

Небојша Стевановић

Православни богословски факултет - Институт за систематско богословље
Универзитет у Београду
e-mail: stevanovicgnebojsa@gmail.com

ОДНОС ПРОТОЛОГИЈЕ И ЕСХАТОЛОГИЈЕ ПО ЕКЛИСИОЛОГИЈУ: ОНТОЛОШКИ ХОД ЦРКВЕ У ИДЕНТИТЕТСКОЈ ВИЗУРИ СЕНКА-ИКОНА-ИСТИНА

Анстракт: У овом раду разматрамо питање идентитета Цркве у перспективи односа протологије и есхатологије, уз помоћ светомаксимовског методолошког кључа онтолошког хода од сенке, преко иконе ка истини. Први део рада анализира питање идентитета еклисијалног бића, постављено у дијалектички однос 'протологија-есхатологија'. Даљи смер рада условљен је начелом онтолошке и еклисиолошке методологије Светог Максима Исповедника, те је најпре реч о старозаветној еклисиологији, затим новозаветној еклисиологији и патристичким сведочанствима есхатолошке утемељености речи о Цркви. Последњи део рада анализира синтагму 'Тајна Христова' у опусу Светог Максима која интегрисе есхатолошку поставку старозаветне и новозаветне еклисиологије. Назначени моменти истраживања теже да одговоре на суштинско питање рада: које су последице односа протологије и есхатологије по реч о Цркви.

Кључне речи: протологија, есхатологија, идентитет Цркве, сабрање, први, Тајна Христова, упоредна еклисиологија, упоредно богословље.

Увод

Фокус истраживања православне теологије представља еклисиологија. Оно што је својствено ауторима XX века јесте позивање на *евхаристијску еклисиологију*.¹ Позив ка окретању евхаристијским темељима Цркве праћени су методолошким концептом *неопатристичке синтезе*, која кулминира у речима: 'напред ка Оцима'. У том контексту, усмереност ка евхаристијској еклисиологији, пропраћеној коментарима који решавају бројне недостатке овог концепта,² не подразумева враћање Оцима, у смислу *слова закона*,

¹ Исторички гледано, у оквиру речи о Цркви евхаристијску еклисиологију у савремено богословље по први пут уводи Henri de Lubac, у граници покрета 'nouvelle théologie' ('нова теологија')¹. Вапај овог теолога XX века огледа се у речима: „L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église” („Црква чини Евхаристију, Евхаристија такође чини Цркву”). Са друге стране, на Истоку, нешто раније од о. Н. Афанасијева, овај концепт схематски анализира Јован Романидис, као и митрополит Калистос Вер, последњи у својој књизи 'Православна Црква'. Али, оно што је карактеристично за поменуте теологе Цркве јесте *фрагментарност*, тачније, сви увиди на плану евхаристијске еклисиологије су студијског или панелског типа. Систематска анализа и конкретни закључци на пољу евхаристијске еклисиологије, 'једине истинске православне еклисиологије', везују се за личност и рад митрополита пергамског Јована Зизијуласа. Уп. Novogun 2016, 514.

² Уп. Зизијулас 1997. Уп. и Мидић 2021.

већ сагледавање отачког богословског опуса са фокусом на *дух* и *дах* таквог предања.³ Ипак, иако се еклисиологија налази у средишту богословских проматрања и анализа, постоји интензивна опасност *дееклисијализације* црквеног бића. Проблем постаје присутности када се има у виду да је теолошко тежиште усмерено само ка *пројавним* реалностима еклисиологије, при чему се заборавља или чак занемарује само еклисијално биће.

Као горуће питање, реч о Цркви, подразумева детаљан осврт на само питање бића Цркве, односно, на питање: ко/шта Црква јесте? Методологија неопатристичке синтезе усмериће рад ка старозаветним и новозаветним основама еклисиологије као простору који пружа иницијалну смерницу ка еклисиологији *киноније* (заједнице). Надаље, питање идентитета Цркве, са поменутим методолошким концептом, неминовно води аксиоматском ставу православне еклисиологије: Црква је икона Царства Божјег. На крају, есхатолошки утемељена еклисиологија проматраће се, након патристичких еклисиолошких навода, такође, и на плану максимовске синтагме 'Тајна Христова'. Следећући назначени пут поделе истраживања, први ход усмерен је ка питању идентитета, прецизније, идентитета Цркве.

