристия - богословие, Священство, Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, стр. 28-39; српски текст: *Видослов*, Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске, год. 15, бр. 43 (Божих), Манастир Тврдош - Требиње 2008, стр. 67-74.

²⁷¹ Реч је о благослову предстојатеља Евахаристије, праћеног уобичајеним литургијским речима *Мир свима*, али и Кавасилином препознатљивом цикличном наглашавању и тумачењу ове радње и садржине речи *мир*, која се понавља, како на почетку Свете Литургије, пре читања Апостола и Јеванђеља, пред освећење Дарова и на крају Свете Литургије, пред отпуст и распуштање Цркве речима *у миру изиђимо*.

²⁷² Епископ Атанасије, *Исто*.

Служби словесној, верност пракси која у нововековљу полако почиње да бледи под налетима индивидуалистички схваћење побожности, рационалистичког просветитељства чијих утицаја некад нисмо ни свесни, а склони смо итекако да практикујемо, у име чистоте вере, управо тако прозападно конципирано схватање верске доследности и тачности, лишену евхаристијске љубави и узајамности односа које Литургија пружа кроз подвиг самоодрицања.

Ако имамо у виду да и Кавасилино време карактерише борба са западном, схоластичком мишљу, не чуди овај његов литургијски, богочовечански хуманизам који мудрост и знање поистовећује са Премудрошћу Божјом, Христом - Истином, „коју свет и мудраци овога света не познаше“ (1Кор. 2, 6).²⁷³ Двери су за Кавасилу двери наших чула која морају бити спремна за ову Премудрост у којој морамо и остати.

Карактеристика и потреба једног таквог животног усмерења, које од нас захтева пуну ангажованост свецелог бића, изражена је, како нам посведочава Н. Кавасила, у ђаконском подстреку да „стојимо право“,²⁷⁴ али са страхом, смерно, како бисмо „Свети Принос у миру узнели“.²⁷⁵ Док већина тумача ове речи управља напред, ка ономе што предстоји на Светој Литургији, занимљиво је да их Кавасила повезује са прочитаним Символом вере,²⁷⁶ чијим тумачењем он отвара овај пренафорални дијалог.

²⁷³ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, 27, 1, ΕΠΕ 22, стр. 134.

²⁷⁴ Уп. Π. Σκαλτσής, *Στόμεν καλώς*, Θεσσαλονίκη 2005; Исти, *Ὁ λαός ὡς πλήρωμα στή Θεία Λειτουργία*, Αναλόγιο, θεολογικό περιοδικό τῆς Ἱ. Μ. Σερβίων καί Κοζάνης, ἀρ. 5/2003, стр. 54-70. А. Јевтић, *Коментари на Литургију* Дионисија Козанског.

²⁷⁵ *Б. Литургија Ј. Златоуста*, већ нав. стр. 100.

²⁷⁶ Иначе, повезаност ранохришћанских симбола вере са Светом Литургијом, и иначе многобројних симбола и пре Никео-цариградског, позната нам је из крштењских Катихеза и припреме катихумена, као и њиховог крштавања у Светој Литургији. И данас

Потом следи још једно веома важно практично, јерургијско сведочнство, које нам оставља Кавасила, о повезаности Евхаристије и вере, што потврђује да литургијска форма није огољена и лишена садржине, него да и у практичној примени бар делимично даје решења и одговоре на савремена питања и полемике. Рецимо, у овом случају, када је реч о улози лаика у Цркви, Никола Кавасила наглашава да **„сав народ гласно изговара целокупно Исповедање, односно Символ вере“**.²⁷⁷ У светлу таквог евхаристијског богословља, нераскидивог од праве истините вере, за Кавасилу речи *Стојмо смерно, стојмо са страхом*, значе остати истрајно у вери и „не допустити да нас поколебају слаткоречива учења јеретика“.²⁷⁸

Резимирајући овај кратки Кавасилин увод у Анафору са његовим инсистирањем на правој вери и осталим елементима обредне форме који стоје у сагласју са богословским смислом Евхаристије као **„Службе словесне“**, управо на овом месту могли бисмо рећи да је то својеврсна потврда и наставак јединог, надвременог и непромењивог евхаристијског Предања Цркве, оличеног у познатим речима Викентија Леринског: „*Lex orandi, lex credenti est*“, или већ поменутог Иринеја Лионског: **„Наша вера је сагласна са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује нашу веру“**.²⁷⁹

нам то крштењско порекло и везу Символа вере са Литургијом сведочи управо сам њен поредак, који га ставља одмах иза прозби за катихумене.

²⁷⁷ Ν. Καβάσιλας, ΕΘΛ, 27, 2, ΕΠΕ 22, стр. 136.

²⁷⁸ Ν. Καβάσιλας, *исто*.

²⁷⁹ Познато место код Светог Иринеја Лионског, *Contra haereses* IV, 18, 5, Sch 100, Paris 1965. - Ово је нарочито важно истицати и понављати данас, када смо у опасности да Православна Црква уместо Евхаристијске утемељености, како је тумачи и Св. Н. Кавасила, буде злоупотребљена и на неки начин идеологизована под именом и барјаком неког паролашког Православља, којим подједнако машу и полу-црквени и нецрквени. Ипак, радујемо се што можемо рећи да је то потпуно страна Н. Кавасили. Иако је по своме месту уз цара био итекако политички ангажован и живео у 14. веку, који је препун сукоба

Наравно, увек треба имати у виду целину Цркве и повезаност исповедања вере са животом у њој. Наиме, правоверје је неодвојиво од правоживља (ὀρθοπραξία), то јест од светотајинског живота, што ће Никола Кавасила детаљно развити у свом делу *Живот у Христу*, које је због тога називано и „својеврсном анатомијом духовног живота“.²⁸⁰ Наиме, може неко теоретски сасвим исправно веровати, а да не осећа или не жели да има икакву везу с Црквом. Лицемеран, неискрен или „двоструки“ живот неких чланова Цркве, који сматрају да је могуће бити члан Цркве – Тела Христовог, без труда и подвига који у Предању Цркве потврђују слободу човека и његово есхатолошко назначење, независно од начина живота, који у пракси не потврђује и сведочи веру Цркве, довео је до природног али потпуно рационализованог реаговања млаких хришћана с уверењем да су за хришћански живот и спасење довољни људска праведност и доброта, што је управо онај огољени и дехринстијанизовани хуманизам западног типа, тако својствен Кавасилином времену, против кога се Солунски светитељ борио супротстављајући му истинско свето предањско и светотајинско искуство Цркве.

У свом евхаристијском богословљу Кавасила разоткрива управо ту онтолошку димензију Цркве, показујући да је спасење без ње немогуће или, како он каже:

„Ако би до будућег живота и доспели они који немају духовних снага²⁸¹ ни чувстава која су за то потребна, њима он не би пружио

Истока и Запада, он је успео да у свему остане истински црквен, у пуном смислу те речи, политички увек одређен и литургијски опредељен у богословском смислу.

²⁸⁰ Π. Χρήστου, *Εισαγωγή*, ΕΠΕ 22, стр. 13.

²⁸¹ Сасвим је очигледно да Кавасила под овим подразумева Евхаристијске Дарове, то јест општење и учешће у Цркви и њеним спасоносним Тајнама.

благостање, него би онај блажени и бесмртни свет настањивали као мртви и бедници“.²⁸²

Ову онтолошку димензију Цркве, то јест да без Светих Тајни Евхаристије и свих других Тајни Цркве које стоје у нераскидивој вези са њом, неме спасења, Н. Кавасила понавља на више места у својим делима, а нарочито у контексту Свете Тајне Крштења, коју сматра дверима Вечног живота и Царства небеског,²⁸³ уласком у истински Живот који се одржава Светим Духом – Тајном миропомазања, а запечаћује, то јест остварује Светом Евхаристијом. Међутим, као што ће се видети надаље у светлу Кавасилиног Евхаристијског богословља, и крштење остаје само претпоставка спасења уколико се не активира и у пуноћи оствари у Светој Евхаристији. Другим речима, сам Кавасила заокружује ово следећим мислима:

„Нема ни једног човека који је у стању да се сједини с Богом – нудећи му своје врлине. Отуда ни стари Мојсијев закон није био у стању да укине непријатељство између људи и Бога, нити је ревност била довољна да донесе мир... Јер, и једно и друго су дела човекових моћи и човечанске праведности...²⁸⁴ И блажени Јован Претеча је крштавао у име Онога који долази, а свака човечанска

²⁸² N. Καβάσιλας, Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, 1,1, ΕΠΕ 22, стр. 265.

²⁸³ N. Καβάσιλας, ΕΧΖ, 1, 15, ΕΠΕ 22, стр. 282: „Говорећи да онај који није крштен не може ући у живот, имао је на уму управо то да бања крштења представља некакав улаз и двери“ (La Vie en Christ, 1, 24-25, Sch 355, 98).

²⁸⁴ Овој теми, управо на основу Кавасилине мисли, посвећена је цела докторска дисертација раније помињаног пручаваоца богословља истог светитеља: Π. Νέλλας, *Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Συμβολή εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν*, Ἀθήναι 1998², σσ. 219, као и један његов мањи рад *Λύτρωση ἢ Θέωση; Τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἀνσέλμου: «Γιατί ὁ Θεός ἔγινε ἄνθρωπος»; Καὶ ὁ Νικόλαος Καβάσιλα*, Σύναξη 6 (1983), σελ. 17-36.

философија и труд представљају некакво предворје и некакву припрему за истинску правду“.²⁸⁵

Очигледна је литургијска и светотајинска интенција Кавасилине сотириологије, потпуно супротна западном приступу оправдања. Треба напоменути да су се Библији познати спорови из Апостолских времена и проблематика постављана још Апостолима Павлу и Јакову о оправдању делима и законом поново среће како у време Августина, тако и у периоду од 12. до 14. века са делима Анзелма Кентерберијског и Томе Аквинског, чинећи на неки начин и предворје познатих хуманистичких, а онда и богословских спорова Варлаама и Паламе на Истоку, који ће доживети кулминацију почетком 16. века, са Реформацијом, на Западу.

б) Дијалог Анафоре

Кавасилино истицање улоге народа, лаика²⁸⁶ у Светој Евхаристији нарочито долази до изражаја у уводу Анафоре који пројављује дијалошки карактер целокупне Свете Литургије, која је у своме бићу дијалог Бога и служитеља, служитеља и народа, народа и Бога. Заправо, у телетургичкој форми Истока, онако како се она кроз векове модификовала, постоји опасност да овај дијалог Анафоре остане једини траг такве природе Евхаристије, иако би дужност телетургичке форме морала стајати у служби њене природе и својим поретком и обликом је пројављивати, као што је то у извесној мери, бар у погледу учешћа народа, посведочено и

²⁸⁵ Ν. Καβάσιλα, ΕΧΖ 4, 7, ΕΠΕ 22, стр. 418 и 420 (=La Vie en Christi IV, 7, Sch 355, стр. 274).

²⁸⁶ О значају лаичке службе, погл. John D. Zizioulas, *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist*, Sobornost, 9/1969, pg 644-652.

остало истакнуто у западном богослужењу.²⁸⁷ Међутим, данас постоји озбиљан проблем у овој комуникацији свештенства и народа, као и његовог учешћа у Литургији византијског обредног типа,²⁸⁸ као што озбиљно и исправно примећује Митрополит пергамски који, објашњавајући положај и значај народа у Евхаристији, истиче да је „погрешно схватање да верници, мирјани нису рукоположени. Лаик у црквеном значењу речи јесте ред или „чин“ Цркве. Благодат Светога Духа даје се, као на сваком рукополагању, епископовим полагањем руку. Ово древно предање, које је на Западу очувано, код нас је замењено помазивањем Светим Миром које, пак, само епископ (данас, због јединства Православне Цркве, само Патријарх) може благословити и освештати. Значајно је да поставши мирјанин (од слов. *мир*, свет), у црквеном значењу речи, новокрштени аутоматски задобија право – и обавезу – да на

²⁸⁷ Погл. Hugh Wybrew, *The Orthodox Liturgy, the Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, St Vladimir's Seminary Press, New York 1990, као и текст *Евхаристијска богослужења, Западна и Православна Литургија*, где даје следеће запажање: „Још упадљивија карактеристична црта савремене Западне Евхаристије је то што је у службу укључена цела Црква. Од верника се очекује да се у целини и у потпуности укључе у богослужење; у томе им помаже правило којег се строго придржавају – на возгласе свештеника одговара цео молитвени скуп... Нови храмови се граде, а стари се преуређују тако да се што тешње споји народ са олтаром и са свештеником. **Евхаристија се мора и видети, и чути...** Нарочита важност се придаје учешћу парохијана у самом средишту службе – у причешћу. На римокатоличкој Литургији, а ништа мање и на англиканском или протестантском евхаристијском богослужењу, очекује се да се сви причесте. Учешће у Тајни није само нераскидиви део Евхаристије, то је њена највиша тачка“ (превод З. Буљутић, *Вечно подне*, Београд 2007, стр. 574).

²⁸⁸ Hugh Wybrew, *Исто*. Поред лепоте православног храма, који описује као „небо на земљи“, карактеристично примећује практичне проблеме које проузрокује висина иконостаса и нарочито завеса уколико је подигнута: „Верници највероватније неће видети жртвеник на којем се припремају евхаристијски хлеб и вино“ ... (*тамо*, стр. 575).

Евхаристијском сабрању заузима место у народу, као саставној компоненти овог Сабрања. **Као што се Света Литургија не може служити без народа (лаика), тако не може постојати ни активан лаик без учешћа у Евхаристијском сабрању**“,²⁸⁹ закључује овај богослов, додавши да је **„Литургија без причешћа исто што и крштење без Васкрсења“**.²⁹⁰

Наравно, сам Н. Кавасила се не задржава дуго на томе, него прелази на суштину и богословско значење овог дијалога који отпочиње познатим Павловим благословом: *„Благодат Господа нашег Исуса Христа и љубав Бога и Оца и заједница Светога Духа да буде са свима вама“* (2Кор. 13, 13). Очигледна је сличност са тројичним благословом с почетка Литургије. Заиста, изгледа да се њиме жели нагласити посебност овог дела Литургије. Као да тек почиње оно најважније у њој. Разлика је само у нешто измењеном поретку Лица Свете Тројице, што се свакако дугује истицању икономијског поретка у Литургији пројављене *благодатне* иницијативе *Сина*, кроз Кога је све постало, *љубаљу Очевом* и благовољењем *Светога Духа* који твори *Заједницу* нове Педесетнице.²⁹¹

²⁸⁹ Ι. Ζηζιούλας, *Άγιον Βάπτισμα καὶ Θεία Λειτουργία*, Α'Πρακτικά ΠΛΣ, Αθήνα, Τερά Μονή Πεντέλης, 08-10. Οκτωβρίου 1999: «Το Άγιον Βάπτισμα, ή ένταξή μας στην Εκκλησία του Χριστού», изд. Αποστολικής Διακονίας τής Εκκλησίας τής Ελλάδος, Αθήναι 2002, стр. 9-27. (Наглашавање наше, као и превод у ЛБ1, стр. 201-202).

²⁹⁰ *Исто*.

²⁹¹ Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, гл. 27, 4, стр. 138.

3.2 СВЕТА АНАФОРА: ПРИНОШЕЊЕ И ОСВЕЋЕЊЕ ДАРОВА

Када говоримо о Светом Приношењу као средишњем делу Свете Литургије, управо због њене дијаложке особености²⁹² коју смо већ навели, морамо одмах на почетку истаћи постојање извесног проблема, а то је да Евхаристијска молитва²⁹³ или Анафора (а исправније је и једно и друго неголи, под утицајем Запада код нас већ устаљени термин, Канон Евхаристије, који је директно проистекао од латинске употребе речи *Canon*)²⁹⁴ - у свом данашњем облику не оставља утисак једне целине и једне молитве, иако то суштински јесте и мора бити.

²⁹² На основу исцрпне анализе литургијске рукописне традиције, проф. Фундулис нам потврђује да је „Анафора одувек имала карактер дијалога између свештеника и народа. Одговори народа припадају молитви и представљају њен део, једно претпоставља друго. Овај дијалогски карактер дужни су да поштују и свештеник и народ. Први ишчекује одговор другог, а други не претендује да покрије оно што говори први“. - Γ. Φουντούλης, Α' Λειτουργική, Θεσσαλονίκη 2004, стр. 235.

²⁹³ Митрополит Пантелејмон Родопулос у својој студији о *Освећењу Дарова* сматра да Евхаристији пре приличи назив *Благодарeње* неголи молитва и да то она постаје тек од призива Светог Духа на Дарове. – Π. Ρ., Μητροπολίτης Τυρολόης καί Σεργεντίου, *Ο καθαγιασμός τῶν δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας κατὰ τὰ λειτουργικὰ κείμενα καὶ τὰς μαρτυρίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων Ανατολῆς καὶ Δύσεως*, едиција: *Λειτουργικά Βλατάδων 3*, Θεσσαλονίκη 2000², стр. 18-20.

²⁹⁴ Н. Милошевић, *Анафора – узношење или приношење*, Саборност бр. 8, Пожаревац 2014, нап. 9, стр. 29: „Каноном се назива централни део евхаристијске молитве Римске Мисе – *Canon Missalis* или *Canon Actionis*, а који је због своје неизменљивости и добио назив *Канон*. Но ипак, врло је вероватно да је евхаристијска молитва Римске Мисе добила име *Канон* услед тога што је она, почев још од времена Каролиншке реформе,

Многи су разлози за овакав њен данашњи изглед, у коме се и штампа у служебницима, почев од историјских до богословских оправдања за измене које је овај део Литургије претрпео. Указујући на претакање овог проблема из литургичке науке у праксу и живот Цркве, проф. Александар Шмеман за фрагментацију Евхаристијске молитве криви и саму литургичку науку, која је макар из академских потреба и бољег проучавања настанка, развоја и улоге сваког од њених делова произвела управо супротан ефекат од жељеног.²⁹⁵ „У свести литургичара и богослова, а за њима и верујућих“, пише он, „ова појава је заиста разделила евхаристијску молитву: она као да ју је разбила на неколико

била једина одобрена Анафора у свим западним Црквама“. Уп. и Н. Милошевић, *Missa Romana – Римска Литургија*, у зборнику истога: *У Духу и Истини*, литургичко-канонске теме, Београд 2011, стр. 83-84. Поред очигледне етимолошко последичне зависности овог назива, аутор на истом месту указује на специфичност Анафоре западне Литургије и састављања нових молитви након литургијске реформе на Другом ватиканском сабору, што је отворило могућност „у којој свештенослужитељ има слободу да изабере једну од четири анафоре“ (*Исто*, стр. 84).

Међутим, након Другог ватиканског сабора чак и Римска Црква је напустила овај назив (Канон) и у новијим литургијским и богослужбеним речницима (J.G. Davies, *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, у делу W.J. Grisbrooke, *Anaphora*, London, SCM Press, 1986, стр. 13) срећемо израз *Præx Eucharistica* (Евхаристијска молитва), који је ушао у званичну употребу објављивањем у „новој књизи Евхаристијског поретка (*Ordo Missæ*), који од тада представља израз адекватан **Анафори** источних Литургија“ . – Г. Φίλιας, *Εὐχαριστιακὴ Ἀναφορά*, Г' ПРАКТИКА ΠΛΣ, стр. 103. О популарности и одвећ одомаћености овог израза на Западу сведочи (према Г. Фиљасу, *исто*, нап. 14, стр. 119) и изузетно вредно, издање под истим насловом - *Præx Eucharistica*, свих древних молитава Анафоре Источне цркве: A. Hänggi – I. Pahl, *Præx Eucharistica (textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti)*, Fribourg 1968, Suisse, Ed. Universitaires, Spicilegium Friburgense 12.

²⁹⁵ Прот. Александр Шмеман, *Евхаристия, Таинство Царства*, Москва 1992, стр. 207-208.

молитви, које се, иако следе једна за другом, више не доживљавају као целина, као једна једина молитва... Фрагментацији евхаристијске молитве допринела је, најзад, и пракса њеног тајног (тихог) читања,²⁹⁶ то јест да је

²⁹⁶ У српском издању ове одличне књиге оца Александра Шмемана (изд. Свештеног Манастира Хиландара, ХП књ. 40, Света Гора Атонска 2002), преводилац М. Станковић додаје речи *које је преовладало* (тихо читање) макар и у загради (тамо стр. 133), којих нема у оригиналном тексту, дозвољавајући себи убацивање сасвим несувислог и тенденциозног коментара, и поред озбиљне конотације пишчеве критике тајног читања молитве Анафоре и последица које оно проузрокује, чиме се најбруталније нарушава сама порука текста, односно његовог аутора.

Нажалост, у времену које је код нас, као и шире у Православној Цркви, још од времена о. Јустина Поповића и о. Георгија Флоровског названо неопатристичким периодом, временом свеукупне црквене и светотајинске обнове, нарочито после пада источног блока, државâ агресивних антицрквених режима, неопходно је указати и на друге тенденциозне случајеве ангазоване и наменске теологије која стоји у служби наводног чувања традиције. Један од таквих случајева, изостављање својевремено целог поглавља из књиге А. Шмемана, *Велики пост*, које говори о редовном причешћивању, од стране тадашњег Епископа шумадијског др Саве Вуковића, потоњег академика, чија је издавачка кућа „Каленић“ објавила ово дело, презентује проф. В. Вукашиновић (*Савремени токови литургијског богословља у Српској Православној Цркви*, у зборнику радова истога, *Велики Вход*, Београд 2015, стр. 131), називајући га „гротескним случајем“ и „интервенцијом без преседана“, што ће у негативном смислу обележити целу једну епоху наше богослужбене обнове, али и почетак дрске и самовољне праксе насиља над богослужењем у име пуког „традиционализма“ и чувања богослужења (у име чега и од кога?!), која ће с развојем информационих технологија кулминирати поплавом анонимних текстова на бројним електронским (анти)црквеним страницама, који ће своју институционалну форму на нашим просторима наћи у издавачкој делатности *Образ светачког*, издавачке куће из Београда, која, у мозаичким зборницима широког спектра, тематски завидно систематизовано, али скројеним наменски и чак идеолошки, на перфидан начин и без знања самих аутора, ставља њихове текстове у одређени контекст ангазоване теологије, пласира их наменски и тако им учитава нов смисао, попут поменутог преводиоца, фрагментарно, сасвим антилитургијски и антицрквено.

свештеник чита у себи... а народ Божји је већ вековима не слуша и стога, наравно, не зна ту молитву над молитвама, којом се савршава Тајна Евхаристије и остварује суштина и призивање саме Цркве... Уколико се има у виду да се у многим Православним црквама та молитва благодарења, која је постала нечујна, чита још и иза затворених царских двери, а понекад чак и иза навучене олтарске завесе, неће бити претерано ако кажемо да је фактички испала из црквеног богослужења. Народ је, понављам, једноставно не зна, богослове не интересује, док је свештеник принуђен да је чита очима за време, често „концертног“, певања хора, услед чега тешко може да је доживи у свој својој пуноћи, јединству и целовитости“.²⁹⁷

Овај многослојни анафорални, литургијски и јерургијски низ отпочиње речима молитве Приношења (Προσκομιδῆς) изражавајући: **а) благодарење; б) анамнезу; в) епиклезу-освећење и г) посредовање-помињање** и врхуни д) **причешћем**, то јест заједничким сједињењем у Телу и Крви Христа Спаситеља, при чему Н. Кавасила у сваком сегменту евхаристијске Анафоре даје посебан тон и карактеристичан богословски израз.

а) Благодарене

Већ само летимичан поглед на поредак, телетургију и структуру овог средишњег дела Литургије као благодарења открива нам њен смисао због кога је и добила синонимно име - **Света Евхаристија** (од грч. εὐχαριστῶ = захваљивати, благодарити). Анафора отпочиње евхаристијом (**Достојно је и праведно... Теби благодарити** /Σοὶ εὐχαριστεῖν/, захвалношћу или благодарношћу „за сва знана и незнана добротина која су нам учињена... и то не само хуманистички гледано, у неким социолошким

²⁹⁷ Прот. Александр Шмеман, *Евхаристия, Таинство Царства*, Москва 1992, 208-209.

оквирима, него за најдубље, егзистенцијално и онтолошко „*превођење из небића у биће*“.

Н. Кавасила истиче да се овде свештеник угледа на Христа истинског Архијереја, по угледу на кога и ми благодаримо Богу, јер је сам Он „благодарио Богу Оцу (1Кор. 11, 24) пре него што је Апостолима предао Тајну Причешћа“²⁹⁸. Светитељ нам овде даје и драгоцену сведочанство *благодарења*, из кога се види да народ одговара предањски само са достојно је и праведно, без познатог додатка (*поклањати се Оцу и Сину и Светоме Духу*) из крштењске праксе. Ево тог сведочанства:

„Тако и свештеник, пре молитве којом се савшава освећење Дарова, упућује благодарност Богу и Оцу Господа нашег Исуса Христа говорећи: *Зблагодаримо Господу*. Па кад се сви са тим сагласе и гласно узврате: *Достојно је и праведно*, свештеник сâм заблагодари Богу“.²⁹⁹

То благодарење је праћено комбинованом славословном, тријумфалном или победничком песмом³⁰⁰ [Серафима из Исаијиног виђења Господа на Престолу (6, 3: „*Свет, Свет, Свет је Господ Саваот над војскама, пуна је сва земља славе његове*“)] Христовог уласка у

²⁹⁸ N. Καβάσιλας, ΕΘΛ, ΕΠΕ 22, гл.28, 1, стр. 140.

²⁹⁹ *Исто*. Уп. на ову тему шире код П. Τρεμπέλα, *Η κατ'ἐξοχὴν εὐχαριστία/ Εὐχαριστοῦμεν ὅπως καὶ ὁ Κύριος ἠὲχαρίστησε! Ὁ χαρακτήρ τῆς εὐχαριστίας μας/ Εὐχαριστία καθολικὴ ἀλλὰ καὶ εἰδική, у Ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξον Λατρείαν μας*, Ἀθήναι 1970, стр. 207-211 и даље 226-231.

³⁰⁰ Њено постојање је посведочено у свим најстаријим Евхаристијама, са изузетком Иполитове (која је у основи Римске Литургије), упор. S. Brock, *The Thrice-holy Hymn in the Liturgy (=Трисвета песма у Литургији)*, Eastern Christian Review 2/1985, 24-34. Срп. прев. Ј. Лазић, Отачник 1/2009, стр. 114. Упор. и П. Σκαλτσῆς – Γ. Κονγκούλη – Χ. Οἰκονόμου, *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (Θεία Λατρεία και Παιδεία, 1), изд. Ο.Χ.Α. «Λυδία», Θεσσαλονίκη 2002⁵, стр. 168-169.

Јерусалим (Мт. 9, 21: „**Осана на висинама, благословен који долази у Име Господње**“ - Пс. 117, 26), продубљено есхатолошким сведочанством (Откр. 4, 8: „**Свет, Свет, Свет Господ Бог Сведржитељ, Који бјеше и Који јесте и Који долази**“),³⁰¹ и одговарајућом молитвом Победничке песме: „**Са овим блаженим силама**“ ...

У овој евхаристијској форми, уподобивши се Христу, том молитвом благодаримо и ми Богу Оцу за сву Његову љубав *јер је тако заволео свет... да је и Сина свога Јединороднога дао, да свако ко верује у Њега не погине, него да има живот вечни*, на исти начин на који му је, предавши Себе *за живот света*, благодарио Син Његов благосиљањем, освећењем и ломљењем хлеба.

Мноштво литургијских елемената најважнијег Кавасилиног дела *Тумачења Литургије* који следи почев од 28. главе,³⁰² омогућава нам да у потпуности реконструишемо и пратимо ток Анафоре тога времена од благодарења до освећења Дарова, који је потпуно исти са данашњим, све до 40. главе којом Литургија врхуни у причешћу верника. Ипак, ако је неки део изузетно истакнут у целокупној Кавасилиној евхаристијској интерпретацији, онда је то управо овај благодарствени, захвални, евхаристијски тон, посебно наглашен и додатно истакнут молитвом

³⁰¹ S. Brock, *The thrice-holy hymn in the Liturgy* (=Трисвета песма у Литургији), Eastern Christian Review 2/1985, 24-34. Срп. прев. Ј. Лазих, Отачник 1/2009, стр.114-123. У овом кратком, али изузетно садржајном разматрању и поређењу Трисвете и Победничке песме, аутор испитује њихову узајамну везу на основу извора, како византијске литургијске форме, тако и древних Источних, дохалкидонских Цркава, са унакрсним поређењем библијских и лингвистичких корена и приказом придавања тријадолошког или христолошког смисла у зависности од различитих традиција.

³⁰² Ово бројање прате издања ЕПЕ 22, SCh 4bis, као и наши преводи (Беседа, Нови сад 2002), који деле 12. гл. *Тумачења* на две, док она у РГ 150 остаје као једна, и тај најважнији део почиње од 27. главе.

Победничке песме, која следи. Њиме он тумачи и анамнезу као памћење или сећање из благодарности и захвалности свих добротинастава Божјих, којима је *испуњен сав домострој спасења за нас*, којом на савршен начин повезује благодарење и епиклезу.

б) Анамнеза

Света Литургија почиње својеврсном анамнезом – **у спомен Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа** - сећањем, воспоминанијем свих догађаја спасоносне историје Божанског домостроја ради нас људи и ради нашег спасења. Међутим, будући верни Кавасилиној цикличној или, да будемо прецизнији, његовој специфичној трократној схеми евхаристијске ерминевтике, приметној од самог почетка Свете Литургије, овде морамо повући јасну разлику између тог сећања „да не паднемо у незахвалност“, као објашњава светитељ, и средишњег Евхаристијског благодарења жртвоприношења или оног потоњег, **смерног и достојног благодарења Господу** целе Цркве, по **примању Божанских, Светих, пречистих, бесмртних, небеских, животворних и страшних Тајни (Евхаристије)**. Наиме, реч је о Кавасилином свесном ерминевтичком методу који следује и којим јасно прелази пут од сенке преко иконе до Истине, подражавајући очигледно најдубљем византијском мистагогу Максиму Исповеднику, што бисмо у случају његове методологије могли описати као пут од симболике, преко типологије, до Евхаристијског прагматизма.

За разлику од жртвене сенке у Предложењу, за коју Н. Кавасила децидно каже: „Хлеб остаје хлеб“, овде по благосиљању и призиву Светог Духа, постаје још експлицитнији, до те мере да, рекли бисмо, да не може бити изразитији, када изјављује:

„Хлеб више не представља сенку (обличје, образ – τύπος) Тела Господњег, нити дар представља икону (εἰκόνα) истинског Дара, нити он, као на каквој слици, собом изображава спасоносна страдања Христова – То је сâмо Пресвето Тело Владике Христа, које је истински поднело све оне патње, увреде и ране, које је распето и заклано... Ово је Крв и ово је Тело, које је зачето од Духа Светога, рођено од Пресвете Дјеве Марије; које је погребено, које је устало у трећи дан, узнело се на небеса и село с десне стране Оца“.³⁰³

Дакле, јасно је да, у случају Кавасилиног тумачења, обична људска захвалност представља сенку или, литургијски речено, предложено жртве, евхаристијска Жртва и анамнеза је икона Царства, сада али још увек не у пуноћи, док се Истина подудара са анамнистичким сећањем на будућност, на Други и Славни долазак Христа Васкрслог, Ново небо и Нову Земљу, преображене и доведене у савршенство како би, опет, литургијски рекао Кавасила, и опште Васкрсење, које такође није пропустио да протумачи, на основу Језекиљевог пророштва, из Паримеја Великог Уторка и Велике Суботе.³⁰⁴

Наравно, ако се овде наведено односи на Христове речи: „Ово чините у мој спомен... Кад год једете Хлеб овај и пијете Чашу ову, смрт моју објављујете док не дође“ (1Кор. 11, 24-26), онда се последње свакако односи на завештање Апостолима да на окупу, у горњици чекају Силу с висине, Силу Духа Светога који једини низводи Царство на земљу, изграђује и одржава Цркву као *conditio sine qua non*, узводећи земљу на небо.

³⁰³ Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, гл. 28, 3-4, *ΕΠΕ* 22, стр. 142.

³⁰⁴ Β. Ψευτογκάς, *Νικολάου Καβάσιλα - Επτά ανέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι* (Εἰσαγωγή, κείμενον, σχόλια), *Θεσσαλονίκη* 1976, 25-37.