Појам 'идентитет': основне претпоставке

Појам 'идентитет' је термин *онтолошке* природе. Развој овог појма је комплексан и *динамичан*. У најопштијем смислу, идентитет неке реалности открива се питањем: шта/ко *јесте*? Одговор на ово питање подразумева откривање специфичних елемената (*specific roles*), односно, описивање једног или најважнијих аспеката разматраног бића или ствари, у чему се инсистира на базичним елементима идентитета који се дефинишу концептима 'principal identity' и 'general core identity'.⁴ На основу реченог, значење појма креће се у семантичким оквирима термина: истоветност, поистовећење, утврђивање истоветности некога или нечега. На плану логике, огледа се у ставу да сваки предмет јесте оно што јесте ($A=A$).⁵ У истоветном значењу посматрају се и изведенице: идентификација, идентично; као и у префиксном облику, на лингвистичком плану: идентиграфија и идеограм. Поред значењског облика истоветности, идентитет подразумева и скуп чињеница које служе да се реалности међусобно разликују.⁶ У том контексту, идентитет задобија значење *принадности* неком ентитету, опредељење, схваћено у личном смислу.

У дефинисању елемената, са циљем формулисања посебности реалности или ствари, у идентитетском смислу, констатује се непостојање могућности *замене*, збуњености или нејасноћа. Ипак, поред свег динамичног и комплексног развоја, непостојање поменutih могућности се показује као врло тешко.⁷ Стога, базичне претпоставке идентитета јесу: специфичне одлике (*differentia specifica*), истоветност у мери чувања различитости, као и усмереност једне реалности на другу, са којом је идентична, али и различита. На који начин се назначена одређења појма идентитета примењују на плану еклисиологије? Другим речима, утврдивши основна значења насловљеног појма, смер истраживања усмерен је ка питању *идентитета* Цркве.

³ Неки од аутора који су видно утицали на евхаристијско утемељење Цркве: Karmiris 1964; Harkianakis, 2008; Ware 1963.

⁴ Selby 2022.

⁵ Вујаклија 1970, 329.

⁶ Ћосић 2008, 218.

⁷ Зизијулас 2020, 70.

Идентитет Цркве: еклисиологија у оквирима преокрета појма узрочности

На плану еклисиологије проблем идентитета постаје знатно тежи и алармантнији. Чини се да је у веку еклисиологије управо 'предмет' теолошке забринутости Црква.⁸ Окренутост и окупираност етичко-историјским стварима о Цркви, а не оним шта Црква *јесте*, у онтолошком смислу, додатно указује на неопходну *проеклисијализацију* Цркве, што представља директни удар на незнање и незаинтересованост савремених генерација о томе шта Црква *јесте*.⁹

У свом тексту, сада већ *класику*, митрополит пергамски Јован Зизијулас примећује четири тенденције приликом одређења идентитета Цркве¹⁰: исповедничка, мисионарска, морална/моралистичка и терапеутска/психолошка.¹¹ За разлику од свих ових тенденција, у бити *пројаве* црквеног бића, али не и *самог* бића, идентитет се јасно огледа кроз евхаристијско сабрање. Речима Светог Николе Кавасиле: *Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις*.¹² Другим речима, појам *ἐκκλησία* директно кореспондира са конкретним евхаристијским сабрањем,¹³ које је идентитетски окренуто ка долазећој есхатолошкој стварности, о чему ће бити детаљније речи. Зато су перманентно присутне опасности у одређивању идентитета Цркве, које би се могле огледати на плану *посветовњачења* Цркве, са фокусом на заборав есхатолошког идентитета Цркве, као и поистовећење историје са есхатологијом, које се огледа у 'кварежи сигурности', у губитку есхатолошког збова 'Мараната'. У *деевхаристизацији* и *деесхатологизацији* црквеног идентитета, еклисијално биће престаје да буде победнички марш кроз гробља света и весник новог месијанског еона. У циљу прецизнијег разумевања есхатолошке утемељености еклисијалног бића, потребно је успоставити јасну разлику између протолошке и есхатолошке онтологије, а самим тим и еклисиологије.