Управо знајући ту Светодуховску Тајну и евхаристијску димензију Цркве, Н. Кавасила је могао тако самоуверено тврдити да је унутар Цркве и Светих Тајни Евхаристије, у којој се рађамо крштењем и примамо миропомазање животворним силама Духа Светога који нас одржава у Животу освећењем хране бесмртности,³⁰⁵ могуће живети, обитавати и ходити у Христу, по Апостолској речи да у „*Њему живимо, крећемо се и јесмо*“ (ДАп. 17, 8) ма где физички обитавали, не мењајући место пребивалишта.³⁰⁶

„На тај начин живимо у Богу, преносећи своје живљење из овог видљивог света у онај невидљиви – не мењајући тиме место, већ владање и начин живота. Јер, нисмо се ми покренули нити успели ка Богу, него се Он покренуо и сишао к нама... Учинио нас је небескима не премештајући нас одавде, него смо на земљи остали, и подарио нам је небески живот не узносећи нас на небо, већ спуштајући и нагињући небо к нама“.³⁰⁷

Када тумачи Свету Литургију, као свога најважнијег мистагошког дела, приметно је да Кавасила настављајући да се држи своје богословске схеме,³⁰⁸ и понављајући често реч „све“, како је приметио Ј. Фундулис,³⁰⁹ значи користећи с намером препознатљиве речи молитве Свете Анафоре - не као неку језичку метафору него да истакне да „Света Литургија

³⁰⁵ Целокупна Кавасилина прва беседа Живота у Христу обилује оваквим размишљањима, која имају Свету Евхаристију за центар свеукупног светотајинског и подвижничког живота. Уп. Ν. Καβάσιλας, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ Ζωῆς* (надаље скр. *ΕΧΖ*), ΕΠΕ 22, 1. беседса, 1-34, Θεσσαλονίκη 1979 (надаље скр. *ΕΧΖ*), стр. 264-308.

³⁰⁶ Ν. Καβάσιλας, *ΕΧΖ*, ΕΠΕ 22, 1. беседса, 12, стр. 278.

³⁰⁷ Ν. Καβάσιλας, *ΕΧΖ*, ΕΠΕ 22, 1. беседа, 13, стр. 278-280.

³⁰⁸ ΕΘΛ, ΕΠΕ 22, стр. 44.

³⁰⁹ Γεώργιος Φουντούλης, Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός, Α ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, стр. 145.

иконизује и изражава **пре свега, у свему и за све**, Тајну Христа³¹⁰ - не пада у замку христомонизма, него настављајући да прати ток Анафоре, на њено славословно благодарење и благодарну анамнезу, одмах надовезује значај благосиљања са призивом Светог Духа као освећујуће силе. Дакле, Христос Светих Тајни Евхаристије, Христос као Црква, о коме говори Кавасила, није усамљени Исус средњовековља, изоловани праведник, чији је долазак условљен људским падом, него је Помазаник, који и нас помазује дарујући нам благодатне дарове, да изграђујемо Цркву (1 Кор. 14, 5).

„Због тога Христос приноси себе као Хлеб, а приноси себе и као миро, јер је обожио своје тело, а нас прихватио као заједничаре у светом помазању... Јер Свети Дух који се приликом миропомазања излива на нас, између осталог, је и Дух усиновљења... Али Христос је Свето миро и помазање због Светог Духа, због кога је и могао да оствари своја дела, која су светија од свих других – због Њега може да освећује, али не и да буде освећен или да било шта претрпи.“³¹¹

в) Епиклеза

Кавасила нас овде, у делу којим се наставља молитва Анафоре, у кључном и преломном тренутку Свете Литургије, уводи у значај континуираног призива Светог Духа, још од молитве *Царе небесни* с почетка Свете Литургије, па преко раније помињане припремне молитве „*Господе Боже Сведржитељу*“..., која се завршава карактеристичним призивом: „(...) *и удостоји нас да Благ Дух благодати Твоје сиђе на нас, и на ове предложене Дарове, и на сав народ Твој*“, па до саме средишње, силазне епиклезе *Још Ти приносимо ову словесну и бескрвну службу*.

³¹⁰ Исто.

³¹¹ Ν. Καβάσιλας, *ΕΧΖ*, 3, 15-16, ΕΠΕ 22, стр. 406-408.

Светодуховско актуализовање и реализовање Тајне Христа, не само као евоцирања успомене на Тајну Вечеру, тј. прву Евхаристију, него као еклисиолошки догађај конституисања Цркве, призивањем Светог Духа на предложене Часне дарове представља веома важан сегмент Анафоре, у коме она врхуни.

Иако су литургичком богословљу Православног Истока непознати спорови, по принципу «кад» и «како», који су о Евхаристији вођени на Западу, углавном од 11. и кроз цео средњи век, или бар не у толикој мери и на схоластички начин како су тамо третирана питања о претварању Часних Дарова,³¹² позната су најмање два случаја када су у византијском периоду разматрана питања о материји и начину претварања Часних Дарова. Први пут је то било у 12. веку, а други у 14. веку, у јеку антиисихастичких спорова и тиче се конкретно Светог Николе Кавасиле, који је био у средишту те полемике.

Наиме, тада се под утицајем западног схоластичког богословља појвила проблематика у погледу тачног тренутка претварања Светих Дарова, као и тврдње у извесним римокатоличким круговима да су речи установе Свете Тајне Евхаристије довољне за освећење и да су после њих Дарови већ освећени и да не захтевају никакву додатну молитву. О томе да су и савремени западни теолошки уџбеници препуни схоластичког приступа Евхаристији и бављењем питањима претварања Дарова и томе слично, посведочава нам и један од савремених западних теолога, донедавно сапредседавајући Комисије православно-римокатоличког богословског дијалога, кардинал Валтер Каспер. У свом раду о

³¹² Βασίλειος Στ. Ψευτογκᾶς, *Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὴ Θεολογία τοῦ Φιλοθέου Κόκκινου*, у зборнику истога: *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, 97-101.

Евхаристији и јединству Цркве, где карактеристично стоји: „Ако погледамо у наше традиционалне уџбенике догматике, тада о теми којом се овде бавимо: Евхаристија – сакрамент јединства, налазимо мало или чак ништа. Све је усредоточено на речи претварања, на стварну присутност и жртвени карактер“.³¹³

Овај део Свете Литургије Свети Н. Кавасила излаже подробно и очигледно је да код њега нема нигде помена о интерполацији *Тропара трећег часа*, а нарочито не у Анафори, иако смо дубоко у другој половини 14. века, будући да је његово *Тумачење Литургије* зацело настало у зрелом добу, након абдикације цара Јована IV Кантакузина, а сигурно после 1364-65,³¹⁴ што је веома важно јер је тај чин истицања епиклезе на Истоку потпуно неоправдана реакција и неки пандан латинском пренеглашавању речи установљења Тајне Евхаристије, што је замка у коју Кавасила очигледно није упао под утицајем тадашњих црквено-богословских и филозофских струјања. С друге стране, то и нека друга обележја која су ушла и у српско богослужење, као што је на нпр. звонце на Литургији у тренутку претварања Часних Дарова, савремени богослови тумаче као последицу насталу под директним утицајем западног схоластичког богословског приступа овом питању, услед географске близине и нашег наслањања на римокатоличку традицију.³¹⁵

³¹³ Walter Kasper, кардинал, *Сакрамент јединства, Евхаристија и Црква*, изд. Кршћанска садашњост, Загреб 2005, стр. 59.

³¹⁴ Ово дело је вероватно доживело неколико прерада, бар једну или две од самог аутора, а касније можда једну и од настављача, како сведочи П. Χρήστου, ЕΠΕ 22, Εισαγωγή, Θεσσαλονίκη 1979, стр. 13.

³¹⁵ Архим. Кипријан Керн, *Света Литургија*, практичне напомене и богословско тумачење, Шибеник 2003, стр. 62.

Штавише, Н. Кавасила надуго полемише у свом делу са онима које иначе сматра мањином и у крилу Римокатоличке цркве,³¹⁶ који сматрају да су речи установљења Свете Евхаристије довољне за претварање Часних Дарова, наводећи пример постојања и у Римској Литургији такозване силазне епиклезе, након благосиљања Дарова, коју види у познатој молитви *Supplices te rogamus*:

„Усрдно Те молимо, свемоћни Боже, да руке Светога Анђела Твога принесу ово на горњи жртвеник Твој, пред лице божанственог величанства Твога, и да се сви који примимо пресвето Тело и Крв Сина Твога као причасници ове жртве испунимо сваким небеским благословом и благодаћу. Кроз самога Христа, Господа нашег. Амин“.³¹⁷

Савремена литургичка наука иде и даље. Тако, поред става да је епиклеза и код римокатолика присутна, само у другачијем облику, Н. Милошевић види бар још две молитве које се могу подвести под епиклезу (*Te igitur...* и *Quam oblationem...*), додуше уз ограду да се то не види експлицитно, то јест да су „непрецизне у навођењу освећујуће улоге Духа Светога“.³¹⁸ Кавасилина увереност у освећење Дарова почива на вери у

³¹⁶ „Очигледно је, дакле, да омаловажавање молитве за освећење Дарова, која се упућује после речи Господњих, није став Латинске Цркве у целини, већ само појединаца, и то малобројних и склоних новотаријама, који су јој и по другим питањима наносили штету; то су људи који ништа друго не ишчекују *него да штогод ново говоре* (ДАп. 17, 21)“. - Ν. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, тл. 31, 12, стр. 162.

³¹⁷ Превод Н. Милошевић, *Missa Romana – Римска Литургија*, у зборнику *У духу и Истини*, Београд 2011, стр. 94.

³¹⁸ Н. Милошевић, *Исто*, стр. 84-85, додаје и појашњење: „То што су православни оптуживали западне да су избацили епиклезу из Литургије, производ је латинских тврдњи о сувишности епиклезе, јер се Свети Дарови освећују силом речи установљења које свештеник изговар у канону“, наводећи већ поменуто Кавасилину аргументацију о узлазној епиклези и закључујући: „Дакле, суштина расправе између Истока и Запада није

послање Светога Духа, у вери да Он пребива вавек у Цркви, као и на темељу неодвојивости Христа и Светога Духа,³¹⁹ јер, каже:

„Није нам Господ само послао Светог Духа да буде са нама, него је и Сам обећао да ће са нама бити до свршетка века. Но, док је Утешитељ на невидљив начин присутан, јер није примио тело, дотле је Господа могуће и видети и дотаћи посредством страшних и Светих Тајни; јер, Он је прихватио човечанску природу и до века је носи. У томе је сила свештенства. Јер није Себе само једном принео на Дар и жртвовао, а потом престао са свештенослужењем, него нас ради наставља ту свештену службу, и тако вечно бива наш заступник пред Богом; због тога је и речено за Њега: Ти си свештеник до века (Пс. 109, 4)“.³²⁰

Дакле, веома је важно да Кавасила ни епиклезу као такву не види као неки други тренутак у коме се збива претварање Часних Дарова, који би био противстављен схватању које је преовладало на Западу, него као континуарани чин целе Цркве, који врхуни у благосиљању Дарова и призивању благодати Светога Духа на њих. Притом, као што више пута наглашава Свети Никола Кавасила, а истичу многи литургичари, све ове молитве, готово без изузетка, наглашавају Силазак Светога Духа и на Дарове, и на свештество, и на сав присутни народ.³²¹

Овај наизглед мали детаљ има итекако велики значај у погледу схватања и доживљаја освећења верника, њиховог активног учешћа у

била у томе да ли Римска Литургија има епиклезу, јер ју је она неоспорно имала, већ у томе да ли се Дарови освећују силом понављања самих речи установљења или је за то неопходно посебно мољење“. – *Исто*, напомена у тексту бр. 17.

³¹⁹ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, гл.29, 1, ЕПЕ 22, стр. 148.

³²⁰ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, гл.29, 2-3, ЕПЕ 22, стр. 146-148.

³²¹ Упор. нпр. Παναγιώτης Σκαλτσής, *Ὁ ἁγιασμός τῶν δώρων ἀλλά καί τῶν πιστῶν στή Θεία Λειτουργία*, Ἐφημέριος (μηνιαίο περιοδικό Ἱεραῶς Συνόδου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), септ. 2013, св. 8, стр. 8-9.

животу Јединог Светог, и преношења Светости у свакодневни живот, што се испоставља као један од највећих литургијско-пастирских проблема данас.

г) Диптиси – посредовање (ходатајство)

Као што на изузетно суптилан начин Кавасила својим тумачењем литургијске анамнезе повезује евхаристијско благодарење и епиклезу, тако отварајући питање светости, кога и како треба да помињемо у молитвама, да тражимо заступништво и посредништво, у овом ходатајственом делу се надовезује на анамнистичко значење воспоминанија, то јест памћења и сећања. До изражаја поново долази његова вешта ерминевтичка комбинаторика. Наиме, он нас најпре враћа на почетак свештенослужења, на предложењско помињање (коме можемо прикључити и великовходно, које је остало на том месту вероватно услед померања предложења) у славу и част небеских Сила, Пророка, Апостола, Просветитеља, Великомученика, Исцелитеља, Подвижника али и сећања и помињања живих и упокојених, затим централног воспоминанија свих догађаја историје спасења који су се за нас збили, и на крају треће помињање за које Кавасила каже да је обраћање посредничко онима који су прослављени – светитељима.

„Јер, у њима је Црква пронашла оно што је тражила и задобила оно за што се молила, а то је Царство небеско... За њих она (Црква) приноси ову словесну службу, као благодарност Богу, а пре свих за Блажену Мајку Божју, која је изнад сваке светости. Због тога свештеник и не тражи ништа за њих већ, напротив, у молитвама му је неопходна њихова помоћ. Јер, као што је већ

речено, Он приноси Дарове за њих не као прозбу, него као благодарност³²².

Напомиње да је ово посредовање код Златоуста одвојено и да после њега следи мољење за живе и упокојене, док их Свети Василије Велики износи наизменично, али опет јасно разликовано. И пошто се помолимо *да Свете Тајне буду онима који се причешћују на трезвеност душе, на отпуштење грехова, на заједницу Светога Духа, на испуњење Царства небескога...*, позивамо као заступницу Пресвету Богородицу, Светог Јована, упокојене и живе, свештенство и све којима је потребна помоћ Божја, а најпре помињемо начелиника помесне Цркве, локалног епископа, под чијим се благословом служи Литургија и који је јемац њене валидности и јединства Цркве.

„За принесене и освећене Часне Дарове“, из јектеније која следи, за Кавасилу значи *„да они буду нама на освећење“*.³²³

3.3 ЕВХАРИСТИЈА - ИЗВОР ОСВЕЋЕЊА

Тело Христово примите - Извор бесмртности окусите

Из претходно изложеног Кавасилиног схватања значаја Светога Духа у освећењу Светих Дарова и Христа као корпоративног Тела Цркве које он сагледава и доживљава заједно са Оцем, коме се упућује молитва евхаристијске Анафоре, у природном Светотројичном контексту, потпуно

³²² N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, гл. 34, 4 и 6, *ΕΠΕ* 22, стр. 174.

³²³ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, гл. 31, 11, *ΕΠΕ* 22, стр. 162.

је јасно да и Причешће верника које долази као круна и возглављење Свете Евхаристије, што је по Кавасили и циљ свега служења (освећење верника), за њега није неки изоловани чин, како се често данас схвата и, нажалост, све више и доживљава. Када је отац А. Шмеман говорио да не постоји криза Евхаристије, него да смо ми у кризи, а да је она увек била и остала иста, не понављана него продужавана у векове, имао је на уму управо ту промену односа према Евхаристији и њеном доживљају,³²⁴ који је од заједнице светих у опасности да постане место индивидуалног задовољавања верских потреба, што је онда условљава, мења или у великој мери угрожава и доживљај низа других међусобно повезаних или од Евхаристије директно зависних Светих тајни (као нпр. Свете Тајне покајања и исповести и др.), постајући одвећ правило.

Другим речима, проблем настаје када неко извитоперено стање духовног живота постане правило, норма понашања. То потврђује и проф. Ј. Фундулис с констатацијом да је „стање у богослужењу лоше, не због тога што га је тешко променити, него што смо се толико помирили с наметнутим околностима да смо престали и настојати на повратку исправног Предања, његовог неговања као идеала, чак и када су прошле ванредне околности“.³²⁵

Слабљење ове евхаристијске свести довело је последично и до искривљеног погледа и доживљаја саме светости, због чега је Кавасилино богословље посебно драгоцено јер нас изводи на предањски пут практиковања Светих Тајни које стоје у нераскидивој вези са Светом Евхаристијом.

³²⁴ А. Шмеман, *Евхаристия*, Москва 1992, стр. 6-8.

³²⁵ Γ. Φουντούλη, *Η Θεία Λειτουργία - τελετουργική θεώρηση*, у зборнику: *Εισηγήσεις, Πορίσματα Ιερατικού Συνεδρίου Γ.Μ. Δράμας*, Драма 1998, стр. 153-154 (наш срп. превод у ЛБ1, Београд 2013, стр 104).

Шта се дешава када на врхунцу Свете Литургије чујемо низрециве речи: *Пазимо, Светиње светима. – Један је Свет, један Господ Исус Христос, у славу Бога Оца. Амин?* Ко су свети у овом случају и да ли могу хришћани сами себе проглашавати недостојнима? Донедавно смо имали прилику да ову жалосну слику виђамо у пракси, да нико од верника који себе сматрају недостојним не прилази причешћу, па чак и случајеве да ни свештеник или епископ не очекују да неко приђе и причести се.

Да Кавасилин изузетан осећај својеврсног евхаристијског прагматизма или, како би рекао А. Јетић, јеванђелског реализма,³²⁶ није плод светске мудрости коју је познавао или последица аристотеловског силогизирања, видљиво је у Квасилином евхаристијском поимању светости, које очигледно почива на евхаристијским Даровима, али, опет, не магијски, по неком аутоматизму, него у нераскидивој заједници Светих, све пуноће Цркве Распетог и Васкрслог Христа, коју Евхаристија оваплоћује и на најбољи и најреалнији начин пројављује. Дакле, говорећи о причешћу, Н. Кавасила не говори само о томе, уско гледано, него помера тај живи песак наших тематских граница са учесталости и достојности причешћивања (и поред његовоје констатације да није допуштено свима да приђу чаши, него само светима) на много дубље понирање у суштину евхаристијског доживљаја светости. О томе он овако размишља:

„Говорећи Светиње светима, (служитељ) као да каже: Ово што видите, то је Хлеб Живота. Похитајте, дакле, да се причестите њиме; али не сви, него само они који су свети. Јер Светиње су доступне само светима“.

³²⁶ Αθανασίου Γιέβτις, Εὐαγγελικός ρεαλισμός, Σύναξη 6/2006.

Све ово као да је права ода најконвенционалнијим схватањима Литургије, а онда следи прави шок када појашњава да Свети нису само савршени у врлинама.

„Свети су и они који се труде да доспеју до савршенства, чак и ако још увек нису у томе успели. Јер, ни њих ништа не спречава да се освете причешћујући се Тајнама (Евхаристије) и да, са те стране, и они буду свети; **као што се и сва Црква назива Светом...**“ Дакле, свети се тако називају због Светога у коме заједничаре и због Његовога Тела и Крви којима се причешћују“...³²⁷ Јер нико сам од себе не поседује светост, нити је она плод човекових врлина, него је сви од Њега и за Њега добијају“,³²⁸ као што важи и у противном случају, додајемо:

„Док смо сједињени с Њим и док ту заједницу одржавамо, живимо црпећи кроз Свете Тајне живот и освећење из оне Главе и оног Срца. **Но, кад се раздвојимо и отуђимо од Пресветога Тела, тада узалуд окушамо плодове Светих Тајни, јер до мртвих и одсечених удова живот не допире**“.

Схватање Светости у светлу оваквог аутентичног Кавасилиног еклисиолошког, значи евхаристијског, христолошког и пневматолошког приступа изражава протопр. А. Шмеман када говори о нашем односу према престолу којем прилазимо, истичући „да се ми према престолу односимо побожношћу (тј. целивањем, поклањањем и сл.) стога што се његово освећење састоји у његовом односу према реалности Царства, у његовом претварању у символ Царства, а не стога што је „освећен“ или што је постао, да тако кажемо, „вештаствена светиња“... Ниједно освећење

³²⁷ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, гл. 37, 1, стр. 182.

³²⁸ N. Καβάσιλας, *ΕΘΛ*, ΕΠΕ 22, гл. 37, 4, стр. 186.

у Цркви није стварање „свештених предмета“ који су својом светошћу супротстављени „профаним“, тј. неосвећеним“.³²⁹

На богословском плану ово нас води на терен једног од најсуптилнијих односа Истока и Запада, богословског дијалога који се тиче односа христологије и пнеуматологије,³³⁰ како у области мистириологије, тако и еклисиологије, о чему ће даље бити речи, а на литургичко-пастирском плану просто морамо истаћи присутно одступање од оваквог богословског ишчитавања Кавасилиног евхаристијског и епиклектичког литургијског богословља, односно начина на који се освећење евхаристијског хлеба преноси на вернике и, потом, излива у наш свакодневни живот и на наше окружење.

Наиме, потцењивање и несхватање значаја евхаристијског богословља чак, шире, и у клиру наше Цркве, као и још трагичнији проценти црквености верног народа дају једну нимало охрабрујућу слику литургијско-парохијског живота у коме се освећење доживљава одвећ невезано за Свету Евхаристију, при чему и сама Црква, на нашим просторима, неретко у светотајинском погледу потпуно изједначава и истински црквене хришћане и оне који су то само декларативно, или чак нису ни то, што оправдава забринутост савремених литургичара који се с правом питају: „Која је, онда, функција ових – назовимо их кључним за хришћански живот – Светих Тајни“, пита се савремени литургичар, „ако се

³²⁹ Александр Шмеман, протопр. *Евхаристия*, Издательство Полоник, Москва 1992, стр. 70.

³³⁰ Упор. Еп. А. Јевтић, *Евхаристија у Источној Православној Цркви*, Теолошки погледи, Београд, бр. 4/1974, 209-223.

оне врше над сваким добровољцем који се пријави, без обзира на његов црквени (литургијски) статус?".³³¹ И одговара:

„Као одговор на ово питање намеће нам се чињеница да је огромна већина оних који примају ове Свете Тајне литургијски неактивна. Већи проценат таквих повремено посећују црквена богослужења, а један добар део никада не посећује цркву осим у својству званица на крштењу и венчању или поштовалаца покојника на сахрани. Дакле, релативно је мали број оних који се крштавају или венчавају из потребе за литургијским животом, или оних који бивају испраћени од стране целе Цркве због црквеног живљења. Овоме још додајемо процену да су у наше дане јелеосвећење, освештање дома, разних објеката и предмета, или примењивани или изнуђени нелитургијским животом оних који су поручиоци ових обреда. **Док су хришћани живели литургијским животом, они су кроз своје приносе или својим личним живљењем у свету освећивали све са чим су долазили у додир** (подвл. наше – Г. Г). У вези с тим, треба истаћи да је већина обреда које данас срећемо у Требницима и у свештеничкој пракси, настала у периоду одвајања Светих Тајни од Литургије, или је пак њихова појава додатно допринела бржем одвајању и оних Тајни које су дуго остале нераскидиво везане за Литургију“.³³²

³³¹ Ненад Милошевић, *Однос Светих Тајни и Божанствене Евхаристије као Светајне Цркве*, у књизи *У Духу и Истини*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2011, стр. 34.

³³² Исто.

4. Евхаристијске рефлексије

4.1 Есхатологија и Евхаристија: Тајна долазећег Царства

4.3 «Црква се означава у Тајанама»... (ТЛ 38, РГ 150, 452) – еклисиолошке димензије Кавасилине Евхаристиологије

4.3 Евхаристијско возглављење Светих Тајни

4.1 ЕСХАТОЛОГИЈА И ЕВХАРИСТИЈА: ТАЈНА ДОЛАЗЕЋЕГ ЦАРСТВА

Кавасилина евхаристиологија почиње са есхатологијом. То је једини исправан приступ који користи и савремена богословска наука када ово, некада последње поглавље православне догматике³³³ које је говорило о крају света, о последњим временима и догађањима историје спасења,

³³³ Довољно је упоредити нешто раније уџбенике догматике у помесним Црквама на разним језицима.

премешта на сам њен почетак.³³⁴ Јер, као што је већ исправно примећено, «православна есхатологија није ни временска, ни будућа, него литургијска и евхаристијска»,³³⁵ непрестано литургијско «сада», богослужбено „данас“³³⁶ којим почињу бројни тропари, кондаци, стихире и друге црквене химне.

То нам наговештава већ сам почетак Свете Литургије и њен, по преимућству, есхатолошки возглас: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова“, односно и први и други његов део. Први део је то својим указивањем на Царство, на његов улазак у овај свет силом Духа Светога, због чега се и сам Свети Дух назива Царем („Царе Небески...“, призив пре Свете Литургије и сваке свештенорадње и молитвословља),³³⁷ као Онај који реализује ову Тајну евхаристијског

³³⁴ Бројне су савремене студије са оваквим приступом. Погл. нпр. о. Георгије Флоровски, *Есхатологија у светоотачком периоду*, уводна студија, ΘΠΘ, Αθήνα 1973; јеромонах. Атанасије Јевтић, *Есхатолошки карактер Цркве, у Трагање за Христом*, Београд 1989, 196-214, као и на грчком Ο *Εσχατολογικός χαρακτήρας της Εκκλησίας*, у Φῶς Ἰλαρόν, Атина 1991, 187-214; Περγάμου Ἰωάννης, *Ἐὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Σύναξη бр. 49/1994, стр. 7-18; бр. 51/1994, стр. 83-101; бр. 52/1994, стр. 81-97 (српски превод Н. Милошевић); на тему *Есхатологије* постоји такође низ запажених радова групе савремених богослова у *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Зборник радова Академије за проучавање богословља, Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Βόλος, зимски семестар 2000/01, ἐκδ. Καστανιώτη, Αθήναι 2001 и 2003², 443 стране (надаље у тексту скр. *ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ*), од којих издвајамо текст митрополита пергамског Јована, *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατά*, стр. 27-45.

³³⁵ Γεώργιος Πατρώνος, *Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ Δυτικῇ θεολογίᾳ*, Σύντομος ἱστορικῆ ἐπισκόπησις, Αθήνα 1989 (2), σελ. 13, ὑποσ. 5.

³³⁶ „Данас је спасење свету“ ... „Данас Дјева рађа“ ... „Данас је благовољења Божјег...“

³³⁷ Често се срећемо с тим да се Свети Дух у молитвама епиклектичког карактера, приликом призива за освећење, назива Царем. Најкарактеистичнији можда пример имамо у молитви освећења воде на Светој Тајни Крштења: „*Стога Ти сам човекољубиви*

транспонована и оприсутњења Царства Божјег у Литургији, изражену у познатој светоотачкој максими *већ сада и још не* и понављану у искуству богослужбеног, духовног живота хришћана већ првих векова, забележену и у Библији, и познату чежњу да дође Господ и да се зацари Царство Његово (што такође изражавамо литургијски у молитви Оцу небесном: „*Нека дође Царство Твоје*“), сажету укратко у арамејском изразу понављаном на крају Литургије Маран Ата – Амин, да, дођи, Господе Исусе (1Кор. 16, 22)!³³⁸

Као што се почетак и крај Литургије, са призивом светог Духа и овим радосним, богочежњивим арамејским ускликом подударају, тако је и у савременом богословљу, сасвим јасно и експлицитно, више пута поновљано и истицано да Господ, у Предању Цркве, није само Јахве – Онај који јесте,³³⁹ „него и Онај који долази“³⁴⁰ – *Алфа и Омега, Први и Последњи, Почетак и Свршетак* (Откр. 22, 13). Још би тачније било рећи да последње, циљ, крај и савршенство одређује прво, да се ту срећу

Царе, дођи, и силаском Твога Светог Духа освети воду ову“ (Мали Молитвослов, Призрен 1994, стр. 26).

³³⁸ Упор. и Откр. 22, 13; под истим називом постоји текст руског богослова Николаја Афанасјева, *Да, дођи, Господе Исусе!* у „*Студије и чланци*“, изд. Епархија жичка (с руског Коста Симић), књ. 17, Краљево 2008, 356-373.

³³⁹ А. Јевтић, јеромонах, *Онај који јесте - Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе*, Теолошки погледи бр.1-3, Београд 1985, 95-119; и у зборнику истога: *Духовност Православља*, Београд 1990, 171-201. Грчки текст: *Ὁ Ὄν (Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Αληθινός Θεός, ὅπως περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ Αγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, у зборнику истога: *Φῶς Ἰλαρόν*, Атина 1991, 125-158.

³⁴⁰ Μητρο. Περγάμου Ἰωάννης, *Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου*, Σύναξη 37/198... Митрополит пергамски на исти начин тумачи и Молитву Господњу, односно њен део *Хлеб засушни* тумачи као *Хлеб долазећи* (Екlesiолошке теме, Беседа, Нови Сад 2001).

есхатологија и протологија.³⁴¹ Наиме, назначење човека, промисао Божји да ће он бити саздан по икони Христа, уствари одређује почетну тачку, тачку алфа, стварање, која се подудара и сусреће у лику Христа Оваплоћеног чекајући своје испуњење. Овакав христолошки и христоцентрични приступ човеку и свету са израженом есхатолошком перспективом, који у светлу оваплоћења Христовог срећемо најпре код Светог Атанасија Великог, а потом у знатно развијенијем смислу код Максима Исповедника са његовим иконичним тумачењем, имамо готово у истоветној форми и код Н. Кавасиле:

„Наиме, то се догађа и код свих других умећа“, пише Никола Кавасила, „протомајстори који су у стању да начине било које дело, својим умом га замисле и пре него што га рукама изведу; и тако ум предаје свој замишљени узорак, а они га у материји остварују. Уосталом, и сликари изображавајући своје умеће, могу стварати слике по видљивом моделу, али могу сликати и користећи се замишљањем, односно базирајући се на узоре у души. И може се видети да се то не дешава само код сликара, већ и код вајара и градитеља кућа, и уопште код свих стваралаца. Кад би, наиме, био у стању да својим очима завириш у уметникову душу, видео би тамо кућу, или кип, или било које друго дело које, наравно, још није материјализовано“.³⁴²

Оваква Кавасилина христологија, виђена из есхатолошке перспективе, дала нам је и адекватно евхаристијско поимање света и човека са непобитним сотириолошким импликацијама на плану антропологије. Наиме, првобитна слика светотајинског живота, коју нам

³⁴¹ Јеромонах Атанасије (сада Епископ, умировљени захумско-херцеговачки) *Есхатолошки карактер Цркве*, у зборнику „О Литургији и Цркви“, Предавање у Бостону на 3. конгресу Богословских факултета, Врњци-Требиње 2007, 97-98.

³⁴² (EXZ, 5, 6, ЕПЕ 22, срп. 171)

Свети Никола Кавасила даје већ на првим страницама свога дела *Живот у Христу*, које се с правом назива својеврсном анатомијом духовног живота, у потпуности је есхатолошког карактера. Тако, по њему, овај светотајински, евхаристијски живот

„ниче у овоме животу и у њему има свој заматак, али савршенство прима у ономе будућем, односно када доспемо до *онога Дана*; па нити је овај живот у стању да га у потпуности изобрази у душама људским, нити то може *онај будући* – уколико он сам овде не стекне свој зачетак»³⁴³...

Управо овде, у овој реченици, показује се есхатолошки карактер Кавасилине евхаристиологије. Нагласак је овде на *оном Дану*, дакле реч је о незалазном и непролазном, Осмом дану Царства Божјег – Васкрсењу - чији је предокус овде недеља,³⁴⁴ дан новог стварања, пресаздавања, евхаристијски дан, који долази после суботе, седмог дана, који јесте био богослужбени дан код Јевреја, али је првенствено имао историјску димензију сећања и евоцирања успомене на стварање, и представљао је дан одмора.

За разлику од Старог Завета, новозаветно *«служење у Духу и Истини»* није само одмор и сећање на прошлост, него и на будућност, празновање које оприсутњује долазеће Царство, «у заметку», како би рекао

³⁴³ ЕПЕ 22, ксф. α', ст. 1, σελ. 264:“ «[...]φύεται μὲν ἐν τῷδε τῷ βίῳ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐντεῦθεν λαμβάνει, τελειοῦτε δὲ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος, ἐπειδὴν εἰς ἐκείνην ἀφικώμεθα τὴν ἡμέραν καὶ οὔτε ὁ βίος οὗτος τελείως δύναται ταύτην ἐνθεῖναι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς οὔτε ὁ μέλλον μὴ τὰς ἀρχὰς ἐντεῦθεν λαβῶν»...

³⁴⁴ Погл. детаљније код Архим. Νικόδιμος Σκρέττας, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν κολλυβάδων*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004, као и Атанасије Јевтић, *Светлости Тиха, у Христос – Алфа и Омега*, Врњачка Бања 2000, стр. 35-53.