⁸ Мајендорф 2008, 73: „прави 'објект' теолошке забринутости јесте, заправо, Црква”.

⁹ Мидић 2017, 28. На овом месту аутор управо у овим оквирима, незаинтересованости и незнања, види проблем у недефинисању Цркве.

¹⁰ Уп. Зизијулас 2020, 72-76.

¹¹ Иако све тенденције доводе у питање аутентични идентитет Цркве, сматрамо да је најпогубнија терапеутска тенденција, у смислу да 'старац-духовник' бива постављен изнад епископа, до мере радикалне *замене* и маргинализовања личности епископа, што доводи у питање и саму саборност, чији је он гарант и мерило. На другом месту, исти аутор изазове терапеутске тенденције по идентитет Цркве проматра у дијалектици два типа *духовности*: евхаристијска духовност и монашка духовност, неретко заснована на *индивидуалистичким* темељима. Уп. Зизијулас 2008, 39-40. Индикативан је начин на који Свети Кирил Јерусалимски решава питање односа саборности и греха, односно, терапеутске тенденције. Уп. Ἁγίος Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων, Catechesis XVIII – De carnis resurrectione 23, PG 33.1044B: τὸ καθολικῶς ἰατρεῦειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἀμαρτιῶν („саборност лечи и исцељује сваки грех”). [Сви преводи светоотачких навода дело су аутора, осим ако није другачије назначено].

¹² Nicolaos Cabasilas, Liturgiae Expositio 36, 45, SC 004 [bis], 211, 244: „Црква се у Тајнама пројављује”. Уп. и речи: „Када свети Никола Кавасила тврди да се кроз Тајну, у Тајнама назначује Црква, он неће да каже ништа друго до то да сама света Евхаристија јесте једина дефиниција Цркве”. Зизијулас 2017, 64.

¹³ На овом месту, аутор проматра чувену реченицу: Extra Ecclesia nulla salus. Cyprianus Carthaginiensis, Epistola ad Iubinianum, 21, PL 3.1169A: „мимо Цркве нема спасења”. Аутор пружа правилно евхаристијско значење ове сентенце: „Ово је други начин да се каже оно што четврто Јеванђеље наглашава: уколико не једемо Тело и не пијемо Крв Сина Човечијег не може имати живот”. Зизијулас 2008, 31. Уп. и предлог о. Џона Антони Макгакина да се ова сентенца преводи речима: „Изван Цркве нема сигурности”. Ferguson 2014, 73 (фн. 1).

Протолошка онтологија versus есхатолошка онтологија

Јелинска онтологија је у својој бити *протолошког* карактера. Посматрајући конкретно биће, јелинска онтологија, у готово свим п(р)ојавним облицима (платонизам, аристотелизам, новоплатонизам и др.), узрок постојања поставља у *прошлости*.¹⁴ Стога, свака прокреација и настанак бића у конкретном времену и простору представља *одступање* од првобитног савршенства, 'света идеја' или 'протолошке ентелехије'. У оваквој поставци, онтолошки статус конкретног бића не постоји, те се његов егзистенцијални квалитет своди на *феномен*, фантазму или бледу сенку прошлости. Као циљ постојања бића показује се *повратак* у стање савршенства, које је утемељено у прошлости, као једине постојеће реалности, савршене по онтолошком квалитету. Постаје јасно да у оквирима протолошке онтологије, садашњост и будућност не представљају конституенте онтологије.¹⁵ Протолошка перспектива, својствена јелинској онтологији, налази своје корене у хришћанству, конкретно, у богословском опусу Оригена.¹⁶ Самим тим, рецепција овакве онтологије у хришћанском корпусу, што *не* представља доминантну визуру онтологије, подразумева кратак осврт на радикалну *деконцептуализацију* појма *узрочности* од протологије ка есхатолошкој онтологији и еклисиологији.