Кавасила.³⁴⁵ Како год да назовемо то Царство или блаженство, говори Кавасила,

„било да то назовеш рајем, или наручјем Авраамовим, или местима ослобођеним сваке туге и сваког бола, местима светлим и цветним, местима покоја, или да то назовеш самим Царством Небеским – то није ништа друго него ова Чаша и овај Хлеб... Јер, уистину, тамо постоје многи и различити станови, где ће свака мера врлине бити награђена, и ништа неће остати без плате од праведнога и човекољубивога Судије (Откр. 22, 12)... и свака награда за врлину, била она мала или велика, није ништа друго до овај Хлеб и ова Чаша, који достојно причешћују и једне и друге, односно и живе и умрле. Због тога је Господ ову вечеру назвао ужитком светих у будућем веку (Лк. 14, 15), да би показао да тамо, осим ове Трпезе, нема ничега више“.³⁴⁶

³⁴⁵ Додали бисмо још да исто важи и за параноидан страх наших данашњих тзв. старокалендараца, фанатизованих (не)верника, који живе у неком перманентном страху од промене календара, који се, узгред речено, много пута мењао у зависности од везивања за сунчане или месечеве промене, те данас ретко ко од њих, поред „српске Нове гидине“, уопште примети још и начало индикта - почетак Црквене године 1/14. септембра. Колика је и каква морала бити вера хришћана у четвртном веку, и оданост Цркви, а не неким својим рачуницама, родословима и обичајима, када су не само прихватили раздвајање вековима заједнички прослављаног Божића и Богојављења, него и то да се за један од насјветијих хришћанских празника одреди датум који нема никакве везе са његовим историјским догађањем, него још да то буде на највећи пагански празник – Дан сунца, и да се још у тропару Рождества пева Христу као Сунцу Правде? За ово питање код нас постоји иначе изузетан чланак почившег Патријарха Павла, *Став Цркве према старом и новом календару* (Гласник 11/1982), са веома добром аргументацијом, као и реалистичним и избалансираним ставовима, историјским прегледом и нучним ставовима заснованим на истраживачком раду проф. М. Миланковића, чији је део презентован и током припреме овог питања за Свети и Велики Сабор Православне Цркве.

³⁴⁶ Νικόλαος Καβάσιλας, ΕΘΛ 44, 5, ΕΠΕ 22, стр. 208; *исто*, 46, 2-3, стр. 214.

Природно, као што примећује Еп. Атанасије, да је Црква у погледу празновања Евхаристије и њеног установљења хтела да обележи и да се сећа само једног историјског датума или догађаја, било би много логичније да уместо недеље за свој главни дан служења Литургије изабере, на пример, четвртак, дан када је на Тајној Вечери установљена Евхаристија.³⁴⁷ По њему, „значај слављења Евхаристије *недељом* лежи у чињеници да је недеља преимућствено *есхатолошки дан*“.³⁴⁸

У вези с оваквом Кавасилином евхаристиологијом стоји и еортологија, Кавасилино поимање празника, то јест специфичност литургијског освећења времена (узимање времена претходи служењу Литургије...), које у светлу Васкрсења Господњег, Празника над празницима или у контексту њиховог евхаристијског прослављања и није ништа друго до претварање времена у празник, празник сусрета или Сретења Господњег. Будући да се време, увек повезано с простором, показује као инструмент људског растакања, пропадања и умирања од самог часа рођења Христовог, слободно можемо рећи да Евхаристија, празнујући увек Васкрсење Господње, као својеврстан преседан у времену и победу над смрћу, над пропадањем, преокреће овај ток временске струје.

Такав приступ Евхаристији помаже и надилажењу њеног схватања као евоцирања историјског догађаја Христове крсне жртве³⁴⁹ и Цркве као продужавања историјског Исуса,³⁵⁰ јер се тај тон, у реинтерпретацији

³⁴⁷ *Коментари на Свету Литургију* у Дионисије Кознаски, *Тумачење Свете Литургије*, ХП 57, Манастир Хиландар, Београд 2011, стр. 19.

³⁴⁸ *Исто*.

³⁴⁹ Уп. Г. Флоровски, *О смрти на крсту*, као и *Црква – Тело Живог Христа*, у зборнику *Црква је живот*, Београд 2005, стр. 234 - 264 и 367 - 379.

³⁵⁰ Изузетан преглед нововековне западне мисли у контексту једног историјско-есхатолошког одмеравања пружа Д. Ђого својом студијом *Христос, Митос, Есхатони*,

Икономије спасења, назире и у начину Кавасилиног тумачења Литургије, као последица и данак времену у коме живи.

Међутим, овај есхатолошки сегмент, у коме видимо тумачење Евхаристије као уношење Царства Божјег у историју, показује не само да је Кавасила у потпуности надвладао то искушење схоластике, него да поставља темеље ономе што савременим богословским речником зовемо евхаристијском еклисиологијом. Правилно схватање есхатолошке димензије Евхаристије, а потом и Цркве - јер се ове две Тајне код Кавасиле подударају - чува нас од застрањења, која су се десила на Западу, као последица схватања спасења као праволинијског кретања ка Царству, што, с једне стране, чини излишном Цркву и укида је у Царству небеском,³⁵¹ а, с друге, за време земаљског живота Цркве уводи потребу заменика Христовог.

Оно што свакако треба посебно истаћи, јесте да овај, овде, светотајински живот и онај, будући, у есхатону, у Царству Божијем, не само да је незамислив један без другог, него кристално јасно изгледа као један и продужен, као да се «онај будући живот на неки начин улио и

једно православно читање Рудолфа Бултмана и Јиргена Молтмана (Београд 2011), која обухвата широк дијапазон од *Нововековне дилеме: Исус или Христос* (1. поглавље, стр. 9 и даље) преко западног настојања на „демитологизацији Библије“ и објашњењу раличитих западних историјских школа и поимања есхатологије до (нео)патристичког приступа и схватања *Православне литургијске есхатологије између „овдје и сад“ и „joш увијек не“* (погл. 8В, стр. 238 и даље).

³⁵¹ Отац Георгије Флоровски у тексту *О смрти на Крсту*, Теолошки погледи бр. 1-3, 1990, на странама 87. и 89, директно наводи Кавасилино тумачење Светих тајни. Погл. Ὁρθόδοξη λατρεία, 159-173, и посебно *Μυστήρια καὶ κοινή λατρεία*, ΘΠΘ, σελ. 165, као и његов текст *Твар и тварност, Твар и тварност*, Теолошки погледи бр. 1-4, 1991.

Μητροπολίτης περιγράφου Ἰωάννης, *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατά*, у ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ, стр. 36.

помешао са садашњим»... («Ὁ μέλλων ἐκκεῖνος [βίος] τῷ παρόντι τοῦτῳ καθάπερ ἐνεχέθη καὶ ἀνεμίγη»...) ³⁵² Међутим, ако пређемо на наредне натписе нашег светитеља, видимо да, опет, ништа не бива по неком аутоматизму, магијски или нужно. Говорећи о тами и пропадљивости, као и о непропадљивости која се негује и дарује у Тајнама Цркве, Кавасила се у потпуности налази на траговима Светог Максима Исповедника и његовог познатог разликовања тварног и нетварног, створеног и нествореног. Пропадљивост не може наследити непропадљивост. ³⁵³ Свете Тајне Цркве, њен светотајински живот, јесу оно што премошћује овај бездан између земаљских ствари и небесних. Без њих се нико не може винути тако високо. ³⁵⁴

Значи, ако би неким чудом неко и успео да доспе у ову «Земљу живих», био би као мртав, чињеница која показује да је Кавасила Светим Тајнама, и Тајни Евхаристије пре свих, придавао онтолошки значај. У овај мистириолошко-онтолошки оквир Кавасила поставља и јеванђелске приче о Десет девојака, о Званицама на свадбу, као и често називање верних, у Светом Писму, пријатељима и познаницима Христовим. Управо из тог разлога:

„Син Божји ће у *онај Дан* својим пријатељима омогућити да се причесте Божанским Тајнама, а оно што је Он од свога Оца чуо, то ће и они од Њега моћи да познају; наравно, потребно је да доспеју *донде* као Његови пријатељи и да имају уши за слушање. Наиме, није могуће *тамо* успоставити пријатељство и створити своје уши,

³⁵² ЕПЕ 22, Λόγος α', 3, 266.

³⁵³ *Исто*, 1, стр. 264.

³⁵⁴ *Исто*: «[...]Οὓς ἂν μὴ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς αἰσθήσεις, ὧν ἂν δέοι πρὸς τὸν βίον ἐκεῖνον, ἔχοντας λάβοι, τούτοις οὐδὲν ἔσται πλέον εἰς εὐδαιμονίαν, ἀλλὰ νεκροὶ καὶ ἄθλιοι τὸν μακάριον ἐκεῖνον καὶ ἀθάνατον οἰκήσουσι κόσμον».

или приправити свадбено рухо и приготовити све што је ономе Женику потребно, јер радионица свега тога је у *овом животу* – а они који све то нису стекли пре свога одласка из овога живота, ништа заједничко неће имати са *оним животом*. О томе сведоче оних пет девојака (Мт. 25, 1 и даље), и узваник на свадбу (Мт. 22, 1-14), јер су дошли на гозбу не постаравши се ни за уље ни за свадбено рухо“.³⁵⁵

Очигледно претпоставља да су на губитку они који немају заједницу с Богом у овом животу, а та заједница овде, по њему, пролази кроз Свете Тајне, кроз Цркву, јер светотајински живот у Христу:

«(...)οὐκ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος μόνον, ἀλλ’ ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος παρέστι τοῖς ἁγίοις καὶ ζῶσι κατ’ ἐκείνην καὶ ἐνεργοῦσι...»³⁵⁶, као и у случају блудног сина, представља дом Оца, који га позива и привлачи спасењу, те и ми „на тај начин живимо у Богу, преносећи своје живљење из овог видљивог света у онај невидљиви – не мењајући тиме место, већ владање и начин живота. Јер нисмо се ми покренули нити успели ка Богу, него се Он покренуо и сишао к нама ... Учинио нас је небескима не премештајући нас одавде, него смо на земљи остали, и подарио нам је небески живот не узносећи нас на небо, већ спуштајући и нагињући небо к нама. Како рече пророк, Он „сави небеса и сиђе“. И тако кроз те свештене Тајне, као кроз какав прозор, у овај мрачни свет улази Сунце правде и усмрћује овај световни живот, а васкрсава онај натприродни; а Светлост света побеђује свет, на шта указују речи: „Ја сам победио свет“, уводећи вечни живот у ово смртно и пролазно тело“.³⁵⁷

³⁵⁵ *Исто* 1, 2, стр. 264-266.

³⁵⁶ *Исто*, 1, 10, стр. 276.

³⁵⁷ Ὁ.π. 13, σελ. 278-280.

На крају овог дела, сумирајући Кавасилину есхатолошку димензију Евхаристије, можемо рећи да је такво њено схватање омогућило развијање можда и најважнијег дела Кавасилног евхаристијског богословља у његовом еклисиолошком аспекту.

4.2 «ЦРКВА СЕ ПРОЈАВЉУЈЕ У ТАЈНАМА» ЕКЛИСИОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА КАВАСИЛИНЕ ЕВХАРИСТИОЛОГИЈЕ

Хришћанство појављује у свету као Црква³⁵⁸, будући да је и свет створен да кроз Цркву³⁵⁹ живи вечно.

³⁵⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 1049. Упор. схолије Епископа Атанасија Јевтића на *Свето Писмо Старог Завета, Књига Постања* (сепаратно издање) – упоредни превод са јеврејског и грчког, са предговором почившег Патријарха Павла, Београд 2004, стр. 6;

О томе како је Црква слика света, човека, душе погл. Μαξίμου Ὁμολογιτοῦ, *Μυσταγωγία*, κεφ. 2-5, Ἐπί τὰς πηγὰς, приредио П. Нелас, са коментарима о. Димитрија Станилоаја, изд. Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήνα 1997³, 117-159. Упор. М. Ὁμολογιτοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, Ἀπορ. 60 (гл. 59-61, стуб. 602-625); (Српски превод: Еп. А. Јевтић, *Свети Максим. Избор дела и текстови са коментарима и схолијама*, Врњци 2012, *Μυσταγωγία*, 2-5, стр. 155-164; *Ὁδговори Ταλασιју*, 59-61, стр. 199-236).

Исконска самосвест Цркве, посведочена библијским Предањем и светоотачким тумачењем тајне Постања, сведочи нам да **"стварање света јесте прављење Цркве"**.³⁶⁰ Отуда стоји мисао савременог патролога да „нема Цркве без света, ни света без Цркве“.³⁶¹ Наиме, исти сведочи: „Бог је у свет већ заложиио унутра Цркву. Свет је Црква у потенцијалу, са богоданом слободом људи и анђела да могу да се развијају, али су они

Слично поређење прави Свети Герман Цариградски на почетку свога *Тумачења Литургије*: „Црква је земаљско Небо, у којем Наднебесни Бог обитава и ходи, изображавајући Распеће и Погреб и Васкрсење Христово“ (PG 98, 384-385A).

³⁵⁹ Изузетна је мисао почившег проф. Панајотиса Неласа да **„Православље није прошлост, ни једна објективна стварност система и значења или било која историјска епоха, него је Православље мењање света у Цркву, сада и у векове векова“**. – Ове речи, употребљене од стране приређивача у *Предговору* тематског броја најпознатијег савременог грчког богословског часописа *Σύναξη* (бр. 6/1983. год., стр. 3), који је П. Нелас основао и дуго уређивао, а објављеног о спомену двадесете годишњице од његовог упокојења, заиста је могао изговорити само неко ко се целог свог живота учио и надањивао Кавасилином евхаристијском еклисиологијом и, уопште, његовим богословљем.

Иначе, с обзиром на то да се поменути, почивши проф. П. Нелас, можда и највише у Православном свету, бавио богословљем Николе Кавасиле, овај број *Синаксис*-а изузетно је важан, јер нам пружа најпотпунију Неласову библиографију радова од којих се већина односи управо на Кавасилину мисао. У њему су објављени и други, такође значајни текстови о Н. Кавасили, те смо га у овом раду често, и сматрамо с правом, наводили и консултовали. Имајући у виду да је тај тематски број обухваћен међу зборницима радова наведеним у скраћеницама, напомињемо да смо га у тексту сретали скраћено као *Σύναξη* 6/1983.

³⁶⁰ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, већ нав. PG 44, 1049.

³⁶¹ Епископ Атанасије Јевтић, умировљени захумско-херцеговачки, *Предавања О ЛИТУРГИЈИ* (јеромонах, у време кад су одржавана, академске 1988/89. године), манастир Жича 2008, стр. 9.

стављени у тај покрет, у тај развој, и то је већ Црква у настајању”.³⁶² Блажене успомене о. Георгије Флоровски, васељенски прота и учитељ Цркве, изразио би то на свој начин рекавши: „**Бити хришћанин значи бити у заједници, у Цркви и црквен**”.³⁶³

Уколико бисмо, пак, покушали да дамо једну одредницу или дефиницију Цркве или да је нађемо у Библији и, следствено томе, надаље код Светих отаца, намучили бисмо се и опет је не бисмо пронашли, из простог разлога што је Црква једна стварност која се живи, и нарочито живи и доживљава у Тајни „Трпезе Господње“, у Светој Евхаристији.³⁶⁴ Дакле, колико год је ми тражили, сигурно није могуће пронаћи било какву дефиницију, или макар не неку сличну оним познатим, познијим средњовековним, схоластичким дефиницијама.³⁶⁵ „Ако ниједна тајна

³⁶² Исто, стр. 8.

³⁶³ Fr George Florovsky, *The Worshipping Church*, Preface of the Festal Minaion, London 1968, 21.

³⁶⁴ Ово је нарочито видљиво у описима живота ранохришћанских заједница, као што су Јерусалимска и друге древне Цркве, или у списима тзв. Апостолских отаца и непосредно после апостолског доба, од којих су нарочито изражајне *Посланице Светог Игњатија Богоносца* (срп. прев. Еп. А. Ј., објављено заједно са *Беседом о Правој вери* Светог Саве, Београд, Видовдан 1991, 7-32), *Учење дванаесторице Апостола*, *Климентове Посланице* и друге (српски превод код Епископа Атанасија, умировљеног херцеговачког, *Дела Апостолских ученика*, Врњци-Требиње-Манастир Хиландар, 2002).

³⁶⁵ Протпр. Георгије Флоровски, *Црква: њена природа и задатак, у Саборност – Католичност Цркве*, Зборник чланака православних теолога, изд. Православног богословског факултета СП Цркве, приредио јеромонах Атанасије Јевтић, Београд 1986, стр. 162-177.

Иначе, познато је да овај заокрет савременог православног богословља на Истоку, од схоластичке ка евхаристијској теологији, у великој мери дугујемо управо почившем о. Г. Флоровском, још од времена његовог излагања на *Првом скупу Теолошких факултета*, у Атини 1936, када је осудио западно ропство православне теологије (у његовом познатом

Божанског Откривења не може бити потпуно схваћена умом људским, далеко је више несхватљива и неизрецива тајна **Тела** Христовог у Цркви и Евхаристији. Међутим, једно је сигурно: да, као што је Господ један, и једно Тело Његово (Еф. 4, 4-5; 1Кор. 10, 16-17), и не може се поделити и раздвојити, тако су у Христу Црква и Света Евхаристија мистички, али реално, сједињене у једном Телу Његовом, и не могу се схватати ни објашњавати раздвојено.

Природа саме Цркве је евхаристијска, и евхаристична, и Евхаристија је тајна саме Цркве(...),³⁶⁶ а „скромни“ подаци о Светој Евхаристији у Новом Завету једноставно су такви зато што је природно да Црква не дефинише, и не расправља, о ономе што је сама **срж** њеног бића и живота. Другим речима, то показује да су Света Тајна Евхаристије и тајна саме Цркве најтешње повезани, и зато низ векова не постоји ни код Светих отаца дефиниција ни Евхаристије ни Цркве“.³⁶⁷

Заиста, како примећује и један од савремених еклисиолога, та пракса дефинисања Цркве, која је на Западу била већ одавно уведена, на Истоку се појављује тек од 14. века, и ми је, заправо, први пут и срећемо код Николе Кавасиле,³⁶⁸ али, као што ћемо видети, постављену на сасвим

тексту *Западни утицаји у руској теологији*, првобитно објављеном на немачком *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, Kyrios II, No 1, Berlin 1937, 1-22), али и бројним његовим настављачима који су, између осталог, имали за темељ не само богословље Светих кападокијаца и Максима, него и Светог Николе Кавасиле.

³⁶⁶ Епископ Атанасије Јевтић, умировљени захумско-херцеговачки, ХНП1, Увод, Требиње 2007, стр. 9.

³⁶⁷ *Исто*, стр. 12.

³⁶⁸ Упор. Ἰωάννης Ζ., μητρο. Περγάμου, *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, излагање на Трећем свејелинском литургијском симпозиону чланова Свештених митрополија, Θεσσαλονίκη 14-17. Ὀκτωβρίου 2001: «Τό μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας», Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ

другачијим основама и изражену на другачији начин него што је то случај у западној пракси, што је потпуно необично за то време, а што у потпуности подупиरे и оправдава потребу за постојањем једног оваквог рада, његов назив и израду.

Богословски Исток је одувек, па и у 14. веку, настојао да очува доживљај Цркве као Тела живог Христа, које се попут крвотока обнавља у непрестаном светотајинском струјању живоносних сокова, као у Чокоту Истинитом (Јн. 15, 1) и Живом. Већ од самих својих почетака Црква се подразумева као посебна Заједница, као посебан амбијент, као природна атмосфера и начин постојања првих хришћана, живот постављен на другачијим основама, што можда најбоље изражава библијска антиномија „у свету, али не од света“ (Јн. 17, 11-16). „Ова опипљива и конкретна реалност од почетка је у свести Цркве поистовећивана са евхаристијским Сабрањем“.³⁶⁹

Другим речима, да би неко ушао у тајну Цркве, морао би прво да умре његов стари човек,³⁷⁰ да и сâм умре за свој стари начин живота, да га се одрекне или, библијски речено, *да се сараспне Христу* (Рим. 6, 3-6), *да узме крст Његов и да му следује* (Мт. 16, 24). Духовни и црквени живот,

ПΛΣ, изд. Αποστολικής Διακονίας τής Ἐκκλησίας τής Ἑλλάδος, Αθήναι 2004, стр. 31. Наш превод у зборнику ЛБ1, Београд 2013, стр. 19.

³⁶⁹ Исто, стр. 28 (срп. пр. ЛБ1, стр. 17).

³⁷⁰ *Молитва освећења воде* на Светој Тајни Крштења, у којој се молимо „да (крштавани) одбаци старог човека и обуче се у новог, који се обнавља по лику Онога који га је саздао“, Молитвослов („Требник“) Српске Православне Цркве, превео Архим. Јустин Поповић, изд. Епархије рашко-призренске, Призрен 1994, стр. 27. Исто то нам казује и *Велика* или *Мирна јектенија* на Крштењу, у којој се молимо да крштавани постане „саучесник и заједничар смрти и Васкрсења Христа Бога нашег“ (Исто, стр. 24), као и познате светоотачке крштењске *Катихезе*: Светог Кирила Јерусалимског, Светог Јована Златоуста, као и други, старији и млађи, текстови сличне садржине.

према николи Кавасили, за Хришћане је истозначан са богослужбеним, литургијским, евхаристијским и светотајинским животом. Тајна Новог Живота и Тајна Царства открива се само кроз нову Тајну Христа, који „**све Новим чини**“ (Откр. 21, 5).

Један од оних који су свакако знали, који су нас научили, предали нам Тајну и Залог црквеног, светотајинског живљења и показали нам тај предањски пут Живота у Христу, био је Свети Никола Кавасила.³⁷¹ Смерни аристократа и „монах“ у свету, можда много пута неправедно у сенци другог великог савременика,³⁷² богослова и оца 14. века - Светог Григорија Паламе, Никола Кавасила, кроз своја дела сасвим неприметно, најпре у оквирима екуменског дијалога, а потом с убрзаним богословским развијањем еклисиологије, литургијског и евхаристијског богословља последњих деценија у Православном свету, али и на западним просторима, све више и више излази на површину и долази у средиште богословских дискусија с његовом познатом констатацијом да се **Црква означава (тј. пројављује) у Тајнама** (PG 150, гл. 38, 452С).

Нажалост, уколико се ова најдубља богословска аксиома не постави и не протумачи у свом свецелом литургијско - богословском,

³⁷¹ Већ сâм назив Кавасилиних дела (нпр. *Живот у Христу* - по узору на Павлове речи: „*А живим – не више ја, него живи у мени Христос*“, Гал. 2, 20), који није писао уџбенике догматике, моралног богословља или литургије, имплицира и посведочава све напред речено о његовом изворном, предањском доживљају Цркве и Светих Тајни, тј. Евхаристије као Светајне Цркве.

³⁷² Παναγιώτης Χρήστου, ΕΠΕ 22, *Εἰσαγωγικά*, Θεσσαλονίκη 1979, 7, карактеристично ће приметити: „Умереност и благост Кавасилиног књижевног израза вероватно су допринели да у своје доба остане у сенци енергичнијих богослова. Али управо те особине ће му касније донети такав углед да је сматран једним од најстабилнијих изданака Православног богословља и једним од најправославнијих светотајинских богослова Цркве“.

мистириолошком и сотириолошком или, још конкретније, у евхаристијском смислу и контексту, постоји реална опасност да она постане испразна крилатица, попут злоупотребе, једностраног и ван контекста, тумачења Павлове *Химне љубави* (1Кор. 13, 1-13), или његовог израза *домаћа Црква* (Рим. 16, 4).³⁷³

Да је Свети Никола Кавасила под тим речима подразумевао оно што у Светим Тајнама³⁷⁴ велика већина нас, данас, види и схвата, у том

³⁷³ *Химна љубави*, Светог Апостола Павла ван природног контекста и њеног наставка у *Првој посланици Коринћанима*, обично се тумачи као делатна љубав или површан сентимент невезан за Свету Евхаристију, а израз *домаћа Црква из Посланице Ефесцима* постао је синоним за брачну заједницу и срећну породицу, уместо евхаристијског окупљања на једном месту (ἐπὶ τὸ αὐτό) локалне и, уједно, Католичанске Цркве, тј. литургијских сабрања практикованих и по приватним домовима до појаве хришћанских храмова.

Више о томе, тј. о исправном тумачењу ових важних библијских и светотајинских места, види у докторској дисертацији Μητροπολίτου περιάμου Ἰωάννου Ζηζιούλα, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεΐᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* (изд. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1990², стр. 65-70; срп. изд. под истим називом: *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и Епископу у прва три века*, прев. С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 1997, стр. 61-64), где се може наћи и мноштво указивања на Свете оце, као и на савремене егзегете и одговарајућу литературу. Конкретније, у вези с овом темом, упућујемо такође на успешан докторски рад нашег теолога млађе генерације: Растко Јовић, *Οἶκος καὶ Εὐχαριστία στις Παύλιες ἐπιστολές, Θεολογική Σολή Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2012*, стр. 408, на адреси Националног дигиталног репозиторија Р. Грчке <http://thesis.ekt.gr/thesis/BookReader/id/27393#page/1/mode/2up> (преглед 22. март 2016).

³⁷⁴ Својом дисертацијом проф. Н. Милошевић, *Ἡ Θεΐα Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θεΐας λατρείας, ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, раније је показао узајамну везу Свете Евхаристије и Светих тајни, а у свом даљем раду, на пољу богословских и, конкретно, литургијских наука, сагледава реалне и практичне проблеме и препреке за њихово поновно повезивање због нецрквености великог броја оних који се декларишу као верници, али су у суштини само

случају би вероватно и он сâм данас, ћутљиво и послушно, узимао учешћа у некој врсти полуприватних „*обрета*“, ³⁷⁵ са не малим обрисима магијског

формални учесници у Тајни Цркве. Види још: Н. Милошевић, *О начину савршавања Светих Тајни*, Богословље, год. 67, св. 1, Београд 2008, стр. 32 и даље, као и под насловом *Однос Светих Тајни и Божанствене Евхаристије као Светајне Цркве*, у књизи *У Духу и Истини*, изд. Института за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2011, 32-42.

Исто ово примећује и митрополит пергамски Јован, у контексту међусобног признавања Светих Тајни са другим хришћанима, питајући се: „Каквог смисла може имати неко крштење које не води Светом причешћу, чак и ако га признамо? Исто је и са исповешћу итд.“ – Погл. *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, Г' ПРАКТИКА ПΛΣ, Αθήναι 2004, стр. 42 (српско изд., наш превод у ЛБ1 Београд 2013, стр. 30).

³⁷⁵ Реч „*обрет*“ овде треба схватити условно или под наводницима, управо онако како је она и написана, као и са извесном дозом болне ироније, будући да смо, на нашим црквеним просторима, све чешће сведоци најприземнијег мешања појмова, где се Свете Тајне називају обредима, при чему мислимо на конкретне случајеве црквено-терминолошке конфузије, пројављене чак и код појединих епископа.

Показатељ тога и можда један од најдрастичнијих примера је, рецимо, представка САСиноду СП Цркве за САСабор 2007. године, коју је доставио тадашњи Епископ СПЦ за Канаду Георгије (Ђокић), која носи наслов *Традиционално и савремено богослужење* (Манастир Милтон, Цвети, 18. април 2007). Текст је објављен најпре у електронској форми и доступан је на многим интернет презентацијама: www.pravoslavje.net, www.svetosavlje.org и сличним [<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/Bogosluzenje-ep-Georgije.htm> (преглед, 12. јун 2013)], а касније и у штампаном издању једног од званичних гласила Српске Православне Цркве (*Православље*, новине Српске Патријаршије, Васкршњи број 2007). У том погледу, индикативно је поглавље насловљено: *О обредима на Литургији*, где се Свете Тајне Крштења и Брака, називају обредима којима „*нема мјеста... на светој Литургији*“, будући да су „*приватна ствар фамилије, а не општа литургијска обавеза цијеле Цркве*“, јер, наставља исти: „*Онима којих се не тиче, ремети заједничку молитву, нарушава ред и поредак Свете Литургије, уноси немир и пометњу*“?!? (тамо, стр. 13). Ово, свакако, не бисмо ни помињали, нити би имало икаквог значаја, да није реч о бившем члану званичне Саборске

и паганског у понашању верника, или назови верника,³⁷⁶ као и у индолентности њихових свештеника који, с ретким изузецима, не истичу никакву суштинску и животну везу Светих Тајни са Евхаристијом, другим речима - народа Божјег са самим Богом, чије се реално присуство, малтене, свело на пуку симболику. Да ли је заиста тако?

Шта је, заправо, желео овај светитељ да нам каже? Намеће се цео низ питања која чекају одговор: коју и какву Цркву, које и какве Тајне он подразумева, и какав је значај тога у једном времену које „*уздише и тугује*“ и „*жарким ишчекивањем очекује да се јаве Синови Божји*“ (Рим. 8, 18-22), у времену које, готово на ивици ножа, толико острашћено и супротстављено говори, с једне стране, о литургијском препороду, а с друге, о верности предању, које је, међутим, често оличено у пуком наносу нововековног традиционализма или тек нешто више од век-два старој западној пракси, увеженој преко делимично поунијаћеног Истока.³⁷⁷

Комисије Српске Православне Цркве за литургијску обнову, установљене на редовном заседању Светог Архијерејског Сабора 2006. године.

³⁷⁶ То да допуштамо претварање вере у фолклор, као и да уопште не реагујемо на такве појаве, постало је јасно и нецрквеним публицистима, који се чуде да и сама Црква постаје део те „профане и фолклорне димензије која, по свом карактеру, представља негацију саме духовности“. – Упор. Иван Ергић, *Спортска победничка какофонија*, Политика, бр. 36513, Београд, 7. 7. 2015, стр. 22-23.

³⁷⁷ Поред већ поменутих ставова о. Георгија Флоровског о западном ропству источне теологије, сабраних у његовој књизи Путеви руског богословља, на ову тему треба напоменути и неколико текстова, сабраних као додатак новијем зборнику, Епископа Атанасија Ј., *Христос Нова Пасха, Божанствена Литургија, свештенослужење, причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, књ.4, Београд-Требинје 2009, и то: *Латинска застрањења о Светој Евхаристији и другим Светим Тајнама, и утицаји истих на неке Православне*, Београд-Требинје 2009, стр. 331-344.

Поменимо ту и став познатог руског Архиеп. Василија Кривошеина, *Неке богослужбене особености код Грка и Руса и њихов значај* (реферат прочитан 2. јула 1975.

Када говоримо о еклисиолошким димензијама Кавасилиног богословља из аспекта његове Евхаристијске мисли, тумачећи макар само најпознатије делове његовог опуса, постаје јасно да ништа друго није написао осим ове изузетне мисли: «*Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς Μυστηρίοις*»...(**Црква се пројављује у Тајнама**), могли бисмо, без претеривања, рећи да би то било сасвим довољно да Свети Никола Кавасила заузме посебно место у Предању Цркве, које му по свему и припада.

Истражујући све до сада детаљно изнесено, постаје јасно да наш писац на већини места у своме опусу употребљава израз Тајне у светопредањском значењу, углавном у множини, као што се овај израз литургијски користи за Светиње, како би означио Тајну над тајнама – Свету Евхаристију или да би је поистоветио са Телом Христовим, са самом Црквом. У том правцу иде сва Кавасилина мисао, и то најбитнији део његовог писања. Дакле, то поистовећење Тајни са Светињама, са Телом Христовом, са Црквом, није просто један симболички чин којима обилују Кавасилина дела или просто ствар неке његове ерминевтичке методике, него је то, бар за средњи век и време у коме је живео, суштински иновативан акт, од онтолошког значаја за човека, који истовремено указује на начин тог сједињења или подударности Евхаристије и Цркве:

„Свете Тајне (=Евхаристије) изображавају Цркву, али не као симболи; оне су за Цркву оно што су удови за срце, или што је корен биљке за њене гране, или што су винове лозе за чокот, као што је то Господ рекао. Јер, овде није у питању само заједничко

године на Литургијском конгресу, на Православном богословском институту Светог Сергија у Паризу и штампан у часопису *Вестник - Messager de l'Exarchate du Patriarche Russe en Europe Occidentale* No 89-90/23, Janvier-Juin 1975). Српски превод С. Јелесијевић, у ХНП4, стр. 358-380 и др.

име или сличност својстава, него истинска истоветност. Јер, Тело и Крв представљају Свете Тајне; међутим, за Цркву су они истинско јело и пиће. Кад се Црква њима причешћује, не претвара их у човечанско тело, као што то бива са другом храном, него се и сама претвара у њих, јер оно што је узвишеније, то надјачава... Тако је и са Црквом Христовом: кад би неко могао да је види онако како је сједињена са Христом и како се причешћује Телом Његовим, он ништа друго не би видео до само Тело Господње“.³⁷⁸

Овакав реализам Кавасилине богословске анатомије, који изражава подударане између Цркве и Евхаристије, не по сличности, него по идентитету (Ὁὐ γὰρ ... ἀναλογίας ὁμοιότης, ἀλλὰ πράγματος ταυτότης...), с правом му осигурава епитет истинског евхаристијског еклисиолога, и то у изворном смислу и значењу, а не просто речником данашњег академског богословља. Штавише, за време у коме живи, време у којем је еклисиолошка свест већ увелико прожета схоластиком, а светотајинска замењена сакраментализмом, у којој је Евхаристија само једна од седам тајни, могли бисмо рећи не само да Свети Никола одолева западним схоластичким утицајима, него не пада ни у другу крајност, да претерује и да пада у евхаристијски монизам,³⁷⁹ него је „провокативно евхаристијски богослов“.³⁸⁰ Оваква Кавасилина еклисиологија, проистекла из његовог

³⁷⁸ ΕΘΛ 39,1-2, ΕΠΕ 22, стр. 190-192.