Утемељен на евхаристијским основама, јасног есхатолошког смера, хришћански опус донео је коренито *преокретање* ('ἀνατροπή') старојелинског појма узрочности,¹⁷ које је утемељено на библијским основама.¹⁸ Уместо утемељености ка почетку, хришћанска онтологија, самим тим и еклисиологија, усмерена је ка *крају*, тачније, ка Царству Божјем, ка ризници сталног и трајног постојања.¹⁹ Ову чињеницу потврђује Свети Максим Исповедник: 'Ἐκζητῶν οὖν τὸ ἑαυτοῦ τέλος ὁ ἄνθρωπος, εἰς τὴν ἀρχὴν καταντᾷ, φυσικῶς ἐν τῷ τέλει τυγχάνουσιν'.²⁰ Идентитетско утемељење, конкретно, еклисијалног бића у есхатолошкој стварности, Царству Божјем, допушта Светом Максиму да говори „јер, целокупна тајна спасења нашег је мудро устројена да се одвија у сенци, икони и истини”.²¹ Ипак, најдиректније место истог светитеља, које није усамљено у максимовском опусу,²² са експлицитном еклисијалном употребом, јесте: Σκιά γάρ Παλαιᾶ Διαθήκης εἰκὼν δὲ ἡ Καινὴ Διαθήκη, ἡ ἀλήθεια δὲ μὲν τῶν μελλόντων κατάστασις.²³ На овим местима, показује се да коренита промена узрочности доноси радикално другачије

¹⁴ Мидић 2017, 74-76.

¹⁵ Мидић 2020, 318.

¹⁶ Зизијулас 2001, 12-21.

¹⁷ Зизијулас 2020б, 226.

¹⁸ Јн 9, 2-3: „И запиташе га ученици његови говорећи: Рави, ко сагреши (τίς ἥμαρτεν), овај или родитељи његови, те се роди слеп? Исус одговори: Не сагреши ни он ни родитељи његови, него да се јаве дела Божија (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) на њему”.

¹⁹ Gregorii Theologi, Oratio - In Penticosten XLI, 1, SC 358, 314 [16-17]: ψυχὴ τὴ θησαυρίσαι τῶν ἐστώτων καὶ κρατούμενων, ἀλλὰ μὴ τῶν ὑποχωρούντων καὶ λυομένων („да уризничимо оно што је стално и трајно, не што је пролазно и пропадљиво”).

²⁰ Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassium 59, CCSG 22, 61 [268-269]: „Истражујући, дакле, човек свој крај доспева на почетак, који се природно налази на крају”.

²¹ Maximi Confessoris, Ambiguum libri, PG 91.1253C: Σκιά γάρ καὶ εἰκὼν καὶ ἀληθεῖα τὸ καθ' ἡμᾶς ὅλον τῆς σωτηρίας σοφῶς ὁικονομήθη μυστήριον.

²² Васиљевић 2015, 347.

²³ Maximi Confessoris, Scholia in Libri De ecclesiastica hierarchia III, 1, PG 4.137D. Код Светог Григорија Назијанзина догађаји Старог завета су у знаку сенке, Новог у знаку иконе и Будућих ствари који су истина. Gregorii Theologi, Oratio XXXI, 25, SC 250, 322-324.

последнице по конкретно биће,²⁴ кроз гносеологију,²⁵ те, најпре, на плану еклисиологије.

Утемељеност еклисијалног бића на темељима есхатолошке еклисиологије *киноније* неминовно води питању *старозаветне* и *новозаветне* Цркве. Другим речима, водећи се методолошким концептом Светог Максима Исповедника на плану концепта 'сенка-икона-истина', смер рада окренут је ка питању природе старозаветне Цркве и њеног континуираног односа са новозаветном Црквом. Осврт на ово питање појасниће додатно разлог утемељења црквеног идентитета на поменутих основама, пружајући уједно адекватан оквир за детаљније проматрање Цркве као иконе Царства Божјег.