³⁷⁹ Ι. Ζηζιούλας, *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ („Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας“), Ἀθήναι 2004, стр. 31-32, врло често наводи управо овакве Кавасилине ставове изражавајући мишљење да би због њих вероватно и он данас дошао под удар разних фанатизованих црквених „традиционалиста“.

³⁸⁰ Ι. Ζηζιούλα, μητρ. Περγάμου, *Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία στὴν Ὁρθόδοξη Παράδοση*, Θεολογία 4/2009, стр. 13. Εἰσῆγησις στὸ Συμπόσιον τῆς Διεθνoῦς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Ἐπιστημῶν μὲ θέμα „Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία“ (излагање на симпосиону Међународне академије за проучавање религија на тему „Евхаристијска еклисиологија“, одржано августа 2008. у Солуну), енгл. текст предавања под називом

Евхаристијског богословља, са упориштем у његовој христологији, из основа мења поглед и став нововековног богословља о Цркви, који је и на Истоку дошао под утицај Запада, где је установа папства у великој мери деформисала изворну еклисиологију са пирамидалним устројством власти, тзв. хипертрофијом институције првога, али још више са Реформације од почетка 16. века, која укида овај изворни светотајински приступ Цркви као Телу Христовом.

И ако бисмо прихватили да Никола Кавасила није по преимућству био евхаристијски теолог, како неки сматрају, или да није био систематичан, што му, уосталом, и није био циљ, ипак при том нико не може пренебрећи да је у једном веома бурном веку унео веома важну равнотежу у богословљу и духовном животу онога времена. И док је Свети Григорије Палама развио сав богословски реализам православног мистицизма и нашег богоопштења у нествореним Божанским енергијама, Свети Никола Кавасила пројављује светотајинску страну Цркве, односно утемељујући Свете тајне еклисиолошки, приказује Евхаристију као Светајну Цркве.

„Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition“, у зборнику радова *L'ecclsiologie eucharistique*“, прир. Jean-Marie Van Cangh, изд. Academie Internationale des Sciences Religieuse-Cerf, Bruxelles 2009, 187-202.

4.3 ЕВХАРИСТИЈСКО ВОЗГЛАВЉЕЊЕ СВЕТИХ ТАЈНИ

Сигурно је да значење Тајни³⁸¹ има своју дугу историју. Исто тако, можемо се запитати и у којој мери данашњи изглед Светих Тајни верно одсликава њихов првобитни изглед? Будући да Црква постоји као нешто потпуно ново у свету осигуравајући онтолошки однос света и човека са Богом управо кроз свете Тајне, постоји оправдана брига и за њихово правилно тумачење и савршавања, како данас, тако и у свим временима. Црква је одувек истицала јединство закона вере и закона служења, а из

³⁸¹ Општа библиографија: Πέτρος Βασιλειάδης, *Η θεολογική κατανόηση τῶν μυστηρίων στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο*, στο βιβλίο τοῦ ἰδίου *Lex Orandi...*, стр. 55-74; Атанасије Јевтић, јеромонах, *Апостолско-светоотачко учење о Светим Тајнама*, Теолошки погледи, часопис Српске Патријаршије, Београд, бр.1-3/1981, као и у Зборнику истога: *Духовност Православља*, Београд 1990, 64-86; Νίκος Α. Ματσούκας, *Η διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, *Θεσσαλονίκη* 1984. стр. 116-132 (=Учење о Светим Тајнама по Светом Николи Кавасили, наш превод у зборнику *Литургијско богословље – савремени огледи*, Београд 2013, стр. 167-187; А. Јевтић, *The Holy Sacrament of Baptism – Entrance into and Living in the Church*, ἀγγλικό-σερβικό κείμενο στὸ: *Ημερολόγιο τῆς Σερβικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἀμερικῆς γιὰ τὸ ἔτος 1988*, *Трагање за Христом*, Београд 1989, 40-45. Грчки текст у Φῶς Ἰλαρόν, Αθήνα 1991, 81-91; *Литургијски живот – срж парохијског живота*, Теолошки погледи, Београд, 3/1980, 19-32; *Бог отаца наших*, изд. Манастира Хиландара т. 32, Солун 2000, 324-340. Што се тиче односа Евхаристије и Светих тајни упор. докторску тезу проф. Ненада Милошевића, *Η Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας λατρείας, ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, изд. Π. Πουρναρῶ, Θεσσαλονίκη 2001.

Кавасилиног приступа овој теми видели смо у контексту Свете Евхаристије колико потенцира значај тумачења смисла и садржине Тајни, као и њихове суштинске повезаности са начином њиховог савршавања и који ниуком случају не сматра празном обредном формом.

Будући да је богословље Николе Кавасиле у првом реду било дијалог са савременим проблемима тадашњег света, утолико разматрање овог питања представља и за нас данас изазов, подстицај и полазницу поновног откривања и преиспитивања нашег светотајинског богословља које има за срж управо Свету Евхаристију. Црква никад није порицала њену везу с прошлошћу, било да се радило о ширењу на просторима јелинског света, који је делимично апсорбовала, али који је и њу обогатио не утичући суштински на њен идентитет, било да је реч о јудејском наслеђу, које је такође неоспорно уграђено у Цркву,³⁸² у садржину њених светотајинских молитви, нити је то било могуће, јер је и сама Црква историјски укорееена. Ипак та два дијаметрално различита света, јелински и јудејски, иако апсорбовани и крштени, дали су и неке своје особености изгледу данашњих светотајинских свештенорадњи.

Познато је да је израз тајне, првенствено такав у множини, постојао још у прехришћанском, посебно јелинском, свету, и не само у њему, и не само и просто као израз и значење, него и у пракси, где се «(...)у класичном древном свету односи на обреде и мистичка учења религиозног али и политичког садржаја, праћеног многим чудним радњама и обичајима».³⁸³

³⁸² Став Цркве је више него јасан, по речима самога Господа који каже: «Нисам дошао да укинем закон, него да испуним сваку јоту»(сп. Мт. 5, 18)... А овај став постаје још израженији када су у питању Свете Тајне у којима и сам узима учешћа (Крштење, Евхаристија, присуство на Свадби у Кани...).

³⁸³ Πέτρον Βασιλείαδη, *Χριστιανικό μυστήριο και μυστηριακές λατρίες, ΣΤ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ*, стр. 128.

Због тога постоји потреба расветљавања израза тајна пошто «би неко могао рећи да Црква не пружа суштински ништа различито од онога што су пружале различите јелинистичке религије с њиховим митовима и мистеријама. Једно митско лице просто замењује једно друго – овај пут историјско у својој основи, али заоденуто у идеју «предпостојања», «силаска» и «узласка», дакле, идеју која није била непозната јелинистичким религијама. У прошлости је изречена и својевремено донкле била прихваћена идеја да су јелинистичке мистерије утицале на древну Цркву. Савремена истраживања ову теорија данас у потпуности одбацују».³⁸⁴ И поред тога, у пракси никада није у потпуности ишчезло настојање паганистичких кругова за оживљавањем старих служења, па тиме и тумачења тајни која су у јелинском свету повезивана са древним елевсинијским³⁸⁵ и другим (дионисијским, орфичким итд.) мистеријама,³⁸⁶

³⁸⁴ Βλ. Ιωάννου Ζηζιούλα, Μητροπολίτου Περγάμου, *Ελληνισμός και χριστιανισμός, ή συνάντηση των δύο κόσμων* (Ανατύπωση από την *Ιστορία έλληνικού έθνους*), изд. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2003, 197; посебно је важно треће поглавље: *Ο χριστιανισμός στον ειδωλολατρικό Έλληνισμό*, стр. 70, и *Свете Тајне*, стр. 116-121. и даље.

³⁸⁵ «Алкивиадис је скинут с брода, којим је ишао на Сицилију да му суде под оптужбом да је учинио прекршај ругања светињи Елевсинијских мистерија (тајни)». – У: Ευαγγέλου Δ. Θεοδώρου, *Θεός, κόσμος και άνθρωπος στην ελληνική φιλοσοφία και τον χριστιανισμό*, ΣΤ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Π.Λ.Σ., Τήνος 20-23. септембра 2004: «Χριστιανική Λατρεία και ειδωλολατρία», изд. Ιερά Σύνοδος της Έκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2005, 42.

³⁸⁶ В. Више у тому: ΣΤ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Π.Λ.Σ. (Радови Шестог свегрчког литургичког симпозиона, Τήνος 20-23. септембра 2004: «Χριστιανική Λατρεία και ειδωλολατρία», изд. Ιερά Σύνοδος της Έκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2005, 604), и посебно у тексту проф. Петра Василиадиса, *Χριστιανικό μυστήριο και μυστηριακές λατρίες*, стр. 121-142, где (позивајући се на тумачење Аристофана, 456) даје и одговарајућа филолошке значења, наглашавајући да је «(...)израз "тајна" један чисто религиозни *terminus technicus*, који етимолошки потиче од грчког глагола "μύειν" (затварати очи и уста), а не од глагола "μυεῖν" (=посветити)», стр. 128.

а код нас са пантеистичким, идолопоклоничким и другим словенским култовима и божанствима и служењима, чиме се истовремено подгревају и одавно превазиђене теорије религиозно-историјске школе о паганистичком утицају на хришћанство и историјском доприносу његовом формирању и обликовању.

„Хришћанство је од своје прве појаве у историји користило «тајне», значи радње које симболизују нешто другачије од природних и временских елемената који их сачињавају и дају онима који учествују у њима могућност одређеног спасоносног искуства“.³⁸⁷ Прихватајући, дакле, постојање одређених заједничких тачки између Тајни првобитног хришћанства и јелинистичких мистерија, можемо такође приметити и многе суштинске разлике, као што у једном од радова наводи Митрополит пергамски, поредећи их и оцењујући да «како хришћанске, тако и јелинистичке тајне (мистерије) почињу од једне антиномије – или често супротстављености – између једног света «вишег» и другог «нижег»... У јелинистичким мистеријама ова супротстављеност обично поприма облик са следећим изгледом: дух – материја, вечност – време итд. Узајамна веза или општење између ових двају светова пружа се у тајни било једним «символом», било неким «обредом» који «ослобађа» од супротстављености дух - материја, или «митом» који пружа одговарајуће избављење од схеме време – вечност“...³⁸⁸

У Старом Завету значење тајни се поистовећује са јављањима Божјим (Θεοφάνειες). Из тог разлога учење о Светим Тајнама у православном Предању, као и у богослужбеној обредној форми,

³⁸⁷ Π. Βασιλειάδης, *Χριστιανικό μυστήριο και μυστηριακές λατρίες, ΣΤ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Π.Λ.Σ. Αθήναι 2005*, стр. 128.

³⁸⁸ *Љ.п., σελ. 117-121.*

нераскидиво је повезано са учењем о стварању.³⁸⁹ Ту су и корени каснијег познатог светоотачког разликовања створено-нестворено, тварно-нетварно, које ће дати немерив и одлучујући допринос у схватању значења Светих Тајни.³⁹⁰

Творевина, тварни свет, не само да се употребљава у вршењу светих тајни, него се преко ње освећује и сама природа и која дели «судбину» човека.³⁹¹ Свете Тајне и уопште оно што називамо литургијским начином живота, задобија један посебан значај за савременог човека, поробљеног и затвореног у безизлазу зачараног круга потрошачког начина живота, који је кроз то у наш живот унео потпуно другачији однос према целокупној природи и природном окружењу³⁹², потпуно стран до тада хришћанском етосу.

У Новом Завету, када се испунила пуноћа времена, доласком Христовим испунила се највећа преднајављивана Тајна. Учесће у његовом

³⁸⁹ Погл. Више у: Νίκου Μαρτσούκα, *Τά Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἢ λόγος περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς τοῦ κόσμου*, ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ, Ἀθήναι 1968, т. 2, стр. 231-241.

³⁹⁰ Исто, 231, и даље.

³⁹¹ Погл. Γεωργίου Δ. Μεταλινού, *Η θεολογική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας*, изд. «Ἀρμός», Ἀθήνα 1996², посебно пето поглавље: Μυστήρια καὶ ἐκκλησιαστικότητα, стр. 243-291.

У вези с овом темом погл. такође познате студије и расправе Митрополита пергамског: *Η κτίση ὡς Εὐχαριστία, θεολογική προσέγγιση στό πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας*, изд. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1992, 123; *Η εὐχαριστιακή θεώρησις τοῦ κόσμου καί ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος*, Χριστιανικὸν Συμπόσιον Α', Ἀθήνα 1967, 183-190.

³⁹² На ову тему постоји богата литература. Сравни, на пример, Зборник радова Еп. нишког Јована Пурића, *Еколошке теме*, Ниш 2013, на стр. 13-14, шири списак литературе на ову тему. Посебно треба нагласити *Документа научног Симпосиона са Патмоса* о 1900-тој годишњици од писања *Откривења*, познатог библијског списа Светог Апостола Јована Богослова: Ἄνθρωπος καὶ τὸ περιβάλλον του, Πάτμος 1995.

животу, по Н. Кавасили, представља смисао нашег свеукупног духовног живота, а остварује се испуњењем светотајинског живота који настаје као плод богочовечанске сарадње, значи Божанског промишљања о спасењу света, Божанске икономије и богодане људске слободе, човекове слободне жеље да буде сарадник тог Божјег промишљања и да следује Богу.

Интересантно је да Кавасила уз Христа као кључну личност у разумевању Светих Тајни и Божанске икономије придодаје и истиче Пресвету Богородицу, као Нову Еву, символ богочовечанске синергије и слободног и вољног учешћа у Тајни спасења. Она је пружањем људске природе Господу у тајни оваплоћења постала кивот спасења, символ Цркве, али и символ слободе, вере и љубави, без којих не бива ни једне Свете Тајне, и потпуне преданости вољи Божјој, коју Она пројављује смерним речима: „*Нека ми буде по речи Твојој*“ (Лк. 1, 38).

Познато је да слобода, уз веру, љубав и божанску Благодат представља основну претпоставку сваке Свете Тајне. Отуда и такав Кавасилин приступ овом животном питању порађа и неке од најдивнијих догматских беседа ове врсте у светоотачком Предању посвећених Пресветој Богородици.³⁹³ Упоредо с познатим христолошким значајем Богородице, чије је поштовање догматски формулисано и потврђено на Трећем васељенском сабору, Кавасила у овим беседама истиче и светотајински допринос и значај Богородице кроз призму божанског Домостроја спасења и истицање антрополошке важности Пресвете Дјеве, као символа Цркве, наспрам огољене слике осиромашеног и обезнађеног хуманистичког човека. У томе се налази и аутентични допринос Кавасиле, који је после много векова, можда први пут од петог века, успео да и век у коме је живео

³⁹³ Νικολάου Καβάσιλα, *Η Θεομήτωρ* (κείμενο, μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια τοῦ Παναγιώτη Νέλλα) ἐκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήναι 1989³.

некако посвети Богородици, бацајући ново светло на учење о Светим Тајнама, дајући им нову богословску димензију са Богородицом као „средишњом Божанског домостроја спасења, значи са активном улогом у тајни Оваплоћења, као и њеним вековним пребивањем у центру тајне Цркве“.³⁹⁴

Евхаристија се у свести Цркве, нарочито у првим вековима, није сматрала једном од Светих тајни. Та новина улази у Цркву са схоластичким богословљем на Западу и преноси се постепено на Исток, где се први пут уочава у 13. веку на примеру набрајања Светих тајни. Конкретно, такав затворени круг броја седам Светих тајни у исповедању вере презентује на униинистичком сабору у Лиону 1274. г. византијски цар Михаило VIII, и с обзиром на то да тај догађај претходи само двадесетак година Кавасилином рођењу, као и с обзиром на чињеницу да је у раној младости и сам службовао у близини цара, ти ставови су му вероватно били познати.

У разматрању светотајинског богословља Кавасиле Н. Мацукас,³⁹⁵ као и Ј. Зизијулас,³⁹⁶ помиње чињеницу да се поједине тајне и тамо где је прихватан тај број не подударaju, као и да им је у појединим случајевима придавано потпуно православно и еклисиолошко образложење, мислећи

³⁹⁴ Π. Νέλλα, *Εισαγωγή στις Θεμτικές ομιλίες του Ν. Καβάσιλα, Η Θεομήτορ*, Αθήναι 1989, σελ. 29.

³⁹⁵ Νίκος Ματσούκας, *Η διδασκαλία του Νικολάου Καβάσιλα για τα μυστήρια της Εκκλησίας*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, *Θεσσαλονίκη 1984*. стр. 116-132, (*Учење о Светим Тајнама по Светом Николи Кавасили*), наш превод у ЛБ1, Београд 2013, 167-187.

³⁹⁶ Γ. Ζηζιούλας, *Άγιον Βάπτισμα και Θεία Λειτουργία*, излагање на Првом свејелинском литургијском симпозиону у Волосу, објављено у зборнику *Τό Άγιο Βάπτισμα, Η ένταξη μας στην Εκκλησία του Χριστού*, Λογική λατρεία 13, Αθήναι 2002, стр. 9-27; срп. превод у ЛБ1, Београд 2013, 189-210.

при том на Светог Симеона Архиепископа Солунског и његово дело о седам Светих Тајни.³⁹⁷

Разматрајући Кавасилине ставове у погледу Светих Тајни, чак и онда када он их излаже засебно, постаје нам сасвим јасно да оне стоје у органској, нераскидивој вези са Светом Евхаристијом. То се нарочито односи на Свето крштење и миропомazaње. Ове три Тајне³⁹⁸ имају посебно место и значење у Кавасилином виђењу духовног живота, који је по њему исто што и живот у Христу а ова троједина тајна Крштење-Миропомazaње-Евхаристија управо то изражава.

„Наиме, ми само једно можемо допринети овоме животу у Христу – да се држимо дарова, да чувамо Благодат и да не обацујемо венац који нам је Бог исплео уз много зноја и муке. То је живот у Христу, који је, свакако, у Светим Тајнама садржан, али коме, како се чини и људски труд може допринети“.³⁹⁹

Они који нису крштени, по њему су потпуно невидљиви Богу, јер пребивају у тами и не могу као такви бити од Њега познати.⁴⁰⁰ Штавише, њихово стање он пореди са непостојањем.⁴⁰¹ Због тога „истински жвот у

³⁹⁷ Συμεώνου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, *Περί τῶν ἑπτὰ μυστηρίων*, PG 155.

³⁹⁸ Крштење, Миропомazaње, Евхаристија – Једна Триипостасна Тајна: Упор. На ову тему, баш на основу Светог Николе Кавасиле, изузетан магистарски рад на грчком: Θεόδωρος Συμεοῦ, *Τὸ τρισσὸν Μυστήριον τῆς μνήσεως στὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα καὶ τὴ λειτουργικὴ πράξη καὶ θεολογία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2012. Такође, погл. и Еп. Атанасије Јевтић, *Евхаристија у Источној Цркви, у Трагање за Христом*, Београд 1989, стр. 50.

³⁹⁹ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΧΖ*, беседа 1, 33-34, ЕПЕ 22, стр. 306 и 308, као и *Беседа 2, 1, О Светом Крштењу, Исто*, стр. 310.

⁴⁰⁰ *Исто, Беседа 2, 9*, стр. 316.

⁴⁰¹ *Исто, 1, 1*, стр. 264.

Христу започиње крштењем“.⁴⁰² Као што приликом почетног возгласа Свете Литургије истиче Тројичност Божју, исто понавља и у случају крштења, подробно објашњавајући различит допринос сваког од лица Свете Тројице у процесу стварања света и човека, Божанске икономије,⁴⁰³ стављајући на послетку посебан акценат на смрт и Васкрсење Господње у које се погружавамо.⁴⁰⁴ Наиме, познати почетни возглас свих Светих Тајни, и првенствено литургијски, евхаристијски: „*Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа*“..., поред есхатолошког смисла и повезивања историјског оквира Тајни са Царством, има вишеструки богословски, најпре еклисиошки, као и ерминевтички значај. Пре свега у њему имамо доказ првобитне повезаности Светих Тајни и Литургије,⁴⁰⁵ али и ову тројичну димензију Светих Тајни, без које су оне незамисливе као одвојене и засебне радње, мимо Светотројичног контекста, а ради нашег учешћа у животу Свете Тројице, по благодати.

Миропомазање на крштењу, даље, Н. Кавасила поистовећује са полагањем руку на новокрштаване из апостолских времена, што се још увек задржало у савременој пракси само приликом савршавања Свете тајне

⁴⁰² Исто, 2, 22, стр. 330.

⁴⁰³ Исто, 2, 18-21, стр 326-330.

⁴⁰⁴ Исто, 2, 21, стр 330.

⁴⁰⁵ Упор. Ненад Милошевић, *Η Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας λατρείας, ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001; Исти, *Η εὐχαριστιακή συγκρότηση τῶν μυστηρίων (Περίληψη εἰσηγήσεως εἰς τὴν Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν μετὰ γενικοῦ θέματος Εὐχαριστία, Ἐκκλησία, κόσμος, Βόλος 2008)*, првобитно објављено у електронској форми на адреси Академије за телоске студије митрополије Волоске (<http://www.acadimia.gr/content/view/202/35/lang,el/> - преглед 17. мај 2014.), а потом у Синодском часопису *Θεολογία*, τευχ. 4/2009, 123-136, а на српском језику под насловом *О начину савршавања Светих Тајни*, Богословље, год. 67, св. 1, Београд 2008, 32.

свештенства у Светој Литургији. „Јер тада су апостоли како каже Свето Писмо, полагали руке на оне који се посвећују у Тајну и тако им предавали Светога Духа, а сада Утешитељ долази на оне који се помазују Светим Миром“.⁴⁰⁶ Ако је крштење почетак Живота у Христу, онда помазивањем Светим Миром добијамо енергију и духовну снагу да останемо у близини Божјој, са богатством благодатних дарова, као што су љубав, вера, трпљење, језици и други дарови који украшавају свакога од нас у животу и помажу нам да се остваримо, али и да превазилазимо препреке које стоје пред нама и спречавају нас да се у потпуности сјединимо с Богом.

Три су основне препреке које нас одвајају од Бога и које кроз Свете Тајне превазилазимо уз Божије садејство: разлика природе, коју је Бог уклонио својим оваплоћењем, грех – својим распећем и коначно трећа, најтежа, последњи непријатељ, смрт – побеђена је Васкрсењем Христовим. Када кроз претходне Свете Тајне постанемо судеоници и учесници у Животу Христовом и његовим победама над природом и грехом, када нам је подарен опроштај грехова, и кад смо ушли у заједницу Светог Духа, онда

„приступамо Светој Трпези, а то је кончина и испуњење живота – када тамо доспемо, ништа нам више није потребно за оно благостање које смо тражили. Јер, одатле, заиста, нећемо примити само смрт и погребене Христово, и заједницу живота у Њему, него ћемо стећи самог Васкрслог Господа“... **Због тога Евхаристија долази последња од свих Светих Тајни, јер није могуће даље отићи нити било шта придодати.** Јасно је да она прва тајна, то јест Свето крштење, има потребу за посредником, то јест за миропомазањем, а да оно, опет, има потребу за овом последњом Тајном. **После Свете Евхаристије, међутим, немамо куда даље да идемо** – ту треба да се зауставимо и да покушамо да

⁴⁰⁶ Νικολάου Καβάσιλα, ΕΧΖ, ΕΠΕ 22, Беседа *О светом миру*, 3, 1, стр 390.

потражимо средства помоћу којих ћемо бити у стању да до краја очувамо Ризницу добара“.⁴⁰⁷

Овакав Кавасилин Христоцентрични приступ Светим Тајнама које врхуне у Евхаристије, које она возглављује и дарује им савршенство својом пуноћом, омогућава нам да се уверавамо колико је значајно евхаристијско богословље Светог Николе Кавасиле, које је, као што смо видели, у потпуности утемељено библијски и светоотачки, по примеру изразито евхаристијских Апостола и Светих отаца.

Дакле, схватање Тајни код Светог Николе Кавасиле може бити у том погледу од изузетне користи, најпре као темељ изграђивања духовни основа неке нове праксе и приступа пастирско-литургијске обнове, као што, с друге стране, може из данашње перспективе гледано, бити и изненађење и оптерећење за све који су навикли да под Светим Тајнама виде и подразумевају неке самосталне обреде, можда налик паганским, без јасне везе са Божанском стварношћу, у којима се само смењују имена и симболи као што је то случај код идолопоклоника.

Из свега реченог можемо закључити да је „Свети Никола Кавасила одагнао са Светотајинских чинова, са самог хришћанског живота, сваки магијски карактер и уједно се, као светоотачки богослов, снажно прилагодио (тадашњој) текућој проблематици свога узбурканог окружења, по чему је живи Православни богослов“.⁴⁰⁸

Све ово значи да нас својим евхаристијским богословљем Кавасила враћа изворном поимању Светих тајни, возглављених у Светајни

⁴⁰⁷ Исто, 4, 1-2, стр.

⁴⁰⁸ Νίκος Ματσούκας, *Η διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, *Θεσσαλονίκη 1984*. стр. 116-132; У истом тексту, у напомени бр. 5, Н. Мацукас назива Кавасилу „истинским евхаристијским богословом“.

Евхаристије „која је толико савршена и толико узвишенија од сваке друге Тајне, да доводи човека до самог врхунца свих добара, пошто се овде налази коначни циљ сваког људског подвига... **Стога једино савршавање Свете Тајне Евхаристије пружа свим осталим Светим Тајнама могућност њиховог савршавања**“.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΧΖ*, ΕΠΕ 22, Βеседа 4, 5-6, стр 416.

5. Богословска рекапитулација

5.1 Богословска синтеза Кавасилине Евхаристиологије

5.2 Литургијска обнова и богословски допринос Кавасилине Евхаристиологије у одгонетању савремених литургичких недоумица

5.3 Епилог: Зашто баш Кавасила

Солунска тројка литургиолога, међу којима Кавасила заузима посебно место (Филотеј Кокинос, Никола Кавасила и Симеон Солунски) - сложићемо се с почившим проф. Фундулисом - представља последњи одсјај изузетне литургијске мисли Византије,⁴¹⁰ чији епилог пишу непосредно пред сами пад Цариграда и почетак турског ропства, које је, показаће се касније, и у богословском смислу узело тежак данак.

У свом Евхаристијском богословљу Кавасила је библијски утемељен на Јовановом опитном символизму, по чему највише подсећа на Ареопагита. Оријентир му је основна Јованова мисао да *Бог постаде Тело* (Јн, 1, 14), као један од нас, *и јави се нама*, чиме не само да се разоткрива мисао Евхаристије и Светих Тајни уопште, него нам управо и омогућава учешће у њима. Сам Христос, *који приноси и који се приноси*⁴¹¹ *за живот света*. А Свети Кавасила је, опет, као мистик, учитељ Цркве и тумач Литургије, један од најпозванијих тајноводитеља у одгонетању овог чудесног односа и прожимања Литургије и Цркве, јер је давно речено да само онај ко зна шта је Литургија, разуме шта је Црква (Хомјаков).

Ипак, морамо признати да о Николи Кавасили још увек, и на Истоку, постоје подељена мишљења, па и код савремених теолога. Једни га сматрају декаденцијом евхаристиологије (Шмеман), а други неопходном светотајинском допуном Паламине сзерцатељне теологије и потпуно верним Предању Цркве из кога извире (Мајендорф, Флоровски).

Чињеница да је подједнако омиљен и оспораван, али рекли бисмо и рехабилитован и поново откривен како на Истоку, тако и на Западу, и не

⁴¹⁰ Φουντούλης Ι., Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 133-154.

⁴¹¹ Сравни: Σκαλτσής Π., Ὁ ἀγιάζων καὶ ἀγιαζόμενοι, γ: Ζ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Ν. Προκόπιον, Εὔβοια, 19-22 Σεπτεμβρίου 2005: „Τὸ Μυστήριον τῆς Ἱερωσύνης“, ἐκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήναι 2006, стр. 287-308.

случајно управо у време интензивног развоја учења о Цркви, кроз истовремену литургијску обнову, чини га у истраживачком погледу још занимљивијим, нарочито с обзиром на то да је до сада углавном истраживана само антрополошка страна његове мисли.

Пођимо редом. Индикативно је да у Источном Предању кроз векове чак није ни постојала нека дефиниција Цркве. У том погледу наш византијски писац представља изузетак, али позитиван. Дакле, иако је сав његов књижевни опус усредсређен на Литургију, Свету Евхаристију, која разоткрива Тајну Цркве, у његовом учењу нећемо наћи ни сенку прављења неког заокруженог и завршеног богословског система, што је већ увелико тренд западне схоластике средњег века. Његово учење о Евхаристији и Светим Тајнам представља праву „анатомију духовног живота“, како је говорио проф. Панајотис Христу.

Што се тиче његовог односа према западној философији и теологији, иако кроз сва његова дела провејава полемика са хуманизмом тога доба, он у тој полемици није био искључив.

Богословље сваког светитеља неоспорно носи печат личног опита и сведочења. Оно никако није субјективно и сугестивно изношење било чијих индивидуалних ставова, ма како они били мудри, нити се, пак, Црква ослања на учење само једног од њих, него препознаје и узима оно највредније. У том погледу Кавасила је потпуно веран Предању Цркве, које као оригиналан писац обогаћује на свој начин, те га тако треба и посматрати, као део непрекинутог и живог, незавршеног Предања.

Његова велика предност у односу на друге оце Цркве и литургијске тумаче јесте историјска околност да је живео у 14. веку, када је литургијски поредак на Истоку умногоме већ био заокружен, те је природно да познаје

рад и достигнућа својих претходника, чијим се плодовима стваралачки и иновативно, зацело користио, не понављајући се и не копирајући их.

Биографски гледано, Свети Никола Кавасила је занимљив и због тога што је највероватније био лаик. Та чињеница делује готово невероватно с обзиром на пластичност његових описа и тумачења Литургије, који су толико убедљиви и реални као да је реч о некоме ко стоји „са оне стране завесе“.

То нам казује да Света Литургија ни тада у 14. веку, ни пре њега, али ни данас, није догађај скривен, завршен и затворен, на који имају право или монопол само свештенство или неки привилеговани кругови. С друге стране, то нам говори о релативности и прозирности иконостаса и завесе који су ту да спајају, а не да раздвајају простор Светиње над Светињама, олтара, од простора у коме је народ, без кога, уосталом, и не може бити говора о Литургији и Цркви, као и о ирелевантности те полемике у наше дане, као својеврсној фасади која служи да прикрије много већу дозу формализма у схватању Литургије или и друге наше слабости. У том погледу је карактеристично сведочанство нашег светитеља да Христос

„ни тада вернима не би био ни од какве користи да Ганису гледали и веровали(...) не би се могао остварити, нити би могао људима донети спасење, да је остао непознат онима који треба да буду спасени“...⁴¹²

Дигресија о Кавасили лаику показује да је, управо по њему, смисао учешћа народа у Светим Тајнама у томе да постанемо удови једнога Тела Цркве, коме је Христос глава, а Никола Кавасила даље наглашава да је то свима достижно и могуће, независно од службе, статуса или послушања у Цркви, без обзира на социјални статус, пол, расу или националну

⁴¹² Νικολάου Καβάσιλα, *ΕΘΛ* 1, 11, *ΕΠΕ* 22, стр. 40.

припадност, било да живе у селу или граду, подједнако оствариво и у парохијској цркви као и у манастиру.

Али ако бисмо тражили, у једној реченици, нешто што је заштитни знак Николе Кавасиле, онда она гласи: „**Црква се означава (=пројављује) у Тајнама**“. Кавасила под Тајнама сигурно не подразумева некакве полуприватне, индивидуалне обреде, за своју душу, који се обављају некад тајно, а некад уз помпу и „параду кича“, и увек као део традиције, него подразумева Свету Евхаристију – Тајну над Тајнама, што видимо из његових речи:

„Ако би неко могао да види Цркву по томе колико се она сјединила са Христом, причешћујући се Његовим Телом, он не би ништа друго видео, до само Господње Тело” (*Тумачење Литургије*, 38).

Што се тиче активног учешћа верника у Литургији, морамо знати да то није само Причешће. Али истина је и треба рећи да то активно учешће добија смисао и има врхунац у Светом Причешћу, које јесте најбитније и оно због чега се служи Литургија јер би, у противном, био тужан позив за Трпезу Господњу: „*Са страхом Божјим и вером приступите*”... а још бесмисленији подстрек да заблагодаримо на њој: „*Примивши пресвете, пречисте, Божанске Тајне, достојно заблагодаримо Господу*”... уколико нема причасника. Наше богослужење је словесно и ничега у њему нема формалног, празног и лишеног смисла.

Што се тиче припреме и учешћа у Литургији, Кавасила итекако подразумева да претходе труд, жртва и припрема, и ако послушамо мало Кавасилу, као и друге Свете оце са којима је по овом питању комплементаран, видећемо да је питање честог причешћивања за њега,

као што је то случај и за покрет кољивара,⁴¹³ на неки начин лажна проблематика. Јер број и квантитет нису ти који спасавају. Али свакако препоручује стално стражење и постојаност у духовном животу, значи све друго само не онај изузетак који је данас код многих постао правило (причешће четири пута годишње, ако је и толико). Напротив, Н. Кавасила заиста на много места говори о потреби неопходног причешћивања, а нарочито је оригинално његово довођење у везу тајне Евхаристије и Тајне покајања и исповести, које ретко срећемо другде, и то не у смислу условљавања евхаристије формалном исповешћу (што се код нас понгде, као и пост уводи као кажњавање и условљавање), него сматрајући покајање и исповест само по себи недовољним за опроштај грехова без приступања бесмртним Тајнама Евхаристије.⁴¹⁴

Дакле, он на свој начин истиче оно што је већ познато од времена Дионисија и Максима, или што ће касније поновити и Симеон Солунски, да је Евхаристија циљ, да она даје пуноћу и савршенство свакој Тајни,⁴¹⁵ те да се наше причешћивање не сме претвори у било какво средство за постизање било ког циља.

⁴¹³ Сравни јеромонах Амфилохије Радовић (сада митрополит црногорско-приморски), *Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства*, Гласник Српске Православне Цркве, Београд, бр. 3/1976, 45-53. Αρχιμ. Νικόδιμος Σκρέττας, *Η Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς κυριακῆς κατὰ τῆ διδασκαλίᾳ τῶν κολλυβάδων*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004.

⁴¹⁴ Ν. Καβάσιλα, ΕΧΖ, ΕΠΕ 22. О самој, пак, фреквентности причешћивања, сравни: Патријарх српски Павле С., *Пост и Свето Причешће у Православној Цркви*, Београд 2010³.

⁴¹⁵ Διονυσίου Α., *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, већ нав.; Μαξίμου τοῦ Ὁμολογιτῆ, *Μυσταγωγία* ΕΠΕ 14Ε, већ нав.; Συμῆων Αρχιεπ. Θεσσαλονίκης, већ нав.

5.2 ЛИТУРГИЈСКА ОБНОВА И БОГОСЛОВСКИ ДОПРИНОС КАВАСИЛИНЕ ЕВХАРИСТИОЛОГИЈЕ У ОДГОНЕТАЊУ САВРЕМЕНИХ ЛИТУРГИЧКИХ НЕДОУМИЦА

Име Светог Николе Кавасиле је незаобилазно и у савременим дискусијама о Литургијској обнови, јер готово да нема текста евхаристијске, светотајинске или еклисиолошке садржине, а још мање оних који су везани за тумачење Свете Литургије, а да се, посредно или непосредно, не користи богословље овог Светог оца.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Ово је нарочито видљиво из низа Синодских литургијских симпозиона Јеладске Цркве, са којих потиче двадесетак Зборника са њиховим документима. Тим поводом је настала и обилна преписка у Јеладској Цркви између чланова Комисије за литургијску обнову, с једне стране (посебно Еп. Данила виронског, председника Синодске комисије за Литургијску обнову, сравни: *Ἐκκλησία*, званично гласило Јеладске Цркве, Αθήνα март/2003, стр. 183-189), и њихових опонената с друге стране - једне струје теолога противника литургијске обнове - на челу са протојерејима Теодором Зисисом, донедавно предавачем етике и патрологије БФ у Солуну, некада запаженог екуменисте и још већег критичара о. Јустина Поповића, иначе потписника текста о односу Православне Цркве и Екуменског покрета из 1986, који ће се наћи на Великом Сабору Православне Цркве, и о. Георгијем Металиносом са атинског Богословског факултета (који су своје одговоре, објављивали најпре у новинама *Ὁρθόδοξος τύπος*, Αθήνα 2001, а затим у виду излагања са једног богословског симпозиона, одржаног од 27. Фебруара до 1. марта 2002, у Солуну, у зборнику карактеристичног наслова *Τό μεγαλεῖο τῆς Θείας Λατρίας. Παράδοση ἢ ἀνανέωση*, Θεσσαλονίκη 2002).

Иначе, напоменимо и да су теми литургијске обнове посвећена су два тематска броја Атинског часописа *Σύναξη* 71/1999 (*Λειτουργική ἀναγέννηση - ἀναγκη ἢ πολυτέλεια* = Литургијска онова – потреба или луксуз?), и 72/1999 (*Λειτουργική ἀναγέννηση - γλώσσα καὶ συμμετοχή* = Литургијска онова – језик и учешће у богослужењу) на 128 страна; затим, дело п. Δ. Τζέρπου, *Λειτουργική Ἀνανέωση. Δοκίμια λειτουργικῆς ἀγωγῆς κλήρου καὶ λαοῦ* Α', ἔκδ. Τῆνος, Αθήνα 2001. Код нас се овом темом бавио Еп. Атанасије Јевтић, дело *Христос - Нова Пасха*, у 4 тома, али и његови ранији радови о Евхаристији, Светим

Какве везе може имати један светитељ 14. века са нашим савременим богословским проблемима, литургијским питањима и научним истраживањима?

Да бисмо одговорили на ово питање потребно је најпре подсетити се и имати на уму не наше време и његове проблеме, него време нашег светитеља и његово доба, односно то како се он понашао према питањима тадашњег доба.

Чињеница да је Свети Никола Кавасила био увек присутан у текућим и савременим питањима свога времена, није га навела нити приморала да прихвати или дели заједничко мишљење са неправославнима, било да је реч о цару, било о најближим пријатељима, прозападно оријентисаним, било да копира некога из богате већ постојеће богословске ризнице, пружајући, на тај начин, готове одговоре потомцима. Уосталом, ово нити је било, нити је могуће у било које време из простог разлога што је хришћански живот, то посебно наглашава и Свети Н. Кавасила, управо живот и то „живот у изобиљу“ (Јн 10, 10). А да би постао и наш, ми сами треба да га живимо, а не неко уместо нас, и да из личног искуства изнедримо одговоре на питања која је живот породило, мерећи их увек мером Предања, сагласно вери Апостола, Светих отаца и Учитеља Цркве, као што је то радио и Свети Никола у своје време.

тајнама, исихазму и богословљу Нила и Николе Кавасиле, као и Симеона Солунског, детаљно наведени у библиографији на крају рада; протопрезв. В. Вукашиновић, *Литургијска обнова у 20. веку*, магистарски рад, одбрањен на ПБФ у Београду и штампан у Новом Саду 2001. На енглеском и руском језику познати су многи радови на ову тему о. А. Шмемана, такође наведени у поменутој литератури овог рада, заједно са литературом других новијих научника са грчког, енглеског и руског говорног подручја.

Свети Никола Кавасила је управо то урадио, проблеме свога времена учино је својим проблемима, и Црква је у целини препознала и признала одговоре које је понудио као чист и неодвојив део њеног Предања.

Међутим, мало је оних који су испратили доследно ток његове мисли. Многи су, привучени величином Светог Григорија Паламе, пренебрегли и запоставили његово богословље које представља неопходну противтежу духовним покретима 14. века. Срж његовог богословља, христорошски утемељена води до Светог Симеона Новог Богослова и даље до Светог Максима Исповедника. Треба нагласити да је „довде интересовање богослова било усмерено искључиво на исихастички препород 14. века и, у вези с њим, на паламитско учење. Међутим, неопходно је показати одговарајућу пажњу и према другој великој струји тога времена, односно светотајинском исихазму и духовном животу у свету, као и евхаристијском богословљу Кавасиле, које се односи на њих... Евхаристијско схватање живота и светотајинско утемељење како личности, тако и црквеног живота, које је проповедао, представља, како сматрамо, наговештај онога за чим савремено истраживање евхаристијског богословља и еклисиологије с толиком ревношћу трага. Допринос Кавасиле развоју ових области је непроцењив“.⁴¹⁷

А опет, могли бисмо на крају додати да је мисао Светог Николе Кавасиле била предуго запостављена, па и потцењена, управо с обзиром на време и положај у коме је живео и делао. Заправо усуђујемо се рећи да су Божји промисао и сплет околности богословских струјања, која су учинила да 20. век обележи еклисиологија, бацили додатно светло на

⁴¹⁷ Παναγιώτου Νέλλα, *Αί θεολογικαί πηγαί Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Αναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία 7β (1975), стр. 342.

тежину и дубину Кавасилиног опуса. Што се, пак, тиче савремене теологије, због устаљене навике понављања, главна осовина Кавасилиног богословља, а то је евхаристијски приступ Цркви и Светим Тајнама, „до поистовећења“, како он сам каже, не би смели дуго бити ни поменути да није митрополит пергамски Јован, и сам на удару због поистовећивања Цркве и Евхаристије, негде од 2000. године почео баш изричито да га назива евхаристијским богословом, што је охрабрило многе његове богословске следбенике да продубе своја истраживања у том смеру.

Никола Кавасила, насупрот нама својственој бесомучној цитатологији у науци, целога свог живота ради управо супротно или све оно што ми не радимо, јер код њега нема ни трага од понављања и богословског кружења и околишања. Напротив, одмах понире у богословске дубине, али као што Максим поштује Дионисија, он поштује Максима, Дамаскина, па и савременика Паламу, кога као да не познаје иако је са њим провео целу годину на Светој Гори, када је услед зилотских немира привремено било осујећено Паламино устоличење у Солуну. Као што смо се сложили с раније изнесеним запажањем о Јована Мајендорфа да је за схватање Кавасиле њега и Паламу потребно читати заједно, исто бисмо се усудили рећи за однос Кавасиле и Светог Максима Исповедника. Ако Максим упућује на Дионисија, онда нас читање Кавасиле директно низводи и упућује на Максима. Штавише, тај његов однос према Максиму и јесте кључ његовог опстанка и верности Предању у тако тешким временима, препуним западних утицаја.

Нарочита сличност Кавасиле и Максима огледа се на плану еклисиологије, али то потиче и код једног и код другог из христологије,

односно евхаристијског богословља.⁴¹⁸ Кавасила је еклисиолог, зато што је литургиолог и евхаристиолог.

⁴¹⁸ Колика је сличност ових двојице Светих отаца на том плану видљиво је ако упоредимо макар једно класично место из *Одговора Таласију*, 60, (срп. превод у А. Јевтић, *већ нав.* стр. 199 и даље) и Νικολαίου Καβάσιλα, ΕΘΛ, ΕΠΕ 22, 1, 1.

5.3 Е П И Л О Г: ЗАШТО БАШ КАВАСИЛА

Постоји бар неколико разлога који су нас навели, а током израде рада уверили смо се у потпуности и дали за право, да за предмет истраживања одаберемо управо овог светитеља и баш ову тему.

Пре свега, евхаристијско богословље представља саму срж Предања Православне Цркве, а Свети Никола Кавасила заиста на оригиналан начин својим тумачењем претаче своју евхаристиологију у еклисиологију светотајинског типа, у најизворнијем значењу те речи, нудећи плодове духовног живота обичним лаицима. То је било реткост како у његово време, тако и раније, будући да Дионисије, Максим и многи други тумачи Свете Литургије своја дела упућују монасима и свештеницима.

У том погледу нема велике разлике ни данас, када је готово у целини, или заиста са занемаривим изузетком, све духовно штиво писано углавном од монаха и монасима. Мерећи данашње црквено стање мером Кавасиле, могли бисмо рећи да су лаици у Цркви потцењени и да нису ни у видокругу размишљања такозване литургијске обнове.

Друго, историјски теснац у коме Кавасила поред Паламе, са Филотејом Кокиносом и Симеоном Солунским, «исписује својеврсни византијски богословски и литургијски тестамент», делећи историјску збиљу између ондашње Европе и тадашњег Ислама, много је гори од нашег данашњег уцењивачког европског лицемерја и рушилачког исламског арбанаштва, па су не само опстали, него су и оставили у аманет тешко достижне духовне стандарде, не равњајући се при њиховом постављању ни према државним, али ни западним критеријумима, иако говоримо о времену византијске симфоније, као и „екуменизма“ у свом врхунцу, чак ни у страху од надлазеће пропасти Византије. Кавасила је био свој и Христов, Црквин и изворно црквен, православног живота, без

обзира на животне околности и окружење, и „провокативно евхаристијски“ утемељен.

Осим тога, време Кавасиле је време заокруженог литургијског поретка византијске богослужбене форме. Сама чињеница да је литургичко и шире, евхаристијско и литургијско, богословље данас у епицентру интересовања наше црквене збиље, и то не само присутно као љубопитљивост академских кругова, него и много шире, први пут можда тако масовно, са свим позитивним и негативним конотацијама те чињенице, као покушај очувања и обнове богослужбене праксе али и труд за ишчитавањем истинског Предања - довољан је мотив и подстрек сваком истраживачу да макар покуша, удубљујући се молитвено и по свом богословском дару и труду, користећи притом сва расположива научна средства да иоле назре и пронађе бар неке од тих предањских одговора, да их предочи, изложи и аргументовано подупре.

Ако је истина да су се западни 18. и 19. век⁴¹⁹, са идејама и последицама просвећености, Француске револуције и националних устанака, видљивих у духу секуларизације, како на плану црквене организације, тако и одвајању богословља од жртвеника, „у великој мери осветили Истоку“⁴²⁰ за многе културне и духовне „поразе“, међу којима је и онај из 14. века, када је Византија одолела налетима световног хуманизма и рационализма (али и претходни периоди, време Фотија, Симеона Новог Богослова итд.), онда је век Кавасиле и Паламе прототип мистичког и

⁴¹⁹ Век за који је Свети Серафим рекао „да никада мање није било светлости као у њему“.

⁴²⁰ Γωάννης Περγάμου, *Εὐρωπαϊκό πνεύμα καί Ἑλληνική Ὁρθοδοξία*, "ΕΥΘΥΝΗ" Φυλλάδιο Νεοελληνικού Προβληματισμού, τεύ. 163 καί 167, 1985.

светотајинског црквеног живота и оријентир за свако поколење и искушење.

Непобитно је да се налазимо у веку технолошких искушења када виртуелне заједнице прете да тај дух, у суштини индивидуализма и егоистичне затворености, пренесу и на Цркву, односно богослужење.⁴²¹ Окамењена форма прети да надвлада дух и икониčnost и смисао Тајне. Последице тога није могуће сакрити. Форма и телетургичка љуштурса постале су доминантни у начину богослужбеног изражавања. Све чешће говоримо о исповести уместо о *покајању*, о венчању уместо о *Тајни брака*, о учесталости причешћивања уместо о Евхаристији, а понеком се омакне и да Тајне назове *обредима*. Што је најгоре, то је само израз одавно формиране свести, која сада само убира горке плодове.

Због свега овога је Кавасила прави лек, или боље речено он, као и Свети Игњатије, указује на „*Лек бесмртности*“, на „*Чашу Живота*“, искуством лаика, смирењем монаха, достојанством и влашћу попут епископа, али свакако животом светитеља који свим својим делом говори: „Један је Свет, Један Господ наш, Исус Христос, у славу Бога Оца. Амин“.

⁴²¹ Чак и савремена дубинска психологија долази до сазнања да је „Црква кроз Божанску Литургију и Евхаристију у потпуности осмислила све дотадашње паганске ритуале... Овакав приступ хришћанском црквеном обреду искључује довољност „приватне религиозности“... Човек „приватне религиозности“ јесте неуротичан човек“ – В. Јеротић, *Зашто треба ићи у Цркву?*, у његовој књизи *Мудри као змије, безазлени као голубови*, изд. Арс Либри, Београд 2009, стр. 11.

ПОГОВОР АУТОРА

Било би нескромно на крају овог рада употребити речи Светог Василија из молитве с краја његове Литургије: *„Изврши се, испуни се, колико је у нашој моћи“*, јер би то значило да смо дали све од себе, а знамо да увек може и треба боље, и више, и пожртвованије...

Још би нескромније било приписати себи, изузев грешака, било шта од овог списка, јер смо се трудили само да назремо део од онога што су Богом просветљени и богоуподобљени, предали нама недостојним наследницима који тек настојимо на томе, као материјални *Залог вере*, *„у сенци и загонетки“*. Помињање само неких од непосредних учитеља, посредних помагача, да овај рад угледа светло дана, тек би била његова осуда.

Ипак, с обзиром на то да овај рад представља више животно настројење и опредељење, а мање испуњење научног изазова и претензију на просветна достигнућа, не можемо а да не истакнемо, бар у најранијем детињству, топлину родитељског дома и значај усмерења на Литургију, која нам је дуго била прва и једина веронаука из које смо црпели и учили све што смо касније надограђивали и развијали, као и неизмерну захвалност за осећај непрестане духовне и људске потпоре двојици Божјих угодника, јеромонаху и игуману Лазару и проти Атанасију Цијаусису, у тренуцима најважнијих младалачких и животних раскршћа.

Исто тако, чињеница да смо имали могућност бар да слушамо богословску реч од учитеља и отаца богословља, међу којима су поједини најеминентнији теолози данашњице, старије и млађе генерације, како код нас Срба, тако и код браће Јелина, благодарећи стипендији Светог Синода Јеладске Цркве, што је, ако ништа друго, допринело изграђивању јасног

богословског укуса, испуњавајући нас осећањем вечне благодарности, коју изражавамо како према њима, тако и према нашим менторима, професорима литургије г. П. Скалцису, на почетку, а затим г. Н. Милошевићу, на завршетку.

Не мању захвалност дугујемо и бројној сабраћи и сатрудницима, још из средњошколских и студентских дана, међу којима су данас успешни професори, свештеници, породични људи, монаси и епископи, који су нас својим радом непрестано инспирисали и подстицали, кроз заједничко одрастање за трpezом и на Литургијским слављима, у временима тихим и годинама истинске литургијске обнове у овоме граду и шире, или искушењима смутним, било кроз сарадњу на обнови студентског часописа, у радости слагања и исправљања првих текстова и превода, на првом рачунару Факултета крајем осамдесетих, или у социјалном и пастирском раду општенародних мука деведесетих, до мира и спокоја које смо налазили у благодатним уточиштима Острога, Тврдоша и других духовних снажења од манастира Косова и Метохије, ваљевских Ћелија до Ваведења у Београду.

Посебно освежење при изradi овог рада, представљали су студенти и катихете парохија у којима самслужео, који су свесрдно помогли исчитавањем и исправљањем бројних страница али, надасве, својим живим осећањем за савремена кретања и проблеме младих у литургијском и светотајинском животу са којима се сусрећу и тим својим осетљивим духовним чулом свакодневно их евидентирају.

Све напред наведено - уз неизмерну љубав и стрпљење супруге Крстине и деце Филипа, Исидоре и Катерине, којима овај рад као скромно уздарје посвећујем - допринело је и као плодно тле изнедрило овај плод

садејством Божје благодати, у Тројици Једнога Бога, коме нека је слава у векове векова. Амин.

Биографски подаци аутора

Гајо Г. Гајић рођен је на Томиндан 19. 10. 1968. у Тузли, у свештеничкој породици.

Богословију Светог Саве похађао је у Београду (1983-1988), и завршио с одличним успехом, као и Богословски Факултет СПЦ (1989-1994), с просечном оценом 9,10.

Последипломске студије завршио је на Богословском факултету Аристотеловог универзитета у Солуну 1998. године на катедри за организацију, устројство и живот Цркве. Магистарски рад на тему „*Канонска начела прогласа аутокефалије у 19. веку*“, одбранио је код професора Канонског предања, Митрополита тиролојског г. Пантелејмона Родопулоса, са врло добрим успехом.

Епископ захумско-херцеговачки Атанасије Јевтић га је рукоположио у чин ђакона у Нигрити (Грчка) на Крстовдан 1998, а Митрополит неапољски Дионисије у чин свештеника у Солуну 18. октобра исте године. У периоду од 1998-2006. г. службује у Грчкој Цркви при храму Свих Светих у Солуну.

По благослову Његове Светости Патријарха Српског Павла, од 2006. године ради као службеник Светог Архијерејског Синода, у Канцеларији међуцрквених односа (до 2009. Редовно, а надаље до данас хонорарно).

Истовремено, у периоду од 2006-2008. године обавља и дужност главног уредника Информативне службе Српске Православне Цркве. Као свештеник службује у београдским храмовима: Рођења Пресвете

Богородице и Свете Петке на Калемегдану (2006-2009), Светог Саве (2009-2015) и Св. Апостола Луке од 2015. године.

Током рада у Патријаршији, учествовао је у организацији многих важних богословских конференција и других црквених догађаја. Као секретар делегације СПЦ активно учествовао у Припремним предсаборским комисијама и Свеправославним конференцијама Светог и Великог Сабора Православне Цркве.

Бави се превођењем савременог богословља са грчког, енглеског и руског. Најпознатији преводи: *Литургијско богословље*, зборник радова Синодске комисије за литургијску обнову Грчке Цркве (Београд ³2013), *Омилитика-црквено проповедништво и Литургичке недоумице* (Краљево 2005 и 2007²), од најпознатијег савременог литургичара Ј. Фундулиса из Солуна; *Богослужење – виђење и ишчекивање Божје* (Манастир Жича 2005) од о. Емилијана, игумана светогорског Манастира Симонопетре; Ј. Манзаридис, *Човек и време* (Хришћански културни центар, Београд 2002,).

У браку са супругом Крстином, специјалним педагогом и иконописцем, има троје деце: Филипа, Исидору и Катерину.

БИБЛИОГРАФИЈА

(Табела кодекса, извори, помоћна литература)

- 1. Табела кодекса литургијских рукописа**
- 2. Примарни извори**
- 3. Секундарни извори (комплементарна светоотачка дела)**
- 4. Помоћна литература**

1. Табела кодекса литургијских рукописа:

- *Codex Vaticanus Barberinianus graecus 336* (8. век), критичко изд. L' Eucologio Barberini GR. 336, S. Parenti-E. Velkovska, Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80, Roma 1995.

- *L' Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Hagiasmatarion et Archieraticon, con l'aaggiunta del Liturgikon, приредио М. Arranz, изд. Понтификалног универзитета Грегориана, Roma 1996.

- *L' Eucologio Cryptense Г.β. VII*, рукопис ман. Grottaferatta, приредио Gaetano Passareli, изд. Ман. Влатадона, едиција *Ἀνάλεκτα Βλατάδων 36*, Θεσσαλονίκη 1982.

- *Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας Η΄*, Κώδιξ Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν 662 (12-13. αἰ ὡνας), εὐχολόγιον, γ Π. Τρεμπέλας *Αἱ Τρεῖς Λειτουργίαι*, изд. братаства Σωτήρ, Ἀθήναι, Ἰούnius 1997³.

- *Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας*, ἐν ἧ καὶ τὰ διακονικὰ συντεθεῖσα παρὰ τοῦ Παναγιωτάτου μου δεσπότηу Ἡρακλείας κύρ Φιλοθέου, ὅτε ἐχρημάτιζεν ἡγούμενος ἐν τῇ ἀγίᾳ καὶ ὁσίᾳ καὶ εὐαγεῖ μονῇ τῆς Λαύρας τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθωνι, ὅπου καὶ ταύτην συνέθηκε, Κώδιξ Ἰ. Μονῆς Παντελεήμονος 6277-770 (14. αἰ ὡνας), γ Π. Τρεμπέλας *Αἱ Τρεῖς Λειτουργίαι*, изд. братаства Σωτήρ, Ἀθήναι, Ἰούnius 1997³, стр. 1-16.

2. Примарни извори:

2.1. *Свето Писмо Старог и Новог Завјета*, издање Светог Архиепископског Синода Српске Православне Цркве, Београд 2005.

2.2 *Ἱερατικὸν Α΄ και Β΄*, изд. Манастира СимоноПетре, приредио J. Фундулис, Θεσσαλονίκη 1996 и 1997³.

2.3 *Службеник*, превод комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ, Београд 1986.

2.4 *Свете Литургије*, превод архимандрита Јустина Поповића, изд. Манастира Ђелије, Београд 1978.

2.5 *Молитвослов (Требник)*, приредио Епископ А. Јевтић, Манастир Ђелије 2011.

3. Издања текстова Светог Николе Кавасиле:

а) Νικολάου Καβάσιλα, *Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας ἐν κεφαλαίοις πεντήκοντα καὶ τρισί*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J. P. Migne, Paris 1857, т. 150, фототипско издање, Атина 2003, 368-492.

--- *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτὰ (ἦτοι περὶ μυστηρίων)*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J. P. Migne, Paris 1857, т. 150, фототипско издање, Атина 2003, 493-727.

--- *Λόγος κατὰ τοкиζόντων*, J. P. Migne, Paris 1857, т. 150, фототипско издање, Атина 2003, 723A-749B.

б) Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν (Explication de la Divine Liturgie)*, Sources Chretiennes 4 bis, изд. Cerf, Paris 1967², 54-307.

--- *Εἰς τὴν Ἱερὰν στολὴν*, Sources Chretiennes 4 bis, изд. Cerf, Paris 1967, 364-366.

--- *Περὶ τῶν ἐν τῇ Θεῖᾳ Λειτουργίᾳ τελουμένων*, Sources Chretiennes 4 bis, изд. Cerf, Paris 1967, 368-381.

--- *Ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ (La Vie en Christ)*, Sources Chretiennes 355, livres I-IV, изд. Cerf, Paris 1989, 75-356.

--- *Ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ (La Vie en Christ)*, Sources Chretiennes 361, livres V-VII, изд. Cerf, Paris 1990, 13-220.

в) Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν*, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν 22, (текст, превод, увод, коментари: Παναγιώτης Χρήστου), изд. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1979, 32-261.

--- **Ἡέν Χριστῶζωῆ**, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν 22, (текст, превод, увод, коментари: Π. Χρήστου), изд. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1979, 264-661.

г) **Νικολάου Καβάσιλα, ἩΘεομήτωρ**, едиција: Ἐπὶ τὰς πηγὰς (текст, превод, увод, коментари: Παναγιώτης Νέλλας), изд. Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήναι 1989.

д) **Νικολάου Καβάσιλα, Ἐπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι**, издање, увод, редакција текста и коментари Βασίλειος Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη 1976.

ђ) **Νικολάου Καβάσιλα, Κατὰ Πύρρωνος**, увод, критички текст, превод, философска анализа: Δημητρακόπουλος Α. Γιάννης, *Νικολάου Καβάσιλα κατὰ Πύρρωνος*. Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός καὶ ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός τοῦ 14^{ου} αἰ ὡνά, Παρουσία, Ἀθήνα 1999, 18-24.

4. Савремени преводи текстова Светог Николе Кавасиле

а) новогрчка издања:

Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν καὶ **Ἡέν Χριστῶζωῆ** Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν 22, Увод – текст – превод – коментари: Παναјотис К. Χристу, светоотачка изд. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1979.

--- **Περὶ τῆς ἐν Χριστῶζωῆς λόγοι ἑπτα**, превод и издање Свештеног Манастира «Светог Јеванђелисте Јована Богослова», Суροτῆ Θεσσαλονίκης 1995².

--- **Ἡμυστικῆ ἐν Χριστῶζωῆ**, Предговор – превод – коментари:

Архим. Јоаникије Коцони, изд. Свештеног Манастира «Свети Григорије Палама», Кουφαλιᾶ Θεσσαλονίκης (без године издања – п. Г.Г.).

б) српско издање:

- **Свети Никола Кавасила, т. 1: Тумачење Свете Литургије**, Беседа – изд. кућа Епархије бачке, Нови Сад 2002.

- **Свети Никола Кавасила, т. 2: О животу у Христу**, Беседа – изд. кућа Епархије бачке, Нови Сад 2002.

в) енглеско издање:

Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ*, превео: Carmino J. de Catanzaro са уводом о. Boris Bobrinskoy, SVSP, third edition: New York 1998, pp. 229 (first ed. 1974, second ed. 1982);

--- ***A Commentary on The Divine Liturgy***, превео: J. M. Hussey and P. A. McNulty са уводом: R. M. Frenchskoy, SVSP, fourth edition: New York 1998, pg. 229 (first ed. 1960, second ed. 1977, third ed. 1983)

г) француско издање:

Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, едиција: Sources Chretiennes (SCh) 4bis, Traduction et notes de Severien Salaville, 2 ed. Munie du texte grec, revue et augmentee par Rene Bornert, Jean Gouillard, Pierre Perichon, Les Editions du Cerf, Paris 1967, 54-307.

--- ***La Vie en Christ***, едиција: Sources Chretiennes (SCh) 355, Livres 1-4, Intraduction Texte critique, Traduction et annotation par Marie-Helene Congourdeau, Les Editions du Cerf, Paris 1989, 756-356.

--- ***La Vie en Christ***, едиција: Sources Chretiennes (SCh) 355, Livres 5-7, Intraduction Texte critique, Traduction, Annotation et Index par Marie-Helene Congourdeau, Les Editions du Cerf, Paris 1990, 13-220.

5. Секундарни извори (комплементарна светоотачка дела):

1. **Δαβίδ Δισυπάτου, Λόγος κατὰ Βαρλάμ και Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν**, приредио и написао уводне напомене Δ. Τσάμης, изд. Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Βυζαντινὰ κείμενα και μελέται 10, Θεσσαλονίκη 1976², 126 σς.

2. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 3, фототипско издање, Атина 2003, 120A-368D.
3. --- *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 3, фототипско издање, Атина 2003, 369A-996D.
4. --- *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 3, фототипско издање, Атина 2003, 997A-1064D.
5. Μάξιμος ὁ Ὀμολογητὴς, *Μυσταγωγία περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς Συνάξεως τελούμενα καθέστηκεν*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 91, фототипско издање, Атина 2003, 657A-717D.
6. Γερμανὸς Κωνσταντινουπόλεως, *Ἱστορία Ἐκκλησιαστικῆ καὶ Μυστικῆ Θεωρίας*, PG 98, стр. 384A-453D.
7. Θεόδωρος Ἀντίδων, *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβολῶν καὶ μυστηρίων* (πονηθεῖσα ἐκ προτροπῆς καὶ ἀξιώσεως τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου φυτείας Βασιλείου), Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 140, фототипско издање, Атина 2003, 417A-468D.
8. Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς Θείας Λειτουργίας*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 155, фототипско издање, Атина 2003, 253-304.
9. --- *Ἀποκρίσεις ΠΓ' πρὸς τινὰς ἐρωτήσεις ἀρχιερέως*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 155, фототипско издање, Атина 2003, 829-952.
10. --- *Περὶ ἱερωσίνης πρὸς τινὰ εὐλαβῶν μοναχῶν*, Ἑλληνικὴ Πατρολογία, изд. J.P. Migne (PG), Paris 1857, т. 155, фототипско издање, Атина 2003, 953-976.

11. **Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγοι καὶ Ῥιλίες***, приредио са уводним напоменама В. Ψευτογκάς, у издању Цетра за византијска истраживања, едиција Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς књ. 2, Θεσσαλονίκη 1981, 320 σς.

12. **Дела Апостолских ученика** (превод са старогрчког, уводне напомене и коментари: Епископ захумско-херцеговачки Атанасије Јевтић), Врњачка Бања – Требиње 1999.

6. Помоћна литература:

1. **Аверинцев С. Сергије, *Симболика раног средњег века***, прилог дефиницији проблема, изд. Отачник (прев. Миленко Пантић), Београд 2009, 77 стр.

2. **Ἀγγελόπολος Ἀθανάσιος, *Ἦπερὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας ὡς θυσίας καὶ ἁγιασμοῦ διδασκαλία τοῦ Ν. Καβάσιλα***, Ὀρθόδοξος Ἐπιστοασία 11/1965, 2, 30, 36, 38.

3. --- **Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός**, *Ἡζωή καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, *Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 5, Θεσσαλονίκη 1970.
4. --- **Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Χαμαετός**, *βιογραφικά προβλήματα*, *Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ*, Θεσσαλονίκη 1984, 31-57.
5. --- **Учење Светог Николе Кавасиле о животу у Христу**, сепаратно изд. Из докторске дисертације одбрањене 3. јуна 1966. на БФ СПЦ, Београд 1967, стр. 102.
6. **Αἰμιλιανού Ἀρχιμανδρίτη**, Καθηγουμ. Ἰ.Μ. Σιμωνο-Πέτρας Ἁγίου Ὑφους, *Κατηχήσεις καὶ λόγοι* 4, *Θεία Λατρεία – προσδοκία καὶ ὄρασις τοῦ Θεοῦ*, изд. Ὀμύλια 2001. Наш превод *Свето богослужење, ишчекивање и виђење Бога* у изд. Манастира Жиче, Краљево 2005.
7. **Афанасјев Николај**, протојереј, *Да, дођи Господе Исусе!* у „Студије и чланци“, изд. Епархија жичка (с руског Коста Симић), Краљево 2008, 356-373.
8. --- *Sacramenta et Sacramentalia*, у: Студије и чланци, изд. Епархија жичка (с руског Коста Симић), Краљево 2008, 5-34.
9. --- *Црква Духа Светога*, изд. Епархија банатска (с руског Ксенија Кончаревић), Вршац 2003; новије, поновљено издање, књ. 16, библи. „Св. Сава“, Епархија жичка, Краљево 2008, 463 стр.
10. --- *Трпеза Господња*, изд. Митрополије црногорско-приморске (срп. прев. с руског Ксенија Кончаревић), Цетиње 1996, 27-150; новије, књ. 12., библи. „Св. Сава“, Епархија жичка, Краљево 2008, 136 стр.
11. **Arranz M.**, *L' Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI, Hagiasmatarion et Archieraticon, con l'aaggiunta del Liturgikon*, изд. Понтификалног Универзитета Грегориана, Roma 1996.
12. **Balthasar Hans Urs Von**, *Kosmische Liturgie – das Weltbild Maximus' des Bekenners*, друго допунјено издање, Johannes – Verlag, Switzerland 1961, 691.
13. **Baynes H. Norman – H.St.L.V.Moss**, *Βυζάντιο, Εἰσαγωγή στό βυζαντινό πολιτισμό*, Ἀθήνα 1988.