Старозаветна еклисиологија: ход од сенке ка икони

Јевреји су ишчекивали остварење Божје воље која се огледала у *сабрању* свих људи око *једног* Месије и ту веру су пројављивали у сваког сегменту свог живота. Ипак, највећи израз овакве вере пројављиван је у синагогама и храму.²⁶ Другим речима, суштина новог, радикалног етоса, новог начина постојања, у бити есхатолошког, према Старом завету, јесте сабрање избраног народа око Месије.²⁷ На овим основама, старозаветни богослужбени начин постојања пројављује се као *сенка* есхатолошког 'τρόπος υπάρξεως'. Конкретно, говорећи о празновању Педесетог дана, јасног есхатолошког празника, Свети Григорије Назијанзин напомиње: τιμῶσι μὲν Ἑβραῖοι τὴν Πεντηκοστὴν ἡμέραν, τιμῶμεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὥσπερ ἐστὶ καὶ ἄλλα τινὰ τῶν Ἑβραϊκῶν, τυπικῶς μὲν παρ' ἐκείνοις τελοῦμενα, μυστικῶς δὲ ἡμῖν ἀποκαθιστάμενα.²⁸ На примеру *Пасхе*, исти светитељ експлицитније указује на старозаветни карактер *праобраза*: „Узећемо удела у Пасхи, сада још праобразно, мада много јасније од старе - јер законска Пасха, усуђујем се рећи, била је бледи праобраз Обрасца, а мало касније Савршенију и Јаснију, када ову Логос буде пио нову у Царству Свог Оца”.²⁹ Иста перспектива задржава се, у оквиру Новог завета, и на плану *Скиније*: „Имала је, додуше, и прва скинија (ἡ πρώτη δικαιοσύνη) правила за богослужење, а и Светињу земаљску [...] Овим Дух Свети показује да још није отворен пут у Светињу, докле год прва скинија стоји; Која је праслика за садашње време”.³⁰ На крају, сâм *Закон*, као богослужбена реалност, посматра се у истом духу: „Јер Закон имајући само сенку будућих добара (ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν), а не сами лик (τὴν

²⁴ Gregorii Theologi, Oratio XXVIII, 20, SC 250, 142: Διὸ καὶ πᾶσαν τὴν κάτω γνῶσιν οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ἔσπτερα καὶ τὰ ἀνίγμاتا τίθεται, ὥς ἐν μικροῖς τῆς ἀληθείας ἱσταμένην ἐνδάλμασιν („Због тога све знање на земљи не ставља нимало више од огледала и загонетки, јер застаје у малим сликама истине”).

²⁵ Gregorii Theologi, Oratio XXX, 17, SC 250, 262: Καὶ οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὃς εὔρε τὸ πᾶν [...] ἀλλ' ὃς ἂν ἄλλου φαντασθῇ πλεον, καὶ πλεον ἐν ἑαυτῷ συναγάγῃ τὸ τῆς ἀληθείας ἵνδαλμα, ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν („Наш најизврснији теолог није онај који је открио целину [...] него онај чија је умна слика неупоредиво пунија, који је у себи сабрао богатију слику, или скицу, или како год да је назовемо, истине”).

²⁶ Уп. Мидић 2020b, 179-180.

²⁷ Мидић 2020a, 313. Уп. и директни навод јасног испуњења свега у есхатолошкој стварности: Агеј 2, 9: „Слава ће овога дома последњег (τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη) бити већа него онога првога (τὴν πρώτην), вели Господ над војскама; и поставићу мир на овом месту, говори Господ над војскама”.

²⁸ Gregorii Theologi, Oratio XLI, 4, SC 358, 322 [39-42]: „И Јевреји поштују Педесети дан, а поштујемо га и ми; као што постоје и неке друге јеврејске [ствари] које се код њих праобразно савршавају, а код нас тајинствено остварене”.