14. **Бернацки Михаил Михайлович, *Спорови о времену претварања Светих Дарова*** и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. в., *Православная Энциклопедия*, изд. Руске Православне Цркве, Москва 2008, т. 17, стр. 647-654 (превела С. Јелесијевић), у зборнику А. Јевтић, *ХНП*, Београд-Требиње 2009, стр. 345-357.

15. **Bobrinskoy Fr. Boris, *Nicholaos Cabasilas: Theology and Spirituality***, Увод енглеском издању *The Life in Christ*, NY 1974, 17-42; репринт другог и главног дела о. Бориса Бобринског о Кавасили, које је објављено у: *Sobornost*, series 5, број 7/јесен/ 1968.

16. **Bornert R., O.S.B., *Les Commentaries Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe Siecle***, Paris 1966.

17. **Bouyer Louis, *Eucharist, Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer***, Notre Dame-London 1968.

18. **Brock Sebastian, *The Thrice-holy Hymn in the Liturgy*** (=Трисвета песма у Литургији), *Eastern Christian Review* 2/1985, 24-34. Срп. прев. Ј. Лазић, *Отачник* 1/2009, стр.114-123.

19. **Browning Robert, *ἩΒυζαντινὴ αὐτοκρατορία***, Ἀθήνα 1992.

20. **Ware Kallistos, *Ἡεὐχαριστιακὴ θυσία κατὰ τὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα***, у Зборнику са 32. Свечаности у част Светог Димитрија, радови 11. Међународног симпозиона ΧΡΗΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ – Πόλις συναντήσεως Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως (Ἱερά Μονὴ Βλατάδων, 12-18. октобар 1997), изд. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2006, 113-128.

21. --- ***The Holy Spirit in the Personal Life of the Christian,*** in *Unity in the Spirit – Diversity in the Churches*, The Report of the Conference of European Churches, Assembly VIII, 18th-25th October, 1979, Crete (Geneva: WCC, 1980), 139-169.

22. --- ***The Holy Eucharist***, In Peace Let Us Pray to the Lord, Peace & Healing in the Divine Liturgy, Orthodox Peace Fellowship Retreat in Vézelay, April 1999/ fourth lecture, PDF, pg 1-5, <http://incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/>.

23. --- *Святоотеческие основания православного учения о таинствах*, у зборнику *Православное учение о церковных таинствах*, 5. Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, Москва 13 – 16. ноября 2007. г., том 1, Содержание понятия „Таинство“. Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, стр. 33-42.

24. **Βασιλειάδης Β. Πέτρος**, *Lex Orandi. Μελέτες λειτουργικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994. Српско изд. у преводу С. Јакшића: Каленић, изд. установа Епархије шумадијске, *Lex Orandi - Лутургијско богословље и лутургијски препород*, Крагујевац 2006, на 185 страна.

25. --- *Επίκερα Αγιογραφικὰ θέματα. Αγία Γραφή καί Εύχαριστία*, изд. Π. Πournάρας, Θεσσαλονίκη 2000, 164 стране.

26. --- *Χριστιανικό μυστήριο και μυστηριακές λατρίες*, ΣΤ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Τήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανική Λατρεία και εἰ δωλολατρία», изд. Ιερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, 121-142.

27. --- *Ἡθεολογική κατανόηση τῶν μυστηρίων στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο*, у: *Lex Orandi*, Θεσσαλονίκη 1994, 55-74.

28. --- *Το βιβλικό υπόβαθρο τοῦ μυστηρίου τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 2001: «Το μυστήριο τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας», изд. Αποστολικῆς Διακονίας της Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, σελ. 49-80 и у: *Lex Orandi*, Μελέτες λειτουργικῆς θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1994, 29-54.

29. --- *Ὁ βιβλικὸς χαρακτήρας τῆς Ὀρθόδοξης λατρείας*, Ε' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Προκόπι Εὐοίας 02-05. Νοεμβρίου 2003: «Ἱεουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον, Ἡ Αγία Γραφή στὴν Ὀρθόδοξη Λατρεία», изд. Αποστολικῆς Διακονίας της Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 35-66.

30. --- *Ἡεύχαριστιακὴ προοπτικὴ τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας*, *Σύναξη* 61 (1997), σελ. 29-44.

31. --- *Εὐχαριστία ἢ κάθαρση τὸ κριτήριο τῆς Ὀρθοδοξίας;* *Σύναξη* 49 (1994), 53-72.

32. --- *Κοινωνικές διαστάσεις χριστιανικής λατρίας, Αποκάκλυψη και Λειτουργία*, у *Lex Orandi*, Μελέτες λειτουργικής θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1994. Српско изд. у преводу С. Јакшића: Каленић, изд. установа Епархије шумадијске, *Lex Orandi - Литургијско богословље и литургијски пренород*, Крагујевац 2006, стр. 129-142.

33. --- *Ἐξατολογία, Ἐκκλησία καὶ Κοινωία*, у Ἐκκλησία καὶ Ἐξατολογία, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, έκδ. Καστανιώτη, Ἀθήνα 2003, 47-62.

34. Βεργωτής Γεώργιος, *Ἡ τελετουργική δομὴ τῆς ἀκολουθίας τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, I.M. Θεσς/νικης, στα Πρακτικά ιδ' Θεολογικοῦ συνεδρίου „Ὁ Μήτηρ ἡμῶν Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία (10-13.11.1993)“, Θεσσαλονίκη 1994, 11-71.

35. --- *Ἡ Θεία Εὐχαριστία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ οἱ κοινωνικές της προεκτάσεις*, I.M. Θεσς/νικης, στα Πρακτικά ιστ' Θεολογικοῦ συνεδρίου „Ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος“, Θεσσαλονίκη 1996, 93-115.

36. --- *Ὁ Θεὸς Πατὴρ στὰ κείμενα τῆς Θείας Εὐχαριστίας τῶν ἁγίων Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου καὶ τοῦ Μ. Βασιλείου*, I.M. Θεσς/νικης, στα Πρακτικά ιγ' Θεολογικοῦ συνεδρίου „Ὁ ἔπουράνιος Πατήρ“ (10-13. Νοεμβρίου 1992), Θεσσαλονίκη 1993, 79-102.

37. --- *Λεξικό λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων*, Θεσσαλονίκη 1988.

38. --- *ἩΠ. Διαθήκη στή Χριστιανική Λατρεία*, Θεσσαλονίκη 1994.

39. --- *Τά Μυσταγωγικά ὑπομνήματα*, Κλ 9/1977, стр. 318-337.

40. Βιολάκης Γ., *Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*, изд. Μ. Σαλιβέρου, Ἀθήναι 1921.

41. Wybrew Hugh, *The Orthodox Liturgy, the Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, St Vladimir's Seminary Press, New York 1990.

42. --- *Евхаристијска богослужења, Западна и Православна Литургија*, у зборнику *Вечно подне*, Београд 2007, 573-582.

43. Вукашиновић Владимир, *Литургијска обнова у 20. веку*, историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој Цркви и њихов узајамни однос са литургијским животом Православне Цркве, Нови Сад 2001.
44. *Савремени токови литургијског богословља у Српској Православној Цркви*, у зборнику радова истога, Велики вход, Београд 2015, 131-177.
45. --- *Српско богослужење. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци-Требиње 2012, 254 стр.
46. Γαλίτης Α. Γεώργιος, *Εκκλησία και Βάπτισμα κατά την Κ. Διαθήκην*, Θεσσαλονίκη 1975.
47. Γανώτης Κωνσταντίνος, *Ἡ διὰ τῆς φιλοσοφίας ὑπέρβασις τῆς εἰδωλολατρίας*, излагање на Шестом свејелинском литургијском симпозиону чланова Свешених Митрополија, Тήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανική Λατρεία καὶ εἰδωλολατρία, изд. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, стр. 85-94.
48. Геча Иов, Архимандрит, *Учение о Евхаристии у Св. Николая Кавасилы и свт. Симеона Солунского*, у зборнику *Православное учение о церковных таинствах*, 5. Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, Москва 13 – 16. ноября 2007. г., том 2, Евхаристия: богословие, Священство. Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, стр. 201-230.
49. Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Κοινωνία θεόσεως*, изд. Δόμος, Ἀθήνα 2001.
50. --- *Eucharistia, Divina economia e Chiesa: I principi ermeneutici nel “Commento della Divina Liturgia”* (Евхаристија, Божанска икономија и Црква – богословски коментар на ерминевтичка начела Николе Кавасиле у Светој Литургији), у зборнику радова са 14. Међународног богословског симпозиона: Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia (Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose,

Magnano-Totino 2007, 83-по. Нешто касније објављено је и грчко издање текста под називом: *Εύχαριστία, Θεία Είκονομία, και Έκκλησία – θεολογικό σχόλιο στις έρμηνευτικές άρχές του Νικολάου Καβάσιλα στη Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 107/2008, 73-87.

51. --- *Εύχαριστία και άσκηση*, οί έκκλησιολογικές συνιστώσες του Όρθοδόξου ήθους, у Зборнику радова у част о. Емилијана Симонопетрита ΣΥΝΑΞΙΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ, Χαριστήριος τόμος είς τιμήν του γέροντος Αίμιλιανου, Ίνδικτος, Άθηναι 2003, стр. 335-364.

52. --- *Γρηγόριος Παλαμάς και Νικόλαος Καβάσιλας. Ησύνθεση μυστηριακήс και άσκητικήс ζωής στην όρθόδοξη παράδοση*, Θεολογία 81, св. 3, јул-септембар, Атина 2010, стр. 159-180.

53. --- *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάс και ή νεώτερη δυτικά θεολογία, με άφορμή την είσήγηση του Norman Russell για την άποδοχή του Παλαμά στην Δύση σήμερα*, Θεολογία 84, св. 3, јул-септембар, Атина 2012, стр. 23-53.

54. --- *Είκονική Ότολογία*, електронска публикација: www.oodegr.com, Српско изд. *Иконична онтологија*, Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију, год. 3, св. 1, Београд 2009, 36-42.

55. --- *Οί θεολογικές προϋποθέσεις τής Έκκλησίας ως έсχατολογικήс κοινότηταс*, у Έκκλησία και Έсχατολογία, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, έκδ. Καστανιώτη, Άθήνα 2003, 81-106.

56. *Γιάγκου Ε. Θεόδωρος, Κανονική παράδοση περι τής Θείας Λειτουργίας. Κριτικά σχόλια у Κανόνες και Λατρεία*, изд. Г. Δεδούση, Θεσσαλονίκη 2001, стр. 329-362. Српски превод: *Κανонско Предање о Божанској Литургији, критички коментари у Канони и Богослужење*, прев. М. Б., Цетињски манастир 2011, стр. 295-314.

57. *Γιαννάρας Χρήστος, Όρθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Έλλάδα*, друго издање, Δόμος, Άθήνα 1992.

58. --- *Ηέλευερία του ήθους*, изд. Δόμος, Άθηναι 1989³.

59. Γκίκας **Ἀθανάσιος**, πρωτοπρεσβ., *Ἡ προσέλευση στὴ Θεία Εὐχαριστία*, Радови и закључци симпозиона свештенства Митрополије Дrame, Грчка, за годину 2003: *ἩΘεία Εὐχαριστία*, Δράμα 2003, 201-237.
60. **Goar Jacobi**, *Ευχολόγιον, Sive Rituelle Graecorum, Venetiis 1720*, преиздато: Gratz 1960.
61. **Γονδικάκης Βασίλειος**, Архим. (бивши игуман манастира Ивирона на Светој Гори Атонској), **Νικόλαος Καβάσιλας**, *ὑπόδειγμα ὀρθοδόξου θεολόγου*, Σύναξη бр. 6, Атина 1983, 41-46.
62. --- *Εἰσοδικὸν, Στοιχεῖα λειτουργικῆς βιώσεως τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος μέσα στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, изд. I.M. Σταυρονικήτα 1987, треће допуњено издање. Српско издање: *Света Лутургија – откривење нове твари*, превео Иринеј Буловић, Епископ бачки, Нови Сад 1998.
63. --- *Λειτουργικός τρόπος*, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 2000.
64. **Γουνεῶς Σωτήρης**, *Μονάχα ἡ Δύση ὑπάρχει;* Σύναξη 116 (2010), 75-80.
65. **Γρηγόριος Ἱερομόναχος**, *Ἡ Λειτουργία τῆς Εὐχαριστίας τοῦ Θεοῦ*, Ἀθῆναι 1971.
66. --- *ἩΘεία Λειτουργία–σχόλια*, Ἅγιον Ὑφος 1993.
67. --- *ἩΘεία Εὐχαριστία καὶ ἡΘεία Κοινωνία*, Ἅγιον Ὑφος 2001.
68. **Danielou Jean**, *Свето Писмо и Лутургија*, изд. Епархије жичке, библиотека Жички путокази књ.14 (превеле монахиња Теодора Жујовић), Краљево 2009.
69. **Δημητρακόπουλος Α. Γιάννης**, *Νικολάου Καβάσιλα Κατὰ Πύρρωνος*, Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και ἀριστοτελικός ἀντισκεπτικισμός στὴ βυζαντινὴ διανόηση τοῦ 14^{ου} αἰ ὡνα, Παρουσία, Αθήνα 1999.
70. **Драгутиновић Предраг**, *Коју чита да разуме, теме из Светог Писма Новог Завета*, ХКЦ и ПБФ Библијски институт, Београд 2015, 276 страна.
71. **Ђого Дарко**, *Χριστος, Μυθος, Εσхатон*, једно православно читање Рудолфа Бултмана и Јиргена Молтмана, погл. 8В: *Православна*

лутургијска есхатологија између „овдје и сад“ и „још увјек не“, изд. ПБФ, ИТИ Београд 2011, стр. 238-243.

72. **ΕΒΔΟΚΙΜΟΒ ΠΑΒΛΕ**, *La priere de l'Eglise d'Orient*, Editions Salvator, Mulhouse 1966. Ελληνική μετάφρ. Μαρία Παπαζάχου – Δημήτριος Τζέρπος: Ἡ προσευχή τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Ἡβυζαντινή λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου), εκδ. Απ. Διακονίας ταῆς Ἐκκλησίας ταῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 1997³, 195.

73. **ΕΥΘΥΜΙΟΣ (Ἐπίσκοπος Ἀγγελώου)**, *Κατά πάντα καί διά πάντα*, ὁ κοσμολογικός χαρακτήρας τῆς Θείας Λειτουργίας, у Зборнику радова: *Συμπόσιον Πνευματικόν ἐπί χρυσῶ Ἰωβλαίοωτοῦ Μητροπολίτου Πατρῶν Νικοδήμου* (1939-1989), Ἀθήναι 1989, стр. 51-527.

74. **Ζηζηούλας Δ. Ἰωάννης**, Митрополит пергамски, *Ἡ κτίσις ὡς Εὐχαριστία*, θεολογική προσέγγιση στό πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας, изд. Ἀκρίτας, Ἀθήναι 1992.

75. --- **Ἐύχαριστία καί Βασιλεία τοῦ Θεοῦ**, Σύναξη бр. 49/1994, стр. 7-18; бр. 51/1994, стр. 83-101; бр. 52/1994, стр. 81-97.

76. --- **Ἡ εὐχαριστιακή θεώρησις τοῦ κόσμου καί ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος**, Χριστιανικὸν Συμπόσιον Α', Ἀθήναι 1967.

77. --- **Συμβολισμός καί Ρεαλισμός στήν Ἐθόδοξη Λατρεία** (ἰ διαίτερα στήν Θεία Εὐχαριστία), Σύναξη 71 (1996), стр. 6-21.

78. --- **Πνευματολογία καί Ἐκκλησιολογία. Ἐκκλησιολογικές συνέπειες δύο τύπων Πνευματολογίας**, στό συλογικὸ τόμο Σύναξις Εὐχαριστίας, Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Γέροντος Αἰμιλιανοῦ, έκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήναι 2003, стр. 153-174.

79. --- **Χριστολογία, Πνευματολογία καί Ἐκκλησιολογία**, Ἀναλόγειν, θεολογικὸ περιοδικὸ Ι.Μ. Κωζάνης, 6/2003, стр. 100-116.

80. --- **Θεία Εὐχαριστία καί Ἐκκλησία**, излагање на Трећем свегрчком лутургичком симпозиону чланова Свештених Митрополија, Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 2001: «*Το μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας*», изд. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, стр. 25-47.

81. --- **Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία στὴν Ὀρθόδοξη Παράδοση**, Θεολογία 4/2009, 5-25. Εἰσήγηση στὸ Συμπόσιο τῆς Διεθοῦς Ἀκαδημίας Ὄρησκευτικῶν Ἐπιστημῶν μὲ θέμα „Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία“ (излагање на симпозиону Међународне академије за проучавање религија на тему „Евхаристијска еκκλησιολοгија“, одржано августа 2008. у Солуну), енгл. текст предавања под називом „Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition“, у зборнику радова *L’ecclsiologie eucharistique*“, прир. Jean-Marie Van Cangh, изд. Academie Internationale des Sciences Religieuse-Cerf, Bruxelles 2009, 187-202.

82. **Ἡ Θέωση τῶν Ἁγίων ὡς εἰκονισμὸς τῆς Βασιλείας**, Ἀγιότητα - ἓνα λησμονημένο ὄραμα, ἔκδ. Ἀκρίτας, σελ. 33-39. Срп. превод садашњег Епископа западно-америчког СПЦ, Максима Васиљевића, Видослов, часопис Епархије захумско-херцеговачке, бр. 20/2000. год., стр. 17-28.

83. --- **Ἅγιον Βάπτισμα καὶ Θεία Λειτουργία**, излагање на Првом свегрчком литургичком симпозиону чланова Свештених Митрополија, Ἀθήνα, Ἱερά Μονὴ Πεντέλης, 08-10. Ὀκτωβρίου 1999 «*Το Ἅγιον Βάπτισμα*», изд. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2003, стр. 211-229.

84. --- **Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπίσκοπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας**, изд. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1990, 2. изд.

85. --- ***Being as Communion, Studies in Personhood and the Church***, the second ed. St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY 1993.

86. --- **Ἑλληνισμὸς καὶ χριστιανισμὸς**, ἡ συνάντηση των δύο κόσμων (нарочито треће поглавље: *Ὁ χριστιανισμὸς στον εἰδωλολατρικό Ἑλληνισμό*, са поднасловом *Τα μυστήρια*), изд. Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήνα 2003, 116-121.

87. --- ***La vision eucharistique du monde et l’homme contemporain***, Contacts 19 (1967), 83-92, српски превод јеромон. Атанасија Јевтића у: *Теолошки погледи*, Београд, бр. 6/1973, стр. 37-45.

88. --- ***La communauté eucharistique et la catholicité de l’Eglise***, Istina 14 (1969), стр. 67-88. Српски превод јеромон. Атанасија

Јевтића: *Евхаристијска заједница и Католичност Цркве*, Гласник бр. 52, Београд 1971, стр. 110-121 и у: *Саборност-Католичност Цркве*, Зборник Богословског факултета СПЦ, Београд 1986, стр. 131-161.

89. --- **Ἐκκλησία καὶ Ἔχρατα**, у *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, ἐκδ. Καστανιώτη, Ἀθήνα 2003, стр. 27-45.

90. --- *Eschatologie et soiciete*, Irenikon 3-4/2000, српски превод јеромон. Максима Васиљевића *Εσχατολογιја и друштво*, Видослов, часопис Епархије захумско-херцеговачке, свеска 28, бр. 1, Требиње 2003. стр. 77-94.

91. --- **Ὁ Συνοδικός θεσμός**, Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίρου Βαρνάβαν, Ἀθήναι 1980.

92. Ζήσης Θεόδωρος, протојереј, **Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης**, Θεσσαλονίκη 1997.

93. Zheltov Michail, *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought*, Issues in Eucharistic Praying, Maxwell E. Johnson, ed. Colledgeville (MN), 2010, 263-306.

94. Желтов Михаил, диакон, *Историко-литургические аспекты сакраментологии*, у зборнику *Православное учение о церковных таинств*, 5. Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, Москва 13 – 16. ноября 2007. г., том 1: Таинства в целом Крещение и Миропомазание, Евхаристия: литургические аспекты, Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, стр. 124-133.

95. Θεοδώρου Ἀνδρέας, **Ἡ λατρεία τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας**, у зборнику истога: *Ἡ οὐσία τῆς Ὁρθοδοξίας*, β' βελτιωμένη ἐκδοση, Ἀθήνα 1987.

96. Θεοδώρου Εὐαγγέλος, **Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις στὴν λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας**, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Β' σελ. 41-58.

97. --- *Θεός, κόσμος και άνθρωπος στην ελληνική φιλοσοφία και τὸν χριστιανισμόν*, излагање на Шестом свегрчком литургичком симпозиону чланова Свештених Митрополија, Тήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανική Λατρεία και εἰδωλολατρία», έκδ. Ιερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, 39-83.

98. *Ἱερόθεος Βλαχος*, μητροπολίτης Ναυπάκτου, *Богословље литургијске обнове* (с енгл. Матеј Арсенијевић), зборник радова, Београд 2005, 409-419.

99. *Ἰωαννίδης Χ. Νικόλαος*, Ἀρχιμ. *Νικόλαος Καβάσιλας και Συμεών Θεσσαλονίκης οἱ θεμελιωτές τῆς θεολογίας τῆς Βυζαντινῆς λατρείας*, у *Ἐκκλησία* (ἐπίσημον δελτίον Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος = званично гласило Јеладске Цркве), Атина, год. 90, св. 1 - јануар 2013, стр. 9-39. *ΙΒ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ*, Ἀθήνα 2014.

100. --- *Ὅσιος Βρυέννιος, βιος, ἔργο, διδασκαλία*, Ἀθήα 1985, 441 страна.

101. *Ἰωαννίδης Σ. Φύτιος*, *Η θεώρηση του αγίου Συμεών Θεσσαλονίκης (+ 1429) για τη λατινική Εκκλησία και τους Βενετούς*, Ανακοίνωση στο Επιστημονικό Συμπόσιο: Χριστιανική Μακεδονία. Η Θεσσαλονίκη με- ταξύ Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης (Θεσσαλονίκη 22-24 Νοεμβρίου 2002 - ΛΖ' Δημήτρια).

102. *Јанковић Живорад*, *Поводом записа инока Исаије*, Саборност, Теолошки часопис, Епархија браничевска, 6/2012, стр. 51-61.

103. *Јевтић Атанасије*, јеромонах, *Εὐαγγελικός ρεαλισμός (τοῦ Ἁγ. Νικολάου Καβάσιλα)*, у часопису: *Σύναξη* бр. 6, Атина 1983, 45-46.

104. --- *Ὁ Οὐμανισμός τοῦ Ἁγίου Νικόλαου Καβάσιλα*, у Зборнику истога: *Ἀπὸ τὴν ἐλευθερία στὴν ἀγάπη* (Οἱ Ὑφίλιες τῆς Ξάνθης), Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα 2012, 85-98.

105. --- *Свети Симеон Солунски као тумач богослужења* (излагање на литургичком симпозиону у част и спомен Светог Симеона Солунског: Солун 3-7. маја 1981) *На путевима Отаца* 2, Београд 1991, 147-178;

грчки текст: Ὁ Άγιος Συμεών Θεσσαλονίκης ὡς ἐρμηνευτής τῶν Ἱερῶν ἀκολουθιῶν, у зборнику истога: Χριστός – Ἀρχή καὶ Τέλος, Атина 1983, 265-308.

106. **Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου κατὰ τὸν Ἱερὸ Χρυσόστομο**, (докторска дисертација одбрањена 1967. г. у Атини), ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1984, 354 σς. Српски превод: јеромонах Максим Васиљевић (сада Епископ западно-амерички СПЦ), **Еκκλησιολοгија Светог Апостола Павла**, изд. Манастир Тврдош и Братство Светог Симеона Мироточивоγ, Врњци-Требиње 2006.

107. --- **О милешевском штампаном Псалтиру**, у зборнику истоγ *Бог се јави у телу*, В. Бања 1992, стр. 65-90.

108. --- **Реч о Псалтиру и овом преводу**, у *Псалтир са девет песама*, срп. прев. Еп. А. Ј., В. Бања 2000, стр. 234-237.

109. --- **Пролегомена за исихастичку гносеологију**, *Духовност Православља*, Београд 1990, 112-170.

110. --- **Онај који јесте - Живи и Истинити Бог Светог Григорија Паламе**, *Теолошки погледи бр.1-3*, Београд 1985, 95-119; и у зборнику истога: *Духовност Православља*, Београд 1990, 171-201. Грчки текст: *Ο Ων (Γιαχβέ) ως Ζών καὶ Αληθινός Θεός, ὅπως περι αὐτοῦ μαρτυρεῖ ο Αγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς*, у зборнику истога: *Φώς Ἰλαρόν*, Атина 1991, 125-158.

111. --- **Мистика светлости – мистика славе Божје**, *Православни мисионар бр. 2*, Београд, 1985, 89-91.

112. --- **Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле**, *Теолошки погледи бр. 4*, Београд 1985, 201-212; и у зборнику истога: *Духовност Православља*, Београд 1990, 202-216; а грчки текст у: *Φώς Ἰλαρόν*, изд. Ἀκρίτας, Атина 1991, 159-185.

113. --- [Епископ банатски (1991-1992) и Епископ захумско-херцеговачки (1992-2000)], **Црква, Православље и Евхаристија код Светог Иринеја Лионског**, у зборнику истога: *На путевима Отаца*, т. 2, изд. «Храст», Београд 1991, 37-72; на грч. *Ἐκκλησία, Ὀρθοδοξία καὶ Εὐχαριστία παρὰ τῷ Ἁγίῳ Εἰρηναίῳ* у часопису: *Κληρονομία* т. 3, свеска β', Θεσσαλονίκη 1971,

15-49, као и у зборнику истога: *Χριστός Αρχή και τέλος*, изд. Ίδρυμα Γουλάνδρη-Χόρν, Αθήναι 1983, 109-146.

114. --- *Liturgy and Theology*, The Greek Orthodox Theological Review XVII, бр. 1/1972. српски текст: *Литургија и теологија* у зборнику истога: *Бог Отаца наших*, изд. Манастира Хиландар, т. 32, Солун 2000, 316-323.

115. --- *Евхаристија у Источној Православној Цркви*, Теолошки погледи, Београд, бр. 4/1974, 209-223, и у зборнику истога: *Трагање за Христом*, Београд 1989, 46-66.

116. --- *Литургија и Духовност*, Богословље, Београд, бр. 1-2/1976, 7-27.

117. --- *Литургија и васпитање*, Теолошки погледи, Београд, бр. 4/1976, 213-220, и у зборнику истога: *Трагање за Христом*, Београд 1989, 95-105; на грчком: *Θεία Λειτουργία και άγωγή*, у часопису: *Άγία Σοφία*, Πάτρα, 6/1997, 17-37.

118. --- *Литургијски живот – срж парохијског живота*, Теолошки погледи, Београд, бр. 3/1980, 19-32; и у: *Бог Отаца наших*, изд. Хиландар, т. 32, Солун 2000, 324-340.

119. --- *Апостолско-светоотачко учење о Светим Тајнама*, у: Теолошки погледи, Београд, бр.1-3/1981; и у *Духовност Православља*, Београд 1990, 64-86.

120. --- *У светлости Христовој – преподобни Симеон Богослов* (Предговор књизи о. Василија Кривошеина), Теолошки погледи, Београд, бр. 1-2/1982, 249-252;

121. --- *Есхатолошка димензија присуства Цркве у свету*, Кореферат на 3. Међуфакултетском екуменском симпозиону, Аранђеловац 12-15. октобар 1979, у зборнику *Црква у савременом свету*, Београд 1979, стр. 86-89.

122. --- **Есхатолошки карактер Цркве**, у зборнику истога: *Трагање за Христом*, Београд 1989, 196-214. На грчком: *Ὁ Ἐσχατολογικός χαρακτήρας τῆς Ἐκκλησίας*, у: *Φῶς Ἰλαρόν*, Атина 1991, 187-214.
123. --- **Исихастичка антропологија**, у зборнику истога: *Загрљај светова*, Србиње 1996, 21-42. На грчком: *Ἠσυχαστική ἀνθρωπολογία*, у: *Φῶς Ἰλαρόν*, изд. *Ἀκρίτας*, Атина 1991, 23-33.
124. --- **Савремена теологија у Православљу**, Гласник СПЦ бр. 4, Београд 1988, 61-63; и у зборнику истога: *Бог се јави у телу*, Врњачка Бања 1992, 139-145.
125. --- **Црква и криза хуманизма данас**, у *Загрљај светова*, Србиње 1996, 43-64.
126. --- **О човечности и нечовечности** (посвећено Богочовечанском хуманизму блаженопочившег о. Јустина Поповића и 20-годишњици његовог упокојења), у *Христос – Алфа и Омега*, Врњачка Бања 2000, 145-187.
127. --- **Ὁ ἄνθρωπος κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ**, у грчком зборнику истога: *Φῶς Ἰλαρόν*, Атина 1991, 45-79.
128. --- **Света Евхаристија као Духовски догађај**, у зборнику истога: *Загрљај светова*, Србиње 1996, 103-112.
129. --- **Свето крштење – тајна уласка и живљења у Цркви** (*The Holy Sacrament of Baptism – Entrance into and Living in the Church*), упоредни српско-енглески текст у: *Календар Српске Православне Цркве у Америци за 1988. год.*; и у: *Трагање за Христом*, Београд 1989, 40-45. Грчки превод у: *Φῶς Ἰλαρόν*, Атина 1991, 81-91.
130. --- **Васељенски сабори и саборно предање Цркве**, у зборнику истога: *На путевима Отаца 1*, Београд 1991, 9-62.
131. --- **Свети Нектарије Егински као историчар Цркве**, [написано на грчком, у Паризу 1971, као предговор књизи Св. Нектарија *Ἡ ἱστορία τοῦ σχίσματος*], *Богословље 1-2* (1975) 71-123; *Бог Отаца наших*, 256-315.

132. --- *Христос Нова Пасха – Божанствена Литургија* (Свештенослужење, причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог), књ. 1: Београд-Требиње, 2007; књ. 2 и 3: Београд-Требиње, 2008; књ. 4: Београд-Требиње, 2009.

133. --- *Света Евхаристија у делима Свхтмч. Игњатија Богоносца, Свхтмч. Климента Римског, Мч. Јустина Философа и Свхтмч. Иринеја Лионског* (Реферат са Пете међународне теолошке конференције Руске Православне Цркве посвећене *Правослвном учењу о Светим Тајнама*, одржане 13-16. новембр 2007. г. у Даниловском манастиру у Москви), Видослов, Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске, год. 15, бр. 43 (Божих), Манастир Тврдош - Требиње 2008, стр. 67-74.

134. --- *Живот и избор дела Светог Максима Исповедника - уводи, схолије и студије*, Врњци-Требиње-ЛА 2012, на 464 страна.

135. --- *Ἡ Μεγάλη Βουλή τοῦ Θεοῦ στὸν Ἄγ. Μάξιμο τὸν Ὁριολογητῆ*, Θεολογία, τευχ. 1/2012, 27-60.

136. --- *Латинска застрањења о Светој Евхаристији и другим Светим Тајнама, и утицаји истих на неке Православне*, у зборнику Христос Нова Пасха, Требиње 2009, 331-344.

137. --- *Кратак осврт на тумачење христолошке химне у Фил. 2, 6-11*, Православље бр. 1169, Београд, 1. децембар 2015, 22-23.

138. *Јеротић Владета, Мудри као змије, безалени као голубови*, Београд 2009, 363 стране.

139. *Καλλιακμάνης Ἰ. Βασίλειος*, πρωτοπρεσβ. *Ἦθος καὶ δόγμα στὴ θεία Λειτουργία*. Излагања и закључци свештеничког симпозиона Свештене митрополије у Драми: *Ἡ Θεία Εὐχαριστία*, Δράμα 2003, 85-105.