²⁹ Gregorii Theologi, Oratio XLV, 23, PG 36.653C-656A: Μεταληψόμεθα δὲ τοῦ Πάσχα, νῦν μὲν τυπικῶς ἔτι, καὶ εἰ τοῦ παλαιοῦ γυμνότερον (τὸ γὰρ νομικὸν Πάσχα), τολμῶ καὶ λέγω, τύπου τύπος ἢ ἀμυδρότερος· μικρὸν δὲ ὕστερον, τελεώτερον καὶ καθαρώτερον, ἥνίκα ἂν αὐτὸ πίνῃ καινὸν μεθ' ἡμῶν ὁ Λόγος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς.

³⁰ Јевр 9, 1, 8-9.

εἰκόνα) ствари”.³¹

Прецизнијим сагледавањем самог текста Старог завета, са фокусом на однос старозаветне Цркве и Јахвеа откриће се да је утемељујућа реалност старозаветне Цркве управо долазеће Царство Божје. Другим речима, еклисијалност и есхатолошка утемељеност старозаветне Цркве јесте последица односа са Јахвеом.³² На конкретном примеру, ’Сион’ и ’Јерусалим’,³³ схваћени у старозаветном кључу, са директном новозаветном рецепцијом, имају јасну евхаристијску и есхатолошку конотацију.³⁴ Детаљније, у тзв. песни Мојсијевој, ’односној химни’³⁵ указује се на то да је један од атрибута старозаветне Цркве *заједница*, не индивидуа.³⁶ На то указује чињеница да у истој књизи, на другом месту (Изл 24) Бог не позива само Мојсија, већ и Арона, Надава, Авијуда и седамдесет стараца, са напоменом да приступи *само* Мојсије, чиме се препознаје да је богослужбена заједница ’qāhāl Yāhweh’ јерархијског карактера.³⁷ Самим тим, базични значењски појам ове еклисијалне заједнице огледа се у неколико аспеката: ’народ’, у сингуларној ознаци корпоративног карактера ’Јаков’, ’Израиљ’, ’Јуда’,³⁸ кулминирајући у термину ’Син’, ἐκκλησία и ’свети’.³⁹

Први значењски појам, λαός, јасно указује на еклисијални однос са Јахвеом, са доминантном употребом у књизи Поновљених закона.⁴⁰ Са друге стране, концепт υἱός налази своју употребу у *синодалној* еклисиологији Старог завета, прецизније, присутан је и у догађајима богослужбеног значаја који су се одвијали у *покрету* изабраног народа Божјег.⁴¹ Надаље, термин ἐκκλησία кореспондира са јеврејским појмовима ’qāhāl’ и ’edāh’ и арамејским ’q’hala’ и ’k’nisha’.⁴² На крају, поистовећење старозаветне Цркве са *светима* постављено је у директну везу са долазећим Царством Божјим.⁴³ Важност ових појмова

³¹ Јевр 10, 1.

³² Gowen 1998, 122.

³³ Уп. виђење Јерусалима у оквирима Царства Божјег у патристичком опусу: Gregorii Theologi, Oratio XLV, 19, PG 36.649D: ’Επὶ τὸ ὕψος σεαυτοῦ στήθι, ἐν ταῖς αὐλαῖς Ἱερουσαλὴμ στήσον τοὺς πόδας, ἐπὶ τῆς πέτρας ἔμει σταν, ἵνα μὴ σαλευῖταί σου τὰ κατὰ Θεὸν διαζήματα („Стој на висини и постави ноге своје у дворовима Јерусалима, утврди их на камену, да ти се не поклизну кораци по Богу”).