140. --- *Εὐχέλαιο, Εὐχαριστία καὶ μετάνοια, θεολογία καὶ ποιμαντικές ἐφαρμογές*, Радови 10. Свејелинског литургичког симпозиона представника Свештених митрополија, *Ἡ Ὑγεία καὶ ἡ ἀσθένεια στὴ Λειτουργική Ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας* – „εἰς ἵασιν ψυχῆς καὶ σώματος“ (=Здравље и болест у литургијском животу Цркве – „на исцељење душе и тела“), Волос 20-22.

октобра 2008, Свети Синод Јеладске Цркве, едиција Пастирска библиотека 21, Атина 2009, стр. 293-312.

141. --- *Ἡ Μετοχή στό Μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας ὡς ποιμαντικό ζήτημα*, у Зборнику истога: *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς ποιμαντικῆς*, изд. Муγδονία, Θεσσαλονίκη 2000, стр. 201-242.

142. --- *Τὰ ἀγιογραφικὰ ἀναγνώσματα καὶ τὸ Θεῖον κήρυγμα*, Ε' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, Радови 5. Свејелинског литургичког симпосиона, Ἰ. Μητρόπολης Χαλκίδος 2-5. Νοεμβρίου 2003: „Ἱεουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιο, Ἡ Ἁγία Γραφή στὴν Ὀρθόδοξη Λατρεία“ („Служење Јеванђеља, Свето Писмо у Православном Богослужењу), έκд. Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Σειρὰ Ποιμαντικῆ Βιβλιοθήκη 10), Ἀθήναι 2004, 533-553.

143. Καλόγηρος Φ. Ἰωάννης, *Ἡ νεότερα καὶ ἡ σύγχρονος «Οἰκουμενική Μαρτυρία» διὰ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, стр. 223-329.

144. Καλύβας Ἀλκιβιάδης, πρωτοпр. *Μερικὲς σκέψεις γιὰ τὴν Λειτουργικὴ ἀνανέωση καὶ μεταρρύθμιση*, Σύναξη 61 (1997), σελ. 13-28.

145. Καραϊσαρίδης Κωνσταντῖνος, *Τὰ ἰδιάζοντα λειτουργικὰ στοιχεῖα στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τῆς Ρουμανίας*, έκд. Ἐπέκταση, Κατερίνη 1995.

146. --- *Ὁ Χριστιανικός Ναός, Λειτουργικὴ καὶ θεολογικὴ θεώρηση*, έκд. Ἄθως, Ἀθήνα 2007.

147. --- *Ἀναβαθμοὶ Λειτουργικῆς Ζωῆς*, έκд. Ἄθως, Ἀθήνα 2008.

148. Καψάνης Γεώργιος, Ἀρχιμ. καὶ Καθηγούμενος Ἰ. Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου, *Ἡ Εὐχαριστιακὴ ζωὴ*, изд. Ἱερᾶς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου, Ἅγιον Ὅρος 2004.

149. --- *Ὁ ἄνθρωπος ὄν λειτουργικό*, Ἅγιον Ὅρος 1985.

150. --- *Обожeње - цимљ човековог живота*, изд. Задужбине ман. Хиландара, Београд 2011, 76 стр.

151. --- *Κρст Христов и његов значај у нашем животу; Искуства Божје благодати*, изд. Задужбине Манастира Хиландара (с грчког З. Јелисавчић), Београд 2011, 87 стр.

152. Kasper Walter, кардинал, *Сакрамент јединства*, Еухаристија и Црква, изд. Кршћанска садашњост, Загреб 2005 (превео: Роберт Вукоја).

153. Керн Кипријан, Архим., *Евхаристија*, Шибеник 2003 (с руског: Слободан Продић).

154. --- *Света Литургија*, практичне напомене и богословско тумачење, Шибеник 2003 (с руског: Слободан Продић).

155. --- *Епиклеза у првим Хришћанским Литургијама*, Богословље, год. 8, свеска 4/1933, Београд 1933.

156. --- *Епиклеза у Александријским Литургијама*, Богословље, год. 7, свеска 4/1932, Београд 1932.

157. --- *Епиклеза у Византијским Литургијама*, Богословље, Хришћанско дело, свеска 2, март-април 1939, Скопље 1939.

158. Κουμαριανός Ι. Θεόδωρος, презв. *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας κατά τα Βυζαντινά ἐρμηνευτικά ὑπομνήματα*, излагање на Трећем свегрчком литургичком симпосиону чланова Свештених Митрополија, Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 2001: «*Το μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας*», изд. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 179-210.

159. --- *Σημειώσεις Ἐρμηνείας Θείας Λειτουργίας*, (Παραδόσεις ἀκαδημαϊκοῦ ἔτους 2000/01), Ἀθήναι 2001, 57.

160. Κουμαριανός Πάυλος, презβ., *L'Eucaristia come Chiesa: Un'identificazione delicata*, у: Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia, (Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, 193-222. Грчки текст у часопису Σύναξη бр., Атина 20...

161. --- *Πρόθεση, προσκομιδή, προσφορά. Ἐα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὄρων*, Θεολογία, ἀρ. 70, τευχ. 2-3/1999, σελ. 483-512.

162. --- *Σύμβολο και πραγματικότητα στη Θεία Λειτουργία*, Σύναξη 71 (1999), 22-37; енглеска верзија текста: **Symbol and reality in the Divine Liturgy**, електронска публикација: <http://jacwell.org>, српски превод под насловом: *Иконична онтологија*, Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију год. 3, св. 1, Београд 2009, 43-55.

163. Κουτρομπής Γ. Δημήτριος, *Ἐας λαϊκός διδάσκαλος τῆς πνευματικότητος: Νικόλαος Καβάσιλας*, Ακτίνες τ. 213 (1960), 251-261; и у зборнику истога: *Ἠχάρις τῆς θεολογίας*, изд. Δόμος, Αθήνα 1995, 189-211.

164. Кривошеин Архиеп. Василий, *Неке богослужбене особености код Грка и Руса и њихов значај* (реферат прочитан 2. јула 1975 на Литургичком конгресу на Православном Богословском Институту Светог Сергија у Паризу и штампан у часопису *Вестник-Messenger de l'Exarchate du Patriarche Russe en Europe Occidentale* No 89-90/23, Janvier-Juin 1975. Срп. превод С. Јелесијевић, у зборнику ХНП, Београд-Требиње 2009, стр. 358-380.

165. Quenot Michel, *протопресб. Ἡ εἰκόνα ὀδηγός στη Θεία Εὐχαριστία*, Τέρτιος, Κατερίνη 2004, 318 σς.

166. Larshe Jean Clod, *Теологија тела: Хришћанско схватање људског тела по Оцима Цркве*, предговор: Епископ А. Јевтић, Врњци-Требиње 2005.

167. Lot-Borodine Myrrha, *Un maitre de la spiritualite Byzantine au xiv siecle Nicolas Cabasilas*, Editions de l'orante, Paris 1958.

168. Λουδοβίκος Νικόλαος, *ἨΕὐχαριστιακή Ὀτολογία*, Αθήνα 1992.

169. Μαντζαρίδης Ἰ. Γεώργιος, *Ἠμεταμόρφωση τοῦ χρόνου κατὰ τὸ Νικόλαο Καβάσιλα*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984, 103-115.

170. --- *Предговор* новогрчком издању превода: Νικολάου Καβάσιλα: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτα*, превод и издање Μονασтира «Εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης ὁ Θεολόγος», Σουροτὴ Θεσσαλονίκης, 1995, 11-12.

171. --- **Ἡπνευματικὴ ζωὴ μετὰ ἀφορμὴν τὰ κείμενα τοῦ Παναγιώτου Νέλλα**, Σύναξη 21/1987, σελ. 41-45.
172. --- **Χρόνος καὶ ἄνθρωπος**, Θεσσαλονίκη На српском: *Време и човек*, (превод наш), изд. Богословски факултет, Београд 2003.
173. --- **Παλαμικά**, Θεσσαλονίκη 1983².
174. **Μαστρογιαννόπουλος Δ. Ἡλίας**, Ἀρχιμ. **Ἡσυμετοχὴ τῶν πιστῶν στὴν Θεῖα Κοινωνία**, излагање на Трећем свегрчком литургичком симпозиону чланова Свештених Μитроπολιја, Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 2001: «*Το μυστήριον τῆς Θεῖας Εὐχαριστίας*», έκδ. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 373-396.
175. --- **Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ** / «Φάρμακον ἀθανασίας» (Ἡ θεῖα Εὐχαριστία), Ἀθήναι 1959. (Срп. изд. *Царство божје – Лек бесмртности*, у преводу С. Јакшића, Духовна Академија Светог Василија, Србиње 2006, 197 страна.
176. **Mateos Juan**, *Le Celebration de la Parole dans la Liturgie byzantine*, Orientalia Christiana Analecta 191, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1971; Срп. прев. Новака Билића: *Литургија речи у византијском богослужењу*, изд. Епархија Западно-европске и Захумско-херцеговачке, Видослов-Μετοхија, Врњци 2013, 181 страна.
177. **Ματσούκας Α. Νίκος**, **Ἡδιδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας**, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, Θεσσαλονίκη 1984. σελ. 116-132.
178. --- **Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία**, Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σε ἀντιπαράθεση μετὰ τὴν δυτικὴν χριστιανοσίνην, седмо поглавље: **Τὰ μυστήρια**, изд Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 464-501.
179. --- **Τὰ Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, ἡ λόγος περὶ τῆς ἐν Χριστῶ ζῶης τοῦ κόσμου**, Ὀρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα, Ἀθήναι 1968, τ. 2, стр. 231-241.

180. --- *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων*, у зборнику истога: *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων καὶ ἄλλα μελετήματα*, изд. Пурнарџ, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 11-37.
181. --- *Ἐκκλησία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, Ἱστορία καὶ Ἐσχατολογία*, у *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, ἐκδ. Καστανιώτη, Ἀθήνα 2003, 63-79.
182. Μενεβίσογλου Παύλου, Ἀρχιμ., *Τὸ Ἅγιον Μύρον, ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἀνατλικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἰδίᾳ κατὰ τὰς πηγὰς καὶ τὴν πράξιν τῶν νεοτέρων χρόνων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, АВ 14, Θεσσαλονίκη 1983, 271 σтр.
183. Μεταλινός Δ. Γεώργιος, *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας*, изд. «Ἀρμός», Ἀθήνα 1996².
184. --- „Ἐ ὕδατος καὶ Πνεύματος“, *Θεολογία τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος*, Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, „Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα“, Ἀθήνα 2003, 25-44.
185. Metso Pekka, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholaos Cabasilas*, Publikations of the University of Eastern Finland, Joensuu 2010.
186. Meyendorff John, *A Study of Gregory Palamas*, SVSP, repr. edition, New York 1998.
187. --- *Byzantine Theology, Historical trends and doctrinal themes*, Fordham University Press, New York 1983, 243. Српско издање: *Византијско богословље*, Крагујевац 1985.
188. --- *Ἡ Βυζαντινὴ κληρονομία στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, изд. Ἀρμός, Ἀθήνα 1990.
189. --- *Свети Григорије Палама и Православна мистика*, Београд 1995.
190. --- *Православно богословље позновизантијског периода*, Николај Кавасила, гл. 17, у *Введение в святоотеческое богословие*; српски превод Д. Лучић, објављено под називом *Патрологија 2*, уџбеник за богословије и православне гимназије, Београд 2010, стр. 172-176.

191. Мидић Игњатије, Епископ пожаревачко-браничевски, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 245 страна.
192. --- Тò μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο Ὀμολογητῆ, Ἀθῆνα 1987.
193. Милошевић Ненад, *ἩΘεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας λατρείας, ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, изд. П. Пурнарџ, Θεσσαλονίκη 2001.
194. --- *Анафора – узношење или приношење?*, Саборност 8, Пожаревац 2014, стр. 27-42.
195. --- *О начину савршавања Светих Тајни*, Богословље, год. 67, св. 1, Београд 2008, стр. 32, и под насловом *Однос Светих Тајни и Божанствене Евхаристије као Светајне Цркве*, у књизи *У Духу и Истини*, ПБФ, Београд 2011, 32-42; на грч. *Ἡεὐχαριστιακὴ συγκρότηση τῶν μυστηρίων*, Θεολογία 4/2009, 123-136 (περίληψη εἰς σηγήσεως εἰς τὴν Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν μετὰ γενικοῦ θέματος *Εὐχαριστία, Ἐκκλησία, κόσμος, Βόλος 2008*), као и под насловом: „*Οὐκ ἔνεστι τελετὴν μὴ τῆς Θειοτάτης Εὐχαριστίας*“ у *Λειτουργικό – κανονικὲς μελέτες*, ἐκδ. Пурнарџ, Θεσσαλονίκη 2012, 37-62.
196. --- *Допринос архим. Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба*, Зборник Православног богословског факултета: *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, Београд 2008, књ. 3, стр. 47-53.
197. --- *Missa Romana- Римска Литургија*, у Зборнику истога, *У Духу и Истини*, изд. ИТИ, ПБФ Београд 2011, стр. 81-97.
198. --- *Типик - на размеђу литургијског идеализма и реализма*, у Зборнику радова *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, изд. ПБФ, Београд 2011, стр 234-243.
199. Μπαϊρακτάρης Γ. *Ἀντώνιος, Ὁ μυστηριακὸς χαρακτῆρ τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Μελέτη, Ἀθῆναι 1962.
200. --- *Τὸ κίνητρο τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Θεοῦ Λόγου κατὰ τὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα*, у зборнику теолошког симпозиона *Свештене*

Μитрополије Солуна: Πρακτικὰ τοῦ θεολογικοῦ Συμποσίου πρὸς τιμὴν τοῦ Παμβασιλέως Χριστοῦ, Θεσσαλονίκη 1991, στρ. 647-661.

201. --- *Ῥφεις καὶ προοπτικὲς στὴν ἐσχατολογία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα*, у зборнику у част протопр. Саве Агуридиса: Πρακτικὰ τοῦ θεολογικοῦ Συμποσίου πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη, изд. Παρατηρητῆς, Θεσσαλονίκη 1993, 67-126; и у: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ, Νέα Σειρά, Τμήμα Θεολογίας, τόμος 2/1994, 151-190.

202. Μπασιούδης Γεώργιος, πρωτοπ. *Ἡ Δύναμη τῆς Λατρείας, Ἡ συμβολὴ τοῦ π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν στη Λειτουργικὴ Θεολογία*, Ἀθήνα 2008; Српско издање: о. Георгије Басиудис, *Снага богослужења*, допринос оца Александра Шмемана литургијском богословљу, „Мартириа“, изд. установа Епархије горњокарловачке, Београд-Карловац 2011, 491.

203. Μπεκριδάκης Δημήτρης, *Εἰκόνα: «Ἄνοιχτὸ παράθυρο στὴν ὄγδοη ἡμέρα» ἢ τὸ τέλος τῆς τέχνης; Κριτικὸ σχόλιο στὴν ἐσχατολογικὴ ἀνάγνωση τῆς Ῥθόδοξης εἰκονολογίας*, у *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, έκδ. Καστανιώτη, Ἀθήνα 2003, 233-250.

204. McGowan Andrew, *Ascetic Eucharist. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, ed. Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford 1999.

205. McPortlan Paul, *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T&T Clark, the sec. ed. Edinburgh 1999.

206. Νάσσης Χρυσόστομος, *Κανόνες καὶ Θεία Εὐχαριστία*, Θεσσαλονίκη 2007.

207. Νέλλας Παναγιώτης, *Προλεγόμενα εἰς τὴν μελέτην Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, Ὀρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 12, Ἀθήναι 1968, 830-857.

208. --- *Αἱ θεολογικαὶ πηγαὶ Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Ἀναφοραὶ καὶ ἐξαρτήσεις*, Κληρονομία 7β (1975), 327-344.

209. --- *Ἡπερὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν, Ἀθήναι 1998², σσ. 219.
210. --- *Ἡ ἔνωση μὲ τὸν Χριστὸ κατὰ τὸ Νικόλαο Καβάσιλα*, Ἐποπτεία 27 (Ὀκτ. 1978), σσ. 773-781.
211. --- *Ἡ ἐν Χριστῶ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου*, Μελέτη στὴ χριστοκεντρικὴ ἀνθρωπολογία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, у зборнику истога: Ζῶν θεούμενον, изд. Ἀρμός, Ἀθήνα 1995³, 115-180.
212. --- *Εἰσαγωγικά στὴ Μελέτη τοῦ Ἁγίου Νικολάου Καβάσιλα*, у Зборнику радова са Богословског симпозиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 67-86.
213. --- *Λύτρωση ἢ Θέωση; Τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἀσέλμου: «Γιατί ὁ Θεὸς ἔγινε ἄνθρωπος»; Καὶ ὁ Νικόλαος Καβάσιλα*, Σύναξη 6 (1983), σελ. 17-36.
214. --- Увод новогрчком издању: Νικολάου Καβάσιλα, *Ἡ Θεομήτορ*, Ἀποστολικὴ Διακονία, едиција: «Ἐπὶ τὰς πηγὰς», Ἀθήναι 1989, 9-38.
215. --- *Βασιλείον ἰεράτευμα*, Μελέτη ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου, Σύναξη 83, Αθήνα 2002, 48-60.
216. Нешић Лазар, *Евхаристијско богословље Александра Шмемана*, у зборнику *Евхаристијско богословље*, Отачник, Београд 2011, стр. 173-220.
217. Νικόδιμος Ἀγιορίτης, *Περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν Ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων*, превод на новогрчки: Ἰνώ Μπάμπαλη, ἐκδόσεις Μυρόβιβλος, Ἀθήνα 2004.
218. Ντόντος Φ. Νίκος, *Ἡ καταξίωση τῆς Ἱστορίας καὶ ἡ ἐσχατολογικὴ ἀκεραίωση τοῦ χρόνου*, у Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία, Тематски зборник радова Академије за богословска истраживања у Волосу, зимски семестар 2000-2001, ἐκд. Καστανιώτη, Ἀθήνα 2003, 125-137.
219. Οἰκονόμος Β. Ἡλίας, *Ἡ διαλεκτικὴ τῆς λατρείας Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης*, излагање на Шестом свегрчком литургичком симпозиону чланова Свештених Митрополија, Τήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανικὴ

Λατρεία καὶ εἰδωλολατρία, изд. Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, 95-117.

220. **Острогорски Георгије, Опадање и пропаст Византијског царства**, у: Сабрана дела, т. 6, *Историја Византије*, изд. Просвета, Београд 1970, 437-530.

221. --- **Атонски исихасти и њихови противници**, Записи Руског научног Института у Београду (руски), 5 (1931), стр. 349-370, Српски превод у Сабраним делима Георгија Острогорског, т. 5: *О веровањима и схватањима Визанτιнаца*, Просвета, Београд 1970, 203-223.

222. **Παπαδόπουλος Ἀντώνιος, Νικόλαος Καβάσιλας: Φιλομόναχος καὶ Φιλομάρτυς**, у Зборнику радова са Богословског симпозиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 173-188.

223. Παπαδόπουλος Κωνστατίνος. πρωτοпр., *Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία*, Σύναξη, ἀρ. 50/1994, стр. 95-100.

224. Παπαθανασίου Ν. Ἀθανάσιος, *Il Sacramento Dell'Invito, Le specie Eucaristiche e la missione della Chiesa Nell'ottica Liturgica di Cabasilas* (=Τὸ μυστήριον τῆς Πρόσκλησης. Τὰ εὐχαριστιακὰ ὑλικά καὶ ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας στὴ λειτουργικὴ), у документима 14. Међународног богословског симпозиона: Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia, (Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, 165-191. Први део излагања објављен је и на грчком под насловом: *Μόνο μὲ ψωμί; Μόνο μὲ κρασί; Ἡ δυνατότητα χρήσης ἄλλων ὑλικῶν στὴ Θεία Εὐχαριστία*, Σύναξη бр. 105, Атина, јануар-март 2008, 55-73.

225. --- **Οἱ εἰκόνες τῆς Βασιλείας. Κάποια ἀθέατα τοῦ Καβάσιλα καὶ κάποιοι ποираσμοὶ τῆς Εὐχαριστιακῆς μας θεολογίας**, Σύναξη бр. 114, Атина 2010, 13-21. Текст представља последњи део рада првобитно објављеног под називом *Il Sacramento Dell'Invito, Le specie Eucaristiche e la missione della Chiesa Nell'ottica Liturgica di Cabasilas* у документима 14. Међународног богословског симпозиона: Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia,

(Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006), edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, 165-191

226. --- «*Μακριὰ ἀπ' τὴν παρουσία σου ποῦ νὰ Φύγω; (Ψαλμ. 139,7)*», *Μιὰ Φθόδοξη κατάφαση τῆς δράσης τοῦ Θεοῦ ἔξω ἀπὸ τὰ κανονικὰ ὄρια τῆς Ἐκκλησίας*, Σύναξη βρ. 120, Ατiна 2011, 16-31.

227. Πασσάκος Κ. Δημήτριος, *Ευχαριστία και Ιεραποστολή – Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, изд. «Ελληνικά Γράμματα», Αθήνα 1997.

228. Passareli Gaetano, *L' Eucologio Cryptense* Γ.β. VII, рукопис ман. Grottaferatta, Ανάλекτα Βλατάδων 36, Θεσσαλονίκη 1982.

229. Πατρώνος Γεώργιος, *Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ Δυτικῇ θεολογίᾳ* Σύντομος ἰστορικὴ ἐπισκόπησις, Αθήνα 1989 (2).

230. --- *Σχέσεις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τὴν περὶ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς Φθοδόξου θεολογίας*, Αθήνα 1975.

231. Παχῆς Παναγιώτης, *Crosing the boundaries and initiation in the Hellenistic mystery cults*, у зборнику: Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ., т. 10, Θεσσαλονίκη 2000.

232. Пено Здравко, *Догматика. Кратко изложење Православне вере. Христологија*, књ. 2, Београд 2013, нарочито стр. 94-108: *Господ Христос у Светој Евхаристији, Речи установљења и промена Светих Дарова, Служашчи у Евхаристији*.

233. Петровић Предраг, ђакон, *Символ и спасење*, савремене рефлексije на сотириолошка учења древне Цркве, ПБФ, Београд 2010.

234. Перишић Владан, *Иницијације*, излагање на међурелигијском и међуфакултетском симпозиону Богословских факултета Југославије, манастир Каона 1990. (необјављено).

235. --- *Са теолошке тачке гледишта*, ПБФ, Београд 2010.

236. Поповић Јустин, Архим. *Божанствене Литургије, Поговор*, изд. Манастир Ђелије, Београд 1978, стр. 223-232

237. --- *Догматика*, Православна философија истине, т. 3: *Еκκλησιολοгија*, Београд 1978.
238. **Продић Слободан**, *Символизам у тумачењу Литургије код руских богослова*, Шибеник 2010, 71 страна.
239. **Радовић Амфилохије**, Архимандрит (сада Митрополит црногорско-приморски), *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμῶν*, 2. едиција: Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη 1991.
240. --- *Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами*, српско издање, прев. Еп. Атанасије Јевтић, Врњачка Бања 2013.
241. --- *Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства*, Гласник Српске Православне Цркве, Београд, бр. 3/1976, 45-53. На грчком: *Ἡ Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννησι τοῦ 18ου καὶ 19ου αἰώνος καὶ οἱ Πνευματικὴ καρποὶ τῆς*, изд. Ἰδρυμα Γουλάνδρη-Χόρν, Ἀθήναι 1984.
242. --- *Литургија и подвижништво*, у зборнику истога: *Основе православног васпитања*, Врњачка Бања 1993, 159-175.
243. --- *Литургијска катихеза*, у: *Основе православног васпитања*, Врњачка Бања 1993, 177-192.
244. --- *Исихазам као освајање унутарњих простора*, *Основе православног васпитања*, Врњачка Бања 1993, 211-220.
245. --- *Синаити и њихов значај у животу Србије 14. и 15. века*, *Основе православног васпитања*, Врњачка Бања 1993, 275-316.
246. --- *Смисао Божанске Литургије*, Хиландарски путокази 55, Београд 2009, 113, - превод текста који је првобитно објављен на грчком језику *Τὸ νόημα τῆς Θείας Λειτουργίας*, у часопису *Γρηγόριος Παλαμῆς* 5/1973.
247. **Ракићевић М. Тихон**, *Олтарска преграда – иконостас од IV до XVII века: форма, функција и значење*, Београд 2013.
248. **Ροδόπουλος Παντελεῆμον**, Μητροπολίτης Τυρολόης καὶ Σερεντίου, *Ὁ καθαγιασμὸς τῶν δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας κατὰ τὰ λειτουργικὰ κείμενα καὶ τὰς μαρτυρίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*

Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, едиција: Λειτουργικά Βλατάδων 3, друго допуњено издање, Θεσσαλονίκη 2000.

249. **Runciman Steven**, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, second reprinted ed. 1988, pp. 455.

250. **Russell Εὐγενία**, “*Nicholas Kavasilas Chamaetos (1322-1390): A unique voice amongst his contemporaries*”, Nottingham Medieval Studies 54 (2010), 121-135.

251. **Σαββάτος Χρυσόστομος**, Ἀρχιμανδρίτης, сада Митрополит месинијски Јеладске Цркве, *Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεμέλιο τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῶ ζωῆς κατὰ τὸν Νικόλαο Καβάσιλα*, Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (=Сепаратно издање из зборника Богословског факултета у Атини), Ἀθήναι 2005, 283-296 (Предавање одржано у оквиру 14. Међународне екуменске конференције са темом: «Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας καὶ ἡ Θεία Λειτουργία», Bose-Magnano, Torino, 14-16. September 2006, објављено и на италијанском: *I Sacramenti della Chiesa come fondamento della vita spirituale in Cristo secondo Nicola Cabasilas*, у Зборнику са поменутог скупа: Nikola Cabasilas e la Divina Liturgia, Edizioni Qiqajon Comunita di Bose, Magnano 2007, 67-81.

252. --- **Ἡ θεολογική παράδοσις τῆς πνευματολογικῆς σκέψεως τοῦ Πατριάρχου Γρηγορίου Β' τοῦ Κυπρίου (1282-1289)** у IB' ПРАКТИКА I.M. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, „Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα“ (Зборник радова 12. Богословског сипмосиона Свештене Митрополије Солунске, одржаног 11-14. новембра 1992. у Солуну), Θεσσαλονίκη 1992, стр. 545-579.

253. **Симић Прибислав**, протођакон, *Црквена уметност – преглед развоја грађитељства и живописа*, Београд 2000, 416 страна.

254. **Σιώτης Ἄντ. Μάρκος**, *Ὁ μυστηριακὸς χαρακτήρ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ*, Ἀθήναι 1987.

255. --- **Ἡ Καινὴ Διαθήκη περὶ τῆς σχέσεως τῶν Μυστηρίων Βαπτίσματος, Χρίσματος καὶ Θείας Εὐχαριστίας**, Ἀθήναι 1969.

256. --- *Θεία Εύχαριстіα. Αί περί τῆς Θείας Εύχαριστίας πληροφορία τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Ἀθήναι 1957.
257. Скабланович Михаил, *Тумачење тупука*, прев. Сл. Продић, Шибеник 2014.
258. Σκαλτσής Ἰ. Παγιώτης, *Ἑρμηνευτικά ζητήματα τῆς Θείας Λειτουργίας*, Радови и закључци богословског симпозиона свештенства Митрополије Дrame за 2003: *ἩΘεία Εύχαριстіα*, Δράμα 2003, 123-155.
259. --- *Στόμεν καλώς*, Θεσσαλονίκη 2005.
260. --- *Εύχαριстіα καὶ θυσία*, излагање на 6. Свегрчком литургичком симпозиону представника Свештених митрополија, Τήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανική Λατρεία καὶ εἰδωλολατρία, έκδ. Ιερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, стр. 171-196.
261. --- *ἩΘεία Λειτουργία: Συγκεφαλαίωση τοῦ μυστηρίου τῆς ἐν Χριστῷ οἰκονομίας*, Θεολογία, τριμηνιαία έκδοση τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, τόμος 80, τεῦχος 4^ο, Ὀκτώβριος-Δεκεμβριος 2009, 77-106.
262. --- *Ὁ λαός ὡς πλήρωμα στή Θεία Λειτουργία, Ἀναλόγιο*, θεολογικό περιοδικό τῆς Ἱ. Μ. Σερβιῶν καὶ Κωζάνης, ἀρ. 5/2003, стр. 54-70.
263. --- *Ὁ ἀγιάζων καὶ ἀγιαζόμενοι*, излагање на 7. Свегрчком литургичком симпозиону представника Свештених митрополија, Ν. Προκόπιον, Εὔοια, 19-22 Σεπτεμβρίου 2005: „Τὸ Μυστήριον τῆς Ἱερωσύνης“, έκδ. Ιερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2006, стр. 287-308.
264. --- *Традиција заједничке и личне молитве, са посебним освртом на Тукарасов Часослов*, прев. Д.Т-П., Крагујевац 2014, 278 стр.
265. --- *Τὰ διακονικὰ παραγγέλματα καὶ ἡ στάση τῶν πιστῶν στή Θεία Λειτουργία*, έκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1999.
266. --- *Ὁ ἀγιασμός τῶν δώρων ἀλλά καὶ τῶν πιστῶν στή Θεία Λειτουργία*, Ἐφημέριος (μηνιαίο περιοδικό Ἱερᾶς Συνόδου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), септ. 2013, свеска 8, стр. 8-9.
267. --- *Ἱστορική διαμόρφωση τῆς ἀκολουθίας τοῦ Ἁγίου Βαπτίσματος*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, „Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα“, Ἀθήνα 2003, 45-78.

268. Σκαλτσής Ί. Παγιώτης – Ί.Β. Κονγκούλη – Χ.Κ. Οϊ κονόμου, *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου* (Θεία Λατρεία και Παιδεία, 1), изд. Ο.Χ.Α. «Λυδία», Θεσσαλονίκη 2002.
269. --- *Το Βάπτισμα*, (Θεία Λατρεία και Παιδεία, 2), изд. Ο.Χ.Α. «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1992.
270. Σκρέττας Νικόδιμος, Ἀρχιμ. *Ἡ Θεία Εὐχαριστία καί τά προνόμια τῆς κυριακῆς κατά τῆ διδασκαλίᾳ τῶν κολλυβάδων*, изд. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004.
271. Σπιτσέρης Γιάννης (ζωῆ και θεολογία) - Carmelo Giuseppe Conticello (ἔργα και βιβλιογραφία), Nicola Cabasilas Chamaetos, στό La Theologie Byzantine et sa Tradition II, Brepols 2002, 315-395.
272. Στάθης Γρηγόριος, *Ἡ ψαλτικὴ ἔκφραση τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Εὐχαριστίας*, Γ' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, стр. 253-275.
273. Σταυρόπουλος Γ. Χριστόφορος, Ἀρχιμανδρίτης, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία, μυστήριο μυστηρίων*, Αθήνα 1994.
274. Σταμούλης Α. Χρυσοστόμος, *Ἡ θεώρηση τοῦ κάλλους και τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος στήν εἰδωλολατρία και τήν χριστιανική λατρεία*, излагање на Шестом свегрчком литургичком симпозиону чланова Свештених Митрополија, Τήνος 20-23. Σεπτεμβρίου 2004: «Χριστιανική Λατρεία και εἰδωλολατρία, έκδ. Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας της Ἑλλάδος, Αθήναι 2005, σελ. 481-508.
275. --- *Ἡπερί ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Φιλοθέου Κοκκίνου* у IB' ΠΡΑΚΤΙΚΑ I.M. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, „Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα“ (Свети Дух, Зборник радова 12. Богословског симпозиона Свештене Митрополије Солунске, одржаног 11-14. новембра 1991. год. у Солуну), Θεσσαλονίκη 1992, стр. 607-626.
276. Станилоє Димитрије, протпр. *Православна Догматика* т. 3, пето поглавље: *О Светим Тајнама*, српски превод с румунског: Еп. Митрофан, Сремски Карловци 1997, 3-134.

277. Στογιάννος Π. Βασίλειος, *Ἡ ἐλευθερία κατά τό Νικόλαο Καβάσιλα*, у Зборнику радова са Богословског симпозиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 189-202.
278. Стојчевић Павле, Патријарх, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере I-III*, Београд 1998.
279. Σωτηρόπουλος Γ. Χαράλαμπος, *Σύγκρισις Μυσταγωγικῶν κειμένων* (Μαξίμου Ὀριολογιτοῦ, Νικολάου Καβάσιλα καί Συμεών Θεσσαλονίκης), Ἀθήναι 1993, σς 47.
280. --- *Εὐχαριστία καί θέωσις κατά τον Ἅγιον Μάξιμον τον Ὀριολογητήν καί τόν Νικόλαον Καβάσιλαν*, Εκκλησία бр. 10, 15. мај 1974, 249-251; бр. 11-12, од 1-15. јуна 1974, 281.
281. --- Taft F. Robert, *The Byzantine Rite, A short history*, The Liturgical Press Collegeville, Minesota 1992, рг. 84. Ελληνική απόδοση υπό τοῦ πρωτ/ρου Δημητρίου Βακάρου: *Το Βυζαντινό Τυπικό*, Θεσσαλονίκη 2003, στρ. 25-133; Срп. прев. (Љубице Шапоњски) *Византиски обред, историјски преглед*, Теолошки погледи 1-4/1998, стр. 1-48.
282. --- *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Brookfield, Vt., USA, 1995.
283. --- *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1978.
284. --- *Liturgy of the Greate Church: An initial synthesis of Structure...* DOP... 34/35 (80/81).
285. --- *The dialogue before the Anafora in the Byzantine Eucharistic Liturgy III: "Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right*, *Orientalia Christiana Periodica* 55(1989) 63-74.
286. --- *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East, The Study of Early Liturgy: Essay in Honor of Poul F. Bradshaw*, Oregon Catholic Press, Portland, 2004 (=Поредак и место

причешћивања народа у време касног средњег века и византијски Исток), Отачник, Београд, 1/2009, стр. 93-123.

287. --- *Zeon*, The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. Oxford University Press, New York – Oxford 1991, t. 3, pg 2223-2224.

288. Τζέρπος Β. Δημήτριος, πρωτοпр., *Λειτουργική Ανανέωση*, Δοκίμια λειτουργικής άγωγής κλήρου και λαοῦ Α΄, έκδ. Τήνος, Άθήνα 2001.

289. --- *ΉΑκολουθία τής Προθέσεως (Προσκομιδής)*, Γ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ 8, Τό Μυστήριο τής Θεΐας Εύχαριστίας, έκδ. Άποστολικής Διακονίας τής Έκκλησίας ταής Έλλάδος, Άθήναι 2004, 127-149.

290. Τρεμπέλας Παναγιώτης, *Ή Θεΐα Εύχαριστία κατά τήν συνάρθωσιν αὐτῆς πρὸς τά ἄλλα μυστήρια καί μυστηριοειδῆς τελετάς*, у зборнику: Εύχαριστήριος τόμος επί τη 45ετηρίδι έπιστιμονικῆς δράσεως καί τη 35ετηρίδι τακτικῆς καθηγεσίας τοῦ Άμίλκα Σ. Άλιβιζάτου, Άθήναι 1958, 462-472.

291. --- *Αΐ Τρεΐς Λειτουργΐαι*, изд. братства Сωτήр, Άθήναι, Ιούνιος 31997, σς 243.

292. --- *Άπὸ τήν Φθόδοξον Λατρείαν μας*, Άθήναι 1970, σς 428.

293. Thunberg Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, ed. Open Court, Chcago and LaSalle, Illinois 1995², 488 pp.

294. --- *Man and Cosmos* (Српско издање: *Човек и космос* – визија Светог Максима Исповедника, Истина, изд. Установа Епархије далматинске, Београд-Шибеник 2008, 223).

295. Τσαλαμπούνη Αΐκατερίνη, „*Εν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου*“: ἡ έμφάνιση τοῦ *Αναστάντος στήν Ήμμαοῦς* (Λκ. 24, 13-35) *ὡς τύπος τῶν εύχαριστιακῶν συνάξεων τής πρώτης Έκκλησίας*, Θεολογία 4/2009, 187-210.

296. Τσομπάνης Π. Τρύφων, *Ήμεγάλη Εΐσοδος στήν Εΐκονογραφΐα*, Θεσσαλονίκη 1997, 279 σς.

297. --- *Τό μυστήριο καί ἡ διακονία τοῦ λόγου*, Θεσσαλονίκη 1997, σς 95.

298. Убипариповић Србољуб, *Богослужбени круг читања Светописамских одељака – порекло, изазови и перспективе*, 1. део у *Српска теологија у 20. веку*, т. 11, Београд 2011, стр. 81-91; 2. део, *Исто*, т. 12, Београд 2012, стр. 40-51.

299. --- *Богослужбена употреба хлеба у Православној Цркви у светлу српске теологије 20. Века*, у Зборнику радова *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, ПБФ, Београд 2011, стр 244-261.

300. --- *Хлеб и вино као евхаристијска Жртва*, докторска дисертација одбрањена на ПБФ Универзитета у Београду 24. 6. 2014. Електронско издање у Дигиталном репозиторијуму Универзитетске библиотеке, доступан у ПДФ формату на адреси <https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:9209/bdef:Content/download>

301. Ulm (Kalmar) π. Μελέτιος, *Θεολογικό περιεχόμενο τῆς Ἁγίας Ἀναφορᾶς στή Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καί τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, магистарски рад, Θεσσαλονίκη 2001.

302. Успенски-Дмитревич Николај, *Анафора*, с руског: Ксенија Кончаровић, Вршац 2002, 234.

303. Φίλιας Γεώργιος, *Ἡ Εὐχαριστιακή ἀναφορά*, излагање на Трећем свегрчком литургичком симпозиону чланова Свешених Митрополија, Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 2001: «*Το μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας*», изд. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 101-126.

304. --- *Τὸ Βαρβερινὸ Εὐχολόγιο 336*, Θεολογία 61, Ἀθήνα 3/1990. стр. 396-417.

305. --- *Στὶς πηγές τῆς Εὐχαριστιακῆς ἐνότητος κλήρου καὶ λαοῦ*, Σύναξη 50 (1994), 101-105.

306. --- *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή λατρεία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, изд. Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1997, σς 391.

307. --- *Ἡ ἔννοια τῆς „ὀγδότης ἡμέρας“ στὴ λατρεία τῆς Ὀρθοδοξίας Ἐκκλησίας*, изд. Γρηγόρης, Ἀθήνα, 2001, σς 303.
308. --- *Πτυχές τῆς Εὐχαριστιακῆς Πνευματολογίας. Σχόλια με ἀφορμὴ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐπίκληση στὶς Λειτουργίες Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*, Θεολογία 4/2009, στρ. 107-122.
309. --- *Τὸ Μυστήριον τοῦ Χρίσματος*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, „Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα“, Ἀθήνα 2003, 79-100.
310. --- *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ θεώρηση τῆς Θείας Εὐχαριστίας*, Σύναξι 61 (1997), 45-52.
311. --- «*Ἡ ἀπαλλαγὴ παντός μολυσμοῦ σαρκός καὶ πνεύματος*», Πτυχές τῆς σχέσεως τῶν μυστηρίων Εὐχελαίου καὶ Μετανοίας, Θεολογία 65 (1994), 171-184.
312. --- *Παράδοση καὶ ἐξέλιξι στὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2006, σς 419.
313. **Флоровски о. Георгије, Есхатологија у патристичко доба** (с енглеског Игор Д. и Марија П.), Саборност 3-4/IV, 45-60.
314. --- *The Elements of Liturgy, The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, изд. С. Patelos, Switzerland: WCC, 1978, 172-182); на грчком: *Ὀρθόδοξος λατρεία, Θέματα Ὀρθοδόξου θεολογίας*, ἐκд. Ἄρτος ζωῆς, друго изд. Ἀθήνα 1989, 159-173. Срп. превод *Елементи Лутургије: православно становиште*, у зборнику: *О Лутургији*. Београд 1997.
315. --- *The Worshipping Church*, Предговор енглеском издању Минеја, *The Festal Menaion*, London 1968, 21-37. Српски превод *Богослужења Црква* у Еп. А. Јевтић, ХНП2, стр. 433-464.
316. --- **Σκέψεις στό κεφ. 37 τοῦ Ἰεζεκήλ, 6**, ἐν *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, ἐκд. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθηναί 1973, σελ. 117-123.
317. --- *Црква је живот*, зборник чланака, Београд 2005
318. --- *Твар и тварност*, Теолошки погледи бр. 1-4, 1991.
319. --- *О смрти на Крсту*, Теолошки погледи бр. 1-3, 1990.

320. --- *Црква, њена природа и задатак*, зборник: *Саборност Цркве*, БФ СПЦ, Београд 1986, стр. 162-177.

321. --- *Функција Предања у древној Цркви*, зборник: *Саборност Цркве*, БФ СПЦ, Београд 1986, стр. 197-218.

322. --- *Worship and Every-Day Life: An Eastern Orthodox View*, E.L. 2, 4, p. 266-272.

323. --- *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie (Западни утицаји у руској теологији)*, излагање на Првом скупу Теолошких факултета у Атини 1936, (првобитно објављен на немачком), Kyrios II, No 1, Berlin 1937, 1-22.

324. **Φούντας Ίερεμίας, Αρχμ. Η λειτουργική χρήση τοῦ Ἱεροῦ Ψαλτήρα**, Ε' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΑΣ, Радови 5. Свејелинског литургичког симпосиона (Πρακτικά ε' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου), Ἱ. Μητρόπολης Χαλκίδος 2-5. Νοεμβρίου 2003: „Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον, Ἡ Αγία Γραφή στὴν Ὀρθόδοξη Λατρεία“ (Служба Јеванђеља, Свето Писмо у Православном Богослужењу), ἐκδ. Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, 347-383.

325. **Φουντούλης Μ. Ἰωάννης, Νικόλαος Καβάσιλας ὁ Μυσταγωγός**, у Зборнику радова са Богословског симпосиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 133-154.

326. --- **Ἐρμηνεῖα ἑπτὰ δυσκόλων σημείων τοῦ κειμένου τῆς Θείας Λειτουργίας ἀπὸ τοῦ Νικόλαο Καβάσιλα**, у Зборнику радова са Богословског симпосиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 155-172.

327. --- **Ἡ τελεσιουργία τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας Εὐχαριστίας**, у: Εἰσηγήσεις, πορίσματα ἰερατικού συνεδρίου τῆς Ἱ.Μ. Δράμας ἔτους 2003: *ἩΘεία Εὐχαριστία*, Δράμα 2003, 31-66.

328. --- **Ἡ Θεία Λειτουργία – τελετουργικὴ θεώρηση** излагање на редовном годишњем Симпосиону свештенства Митрополије у Драми 1998. год, а објављен је у Зборнику радова с тог научног скупа под насловом: *Ἡ*

Θεία Λειτουργία (Είσηγήσεις, πορίσματα Ἱερατικοῦ Συνεδρίου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δράμας), Δράμα 1998, σπ. 137-170.

329. --- *Ἑσυμβολική γλώσσα τῆς Θείας λάτρείας*, Πρακτικά Ἱερατικοῦ συνεδρείου Ἱ.Μ. Δράμας *Σύμβολα καί συμβολισμοί τῆς Ὀθοδόξου Ἐκκλησίας*, Δράμα 1991, σπ. 51-90.

330. --- *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικᾶς ἀπορίας*, τ.1-5, Ἀθήνα 1967-2002.

331. --- *Ἰδιορρυθμίες τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς Θεσσαλονίκης κατά τίς ἀρχές τοῦ ιε' αἰῶνος*, γ „Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Παλαιολόγειος ἐποχή“, ἀριθ. 3, ΚΒ' Δημήτρια - Ἐπιστημονικό Συμπόσιο, Θεσσαλονίκη 2007.

332. --- *Τό Βάπτισμα τῶν Ἐηλίκων, ὁ Νηπιοβαπτισμός, Τό βάπτισμα τῆς ἀνάγκης*, Α' ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ, „Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα“, Ἀθήνα 2003, 129-152.

333. --- *Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐν τῇ λειτουργικῇ ζωῇ τῆς Ἐκκλησίας*, γ Λειτουργικά θέματα 1, Θεσσαλονίκη 1977, σπ. 67-85.

334. --- *Τελετουργικὰ θέματα*, „Εὐσχημόνως καί κατά τάξιν“, τ. 1, Ἀθήνα 2002. σς 343.

335. --- *Τελετουργικὰ θέματα*, τ. 2, Ἀθήνα 2006. σς 185.

336. --- *Συμεῶν Θεσσαλονίκης καί τὸ λειτουργικὸ ἔργο αὐτοῦ*. Θεσσαλονίκη 1971.

337. Χατζινικολάου Νικόλαος, *μητροπολίτης Μαισογέας καί Λαυρεωτικῆς, Ἐκκλησίας - Νέες ἀντιλήψεις*, γ Ἐκκλησία (ἐπίσημον δελτίον Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος = званично гласило Јеладске Цркве), Ατiνα, год. 89, св. 9 - октобар 2012, σπ. 575-586.

338. Χατζούδη Γ. Κλημεντίνη, *Ἡ περὶ Ἐκκλησίας καί μυστηρίων δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Νικολάου Καβάσιλα*, Μεταπτυχιακὴ ἐργασία ὑποβληθεῖσα εἰς τὸ Τμήμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀ Π. Θεσσαλονίκης 2008, 153.

339. Хрваћанин Ратко, *Утицај есхатологије на еклузиологију у дјелу Атанасија Јевтића*, Религија и толеранција, том 9, бр. 15, јануар-јун 2011, 31-51.

340. Χριστόδουλος, **Αρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, ἩΘεία Εὐχαριστία**, Τό Μυστήριον τῶν Μυστηρίων, Πᾶς καί πότε πρέπει νά κοινωνοῦμε, Τό Ἀντίδωρο, Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήνα 2004, σς 72.

341. Χρήστου Κ. Παναγιώτης, **Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καί ἡ θεολογία εἰς τήν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα**, Θεολογικά μελετήματα, едиција: Νηπτικά καί ἡσυχαστικά 3, изд. Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, 98-119.

342. --- **Εἰσαγωγή**, ΕΠΕ 22, Θεσσαλονίκη 1979, 7-29.

343. Χριστοφορίδης Θ. Χρήστοφωρος, **Ὁ μυστηκὸς συμβολισμὸς στὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα** (Μεταπτυχιακή ἔργασία ὑποβληθεῖσα εἰς τὸ Τμήμα Θεολογίας Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀ. Π. Θεσσαλονίκης 1998, нејављено

344. Hussey M. J., **Symeon the New Theologian and Nicholas Cabasilas: Similarities and Contrasts in Orthodox Spirituality**, Eastern Churches Review 2/1972, 131-140.

345. **Ψαριανὸς Διονύσιος**, τ. Μητροπολίτης Σερβηῶν καί Κωζάνης, **Ἡ Θεία Λειτουργία**, Ἀθήνα 1996. Српско изд. Манастира Хиландара, превод Д. Ристић, са редакцијом и напоменама умировљеног Епископа захумско-херцеговачког Атанасија: *Божанствена Литургија Светог Јована Златоуста*, Београд 2011, 246.

346. --- **Истина о Цркви Христовој данас**, (превео јрм А. Јевтић, Гласник СПЦ, Београд, бр. 6/1969, прештампано у: Видослов, Требиње, бр. 26/2012, стр. 19-44.

347. **Ψευτογκᾶς Σ. Βασίλειος, Νικολάου Καβάσιλα: Ἐπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι**, (εἰσαγωγή, κείμενο, σχόλια), Θεσσαλονίκη 1976, 172

348. --- **Λόγος σαρκόμενος, Ἐκκλησία, Εὐχαριστιακὸς Λόγος**, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1998, 553.

349. --- **Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας ἦταν ἡσυχαστὴς ἢ ἀντιησυχαστὴς;** у Зборнику радова са Богословског симпозиона Митрополије Солунске, уприличеног у част канонизације Николе Кавасиле, Θεσσαλονίκη 1984, 203-

222, и у зборнику истога: *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 162-187.

350. --- *Ψεις καὶ προοπτικὲς στὴν ἐσχατολογία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα*, у зборнику истога: *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 231-289.

351. --- *Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὴ θεολογία τοῦ Φιλοθέου Κόκκινου*, у зборнику истога: *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, изд. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 97-120.

352. --- *Ἡ ἐν Χριστῶοί κωνομία τῆς σωτηρίας κατὰ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν*, *Θέματα πατερικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1995, стр. 189-208.

353. **Craig R.N.S.**, *Nicholaos Cabasilas: An Exposition of the Divine Liturgy*, *Studia Patristica*, vol. II, 1957. Paper presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955.

354. **Cullmann Oscar**, *Early Christian Worship*, SCM Press, London 1953 (*Ранохришћанско богослужење*, Срп. прев. В.М. и Б.Т. изд. Отачник, Београд 2010, 118 страна).

355. --- *Baptism in the New Testament*, SCM Press, London 1950 (*Крштење у Новом Завету*, срп. прев. М. и С. Петровић, изд. Отачник, Београд 2011, 124 стр.).

356. **Чиликов Стоян**, *Икона и Евхаристия*, *Саборност*, Теолошки часопис, Епархија браничевска, 6/2012, стр. 45-50.

357. **Шаги-Бунјић Ј. Томислав**, *Еухаристија у животу Цркве кроз повијест*, изд. Кршћанска садашњост, Загреб 1984, 361 страна.

358. **Шијаковић Богољуб**, *О жртви и памћењу*, у обједињеном Зборнику радова (са три философско-богословска симпозиона: 5. *Откривење, стварање, разарање*, Подгорица, Дајбабе 1999; 6. *Христово Распеће*, Подгорица, Цетиње, Режевићи 2000; и 7. *Жртва, кривица и покајање*, Даниловград, Цетиње, Котор 2001), *Никшић-Цетиње* 2002, 44-48.

359. Шмеман Александр, прот. *Евхаристия, Таинство Царства*, Москва 1992 (Срп. Прев. *Евхаристија – Тајинство Царства*, едиција Хиландарски путокази 40, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2002).

360. --- *Увод у литургичко богословље*, изд. Истина, Епархија далматинска, Шибеник 2008.

361. --- *Символ Царства Божјег*, у „*Наш живот у Христу, Христос у нама*“, Београд 2007, стр. 505 и даље.

362. Schmemman Alexander, *Liturgy and Tradition, Theological reflections of Alexander Schmemman*, SVSP, New York 1990.

363. --- *Liturgical Theology, Theology of Liturgy and Liturgical Reform*, in: *Liturgy and Tradition*, New York, 190, 38-47 (српски превод В. и Л. Нешића: *Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска обнова*, у А. Шмеман, *Евхаристијско богословље*, изд. Отачник, Београд 2011, 9-19)

364. --- *За живот света* – Светотајинска философија живота, изд. Логос, Ортодос, Јасен; Београд-Никшић 1994.

365. --- *Литургија и образовање*, у *Литургија и живот*, изд. Митрополија црногорско-приморска, Цетиње 1992.

366. --- *Водом и Духом (о Светој Тајни Крштења)*, изд. «Српски Сион», Епахија сремска, Сремски Карловци 1995.

367. --- *Θεολογία καί Λειτουργία, Ἡ Ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στό σύγχρονο κόσμο*, Ἀθήνα 1983, 159-179.

368. Schultz Hans-Joachim, *Die Byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Paulinus-Verlag, Trier 1980. Грчко изд. *Ἡ Βυζαντινή Λειτουργία, Μαρτυρία πίστεως και συμβολική ἔκφραση*, изд. «Ἀκρίτας», с немачког: п. В. Τζέρπος, Ἀθήνα 1998.

7. СКРАЋЕНИЦЕ ОПШТЕ

AB ... Едиција *Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, издања манастира Влатадон, Солун

ΑΛΑ Ἰωάννου Φουντούλη, **Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας** (τ. α' - ε'), Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήναι 1967-2005.

Б. Литургија ЈЗ/ВВ/ПД Божанствена Литургија Светог Јована Златоуста/ Василија Великог/ Пређеосвећених Дарова, *Служебник*, прев. Комисије СА Синода СП Цркве, Београд, 1986.

ΒΛ **Schultz Hans-Joachim, Die Byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt**, Paulinus-Verlag, Trier 1980.

GOTH R The Greek Orthodox Theological Review

Dop Dumbarton Oaks Papers

ΘΗΕ Ὀρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα, Ἀθήναι 1968.

ΕΕΘΣΘ Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θεσσαλονίκης

ΕΕΘΣΑ Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Κ.Π. Ἀθηνῶν

ΕΘΛ Νικολάου Καβάσιλα, *Ἐρμηνεῖα τῆς Θείας Λειτουργίας*

EL Ephemerides Liturgicae

ΕΠΕ *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκιτικῶν*, Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γριγόριος Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη

ΕΓΠ *Ἐπὶ τὰς πηγὰς*, σειρᾶ ἐκλεκτῶν πατερικῶν κειμένων, Διευθ. σειράς Παναγιώτης Νέλλας, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι

ΕΧΖ Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῶ ζωῆς*, λόγοι ἑπτὰ

Θ Νικολάου Καβάσιλα, *ἩΘεομήτωρ*, τρεῖς θεομητορικὲς ὁμιλίαι. Ἔκδ. Ἐπὶ τὰς Πηγὰς, 2, Ἀθήναι, 1968, 197 страна.

- JThS** The Journal of Theological Studies
- Κλ** Κληρονομία
- LO** Πέτρος Βασιλιάδης, *Lex Orandi* - Μελέτες λειτουργικής θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1994.
- PG** Patrologia Graeca
- ТП** *Теолошки Погледи*: Богословски часопис Српске Патријаршије, Београд
- SCh** Sources Chretiennes
- SVQ** StVladimir's Theological Quarterly
- ХП** Хиландарски путокази, изд. Манастира Хиландара
- CVBG 336** Codex Vaticanus Barberinianus graecus 336, критичко изд. L' Eucologio Barberini GR. 336, S. Parenti-E. Velkovska, Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80, Roma 1995.

8. СКРАЂЕНИЦЕ ТЕМАТСКИХ ЗБОРНИКА

БОГОСЛОВСКИХ СИМПОСИОНА:

- Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι. Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ *Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τῆς ὅλοις ἁγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ*, 17-20 Ἰουνίου 1982 (Радови богословског симпозиона у част Светог Николе Кавасиле, поводом његове канонизације), Θεσσαλονίκη 1984, стр. 329.
- БОЗЕ РАДОВИ *Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia* (Свети Никола Кавасила и Света Литургија), Monastero di Bose, 14-16 settembre 2006, Радови 14. Међународног и међуконфесионалног симпозиона, edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, Magnano 2007, pp 314.

- Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα*“ (Свето Крштење), Πρακτικά α΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Радови 1. Свејелинског литургичког симпозиона, одржаног 8-10. октобра 1999. у Манастиру Пендели, Атина, έκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2003.
- Β΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ Τὸ αἶτημα τῆς λειτουργικῆς ἀνανεώσεως στὴν Ὁθόδοξη Ἐκκλησία*“ (Служимо благоугодно Богу, питање литургијске обнове у Православној Цркви), Радови 2. Свејелинског литургичког симпозиона (Πρακτικά β΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου), Βόλος 22-25. Ὀκτωβρίου 2000, έκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2003.
- Γ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας*“ (Тајна Свете Евхаристије), Πρακτικά γ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Радови 3. Свејелинског литургичког симпозиона Неάπολη Θεσσαλονίκης 14-17 Οκτωβρίου 2001, έκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004.
- Δ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Τὸ μυστήριον τοῦ Γάμου στὴν Ὁθόδοξη Ἐκκλησία*“ (Света Тајна брака у Православној Цркви), Πρακτικά δ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Радови 4. Свејелинског литургичког симпозиона, Νέο Προκόπιο Εὐβοίας, 3-6 Νοεμβρίου 2002, έκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, σς 254.
- Ε΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον, Ἡ Ἅγια Γραφή στὴν Ὁθόδοξη Λατρεία* (Служење Јеванђеља, Свето Писмо у Православном Богослужењу), Πρακτικά ε΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Радови 5. Свејелинског литургичког симпозиона, Ἱ. Μητρόπολης Χαλκίδος 2-5. Νοεμβρίου 2003; έκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2004, σς 567.
- ΣΤ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ „*Χριστιανικὴ Λατρεία καὶ εἰδωλολατρεία*“ (Хришћанско богослужење и идолопоклонство), Πρακτικά στ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Τήνος 20-23 Σεπτεμβρίου 2004

(Радови 6. Свејелинског литургичког симпозиона), έκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2005, σς 604.

- **ΙΒ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΛΣ** „*Τὰ πρόσωπα καὶ σταθμοὶ βυζαντινῆς λατρίας*“, Πρακτικά Ιβ΄ Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου (Радови 12. Свејелинског литургичког симпозиона), Ἰ. Μ. Δημητριάδος, Βόλος 27-29. Σεπτεμβρίου 2010, έκδ. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2014.

- **Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΘΣΘ** *Ἡ Θεσσαλονίκη ὡς κέντρο ὀρθοδόξου θεολογίας – προοπτικὲς στὴ σημερινὴ Εὐρώπη* („Солун као центар Православног богословља – перспективе у данашњој Европи“), Πρακτικά διεθνὲς ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου Θεολογικῆς Σχολῆς ΑΠΘ (Радови Међународног научног симпозиона Богословског факултета Αριστοτελοвог Универзитета, 21-25 Μαΐου 1997), Θεσσαλονίκη 2000, σς 281.

- **Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΔΡΑΜΑΣ** „*Ἡ Θεία Λειτουργία*“ („Света Литургија“), Радови свештеничког симпозиона Свештене Μитροπολιје у Драμι (Εἰσηγήσεις, πορίσματα ἰερατικοῦ συνεδρίου τῆς Ἰ.Μ. Δράμας ἔτους 1998), Δράμα 1998, σς 322.

- **Β΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΔΡΑΜΑΣ** „*Ἡ Θεία Εὐχαριστία*“ (Света Евхаристија), Радови свештеничког симпозиона Свештене Μитροπολιје у Драμι (Εἰσηγήσεις, πορίσματα ἰερατικοῦ συνεδρίου τῆς Ἰ.Μ. Δράμας ἔτους 2003), Δράμα 2003, σς 413.

- **ΡΑΔΟΒИ АЕМ₁** „*Парохија као жива молитвена заједница*“, Радови 1. Катихетског симпозиона Αρχιεπισκοπιје београдско-карловачке, Београд 7-9. фебруара 1978), Београд 1980, 91 страна.

- **ΡΑΔΟΒИ АЕМ₂** „*Свете Тајне и живот парохије*“, Радови 2. Катихетског симпозиона Αρχιεπισκοπιје београдско-карловачке, Београд 17-19. фебруара 1981), Београд 1981, 79 страна.

- **САБОРНОСТ ЦРКВЕ** Зборник IV Симпозиона теолога Богословског факултета СПЦ, изд. Хиландарског фонда ПБ Факултета, Београд 1986.

- Α΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ε.Ο.Σ „*Το μεγαλείο τῆς Θείας Λατρείας, Παράδοση ἢ ἀνανέωση*“ (Узвишеност Светог Богослужења, Предање или обнова), Радови 1. научног симпосиона Удружења за изучавање Православља (Праκτικά επιστημονικού συνεδρίου), Ἐταιρεία Ὀρθοδόξων Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 27 Φεβρουαρίου – 1. Μαρτίου 2002, посебно издање часописа *Θεοδρομία*, ἔτος δ΄, τεύχη 1-3, јануар-септембар 2002, 447.
- Β΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ε.Ο.Σ. „*Φαινόμενα Νεοειδωλολατρείας, Δωδεκαθεϊσμός, Ὑποτίμηση Παλαιᾶς Διαθήκης, Ὀλυμπιακοί Ἄγῶες*“ (Феномени новоидолопоклонства, веровање у 12 богова, ниподаштавање Старог Завета и Олимпијске игре), Радови 2. научног симпосиона Удружења за изучавање Православља (Праκτικά επιστημονικού συνεδρίου), Ἐταιρεία Ὀρθοδόξων Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 25-27 Μαΐου 2003, Посебно издање часописа *Θεοδρομία*, Θεσσαλονίκη 2004, 542.
- ΔΗΜΗΤΡΙΑ-ΠΡΑΚΤΙΚΑ II *ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ – Πόλις συναντήσεως Ἀνατολῆς και Δύσεως*, Зборник са 32. Свечаности у част Светог Димитрија, радови II. Међународног симпосиона (Ἱερά Μονή Βλατάδων, 12-18. октобар 1997), изд. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2006, 113-128.
- ΙΒ΄ ΠΡΑΚΤΙΚΑ Ι.Μ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ „*Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα*“ (*Свети Дух*, Зборник радова 12. Богословског сипмосиона Свештене Митрополије Солунске, одржаног 11-14. новембра 1991. год. у Солуну), Θεσσαλονική 1992, 841 страна.
- ЕБ, *Евхаристијско богословје* Зборник евхаристијских и литургијских текстова о. Александра Шмемана, Отачник, Београд 2011, 220 страна.
- ΕΒΧΑΡΙΣΤΙЈΑ Александар Шмеман, *Евхаристија – Тајинство Царства*, едиција Хиландарски путокази 40, Μанастиρ Χιλανδάρ, Света Γора Αтонска 2002.
- ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ „*Ἐκκλησία και Ἐσχατολογία*“ (Црква и Есхатологија), Тематски зборник радова Академије

за богословска истраживања, Ἱερὰ Μητρόπολις Δημητριάδος, Βόλος, зимски семестар 2000/01, έκδ. Καστανιώτη, Ἀθήναι 2001 и 2003², 443 страна.

- EUCHARIST Bouyer Louis, *Eucharist, Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame-London 1968.

- ЛБ1 Зборник *Литургијско богословље – савремени огледи*, наш превод, Београд 2013, 260 страна.

- ΣΥΝΑΞΙΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ *Χαριστήριος τόμος εἰς τιμὴν τοῦ γέροντος Αἰμιλιανοῦ*, Ἰνδικτος, Ἀθήναι 2003, 725.

- ХНП1-4 Еп. Атанасије Јевтић, *Христос Нова Пасха, Божанствена Литургија 1-4*, Београд 2007-2008.

- О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ (1) 5. Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, *Православное учение о церковных таинствах*, Москва 13 – 16. ноября 2007. г., том 1: **Таинства в целом Крещение и Миропомазание, Евхаристия: литургические аспекты**, Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, 480 страна.

- О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ (2) 5. Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, *Православное учение о церковных таинствах*, Москва 13 – 16. ноября 2007. г., том 2, **Евхаристия: богословие, Священство**, Синодальная библейско-богословская комиссия, Москва 2009, 448 страна.

9. СКРАЋЕНИЦЕ ТЕМАТСКИХ БРОЈЕВА

БОГОСЛОВСКЕ ПЕРИОДИКЕ:

ΣΥΝΑΞΗ 6 (1983), *Ἀφιέρωμα στὸν Ἅγιο Νικόλαο Καβάσιλα* (Посвета Светом Николи Кавасили), 107 страна.

ΣΥΝΑΞΗ 71 (1999) *Λειτουργικὴ ἀναγέννηση - ἀνάγκη ἢ πολυτέλεια* (Литургијска обнова – потреба или луксуз), 128 страна.

ΣΥΝΑΞΗ 72 (1999) *Λειτουργικὴ ἀναγέννηση - γλώσσα καὶ συμμετοχὴ στὴ λατρεία* (Литургијска обнова – језик и учешће у богослужењу), 128 страна.

ΣΥΝΑΞΗ 105 (2008) *Ζητήματα λειτουργικῆς πράξης* (Питања литургијске праксе), 110 страна.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ 4/2009, *Ἀφιέρωμα στὴ Θεία Εὐχαριστία*, Научни часопис Светог Синода Јеладске Цркве, тематски број посвећен *Светој Евхаристији*: Тριμηνιαία ἔκδοση τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Τόμος 80, τεῦχος 4^ο, Ὀκτώβριος-Δεκεμβριος 2009, 399 страна.

ΟΤΑЧНИК 1/2009, *Теологија богослужбених символа*, тематски број часописа за светоотачку праксу и теорију, изд. истоименог богословског друштва, год 3. св. 1, Београд 2009, 307 страна.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ 60, Зборник радова о богословљу шездесетих, Волос 2012. на 750 страна.

САБОРНОСТ I-VIII, Теолошки годишњак, Епархија браничевска Пожаревац.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани: Гајо Гајић

Број уписа: 5/208

Изјављујем

Да је докторска дисертација под насловом:

„ЕВХАРИСТИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ СВЕТОГ НИКОЛЕ КАВАСИЛЕ“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини, ни у деловима, није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица

У Београду,

Докторски кандидат

Гајо Г. Гајић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Гајо Гајић

Број уписа: 5/208

Студијски програм: Докторска дисертација по старом програму

Наслов рада: „ЕВХАРИСТИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ СВЕТОГ НИКОЛЕ
КАВАСИЛЕ“

Ментор: др Ненад Милошевић, ванредни професор Православног
богословског факултета Универзитета у Београду

Потписани Гајо Гајић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна
електронској верзији коју сам предао за објављивање на порталу
Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање
академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место
рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама
дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама
Универзитета у Београду.

У Београду,

Докторски кандидат

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„ЕВХАРИСТИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ СВЕТОГ НИКОЛЕ КАВАСИЛЕ“,
која је моје ауторско дело.

Дисертацију, са свим прилозима, предао сам у електронском формату, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, похрањену у Дигитални репозиторијум универзитета у Београду, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим
условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

У Београду,

Докторски кандидат

Гајо Г. Гајић