³⁴ У Старом Завету, реч ’Сион’ у овом значењу користи се 20х у Ис 1-39, 10х код Језекиља, 13х у Јеремјиним књигама. Са друге стране, ’Јерусалим’ се користи код Јл 3, 17-21, Авд 15-21, Аг 2, 9, Мал 3, 4, Дан 9, 2; 9, 24-26. Највећу рецепцију овај појам доживљава у корпусу Јеремјиних књига, са свега 106х. Уп. Gowen 1998, 4-6, 9.

³⁵ Изл 14. Види и: Horbury 1997, 4.

³⁶ Исто, 4: „Химна је испевана не само од стране Мојсија, већ такође и од синова Израиљевих”.

³⁷ Петровић 2008, 90.

³⁸ Мал 3, 4: „И угодан ће бити Господу принос Јудин (θυσία Ἰουδα) и Јерусалимски као у старо време (αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος) и као пређашњих година”.

³⁹ Поистовећење заједнице са *светима* наћи ће рецепцију и у новозаветној еклисиологији, на плану заједнице светих сједињених у *Једином Светом*. Јн 6; Лк 22, 29-30.

⁴⁰ Понз 33, 3: „Доиста љуби народе (τοῦ λαοῦ); сви су свети његови у руци твојој; и они се слеглоше к ногама твојим да приме речи твоје”. Понз 33, 29: „Благо теби, Израилу! ко је као ти, народ (λαὸς) кога је сачувао Господ, штит помоћи твоје, и мач славе твоје? Непријатељи ће се твоји понизити, а ти ћеш газити висине њихове”. Понз 32, 36, 43: „Судиће Господ народу својему (τὸν λαὸν αὐτοῦ), и жао ће му бити слуга његових [...] Веселите се народи (ἔθνη) са народом његовим (μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ)”.

⁴¹ Изл 4, 22: „А ти ћеш рећи Фараону: овако каже Господ: Израиљ је син (Υἱός) мој, првенац мој (πρωτότοκος μου Ἰσραηλ)”. Пс 2, 7: „Казаћу наредбу Господњу; он рече мени: ти си син мој (Υἱός μου εἰ σύ), ја те сад родих”.

⁴² Horbury 1997, 12-13.

⁴³ Изл 15, 11: „Ко је као ти међу силнима, Господе? ко је као ти славан у светости (ἐν ἀγίοις), страшан у хвали, и да чини чудеса?”.

за саму еклисијалност старозаветне заједнице показује њен *губитак*, тачније, губитак еклисијалности који се идентификује са губитком статуса народа Божјег,⁴⁴ или у њеном поновном задобијању.⁴⁵ На основу изнесеног, могу се изнети две базичне поставке старозаветне Цркве: старозаветна еклисијална заједница обухвата *све*, одбацујући сваку врсту *поделе*, али не и различитости; ова заједница је окружена око једног *посредника*, око Мојсија, у овом контексту, али прецизније, око Месије,⁴⁶ око првог.⁴⁷ Овакви закључци воде ка томе да је базични подмет 'qâhâl Yahweh' сабрање свих народа *на једно место*, као и сабрање око *једног* Месије. На овом месту поставља се питање: на који начин је новозаветна Црква видела себе? Другачије, да ли је *ход* ка икони означио прецизније и јасније сагледавање еклисијалног бића?

Црква као икона Царства Божјег: аутентични смер еклисиологије

Приликом сагледавања и разматрања неколико ставки доприноса православне еклисиологије свету, постоје аутори који јасно напомињу да се „допринос православне Цркве свету, током две хиљаде година њене историје, састоји у схватању у *доживљају Царства Божјег* у свету”.⁴⁸ Присуство Царства Божјег Црква доживљава управо у Евхаристији, у Светој Литургији. Другим речима, есхатолошки зов 'Мараната' постаје начин постојања црквене заједнице.⁴⁹ Есхатолошка утемељеност 'qâhâl Yahweh' представља *идентитетски подмет* новозаветне Цркве. Другим речима, рана хришћанска заједница живи у атмосфери скорашњег доласка Царства Божјег, што показују речи: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἡγύκειν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.⁵⁰ Или, на другом месту: ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἡξει καὶ οὐ χρονίσει.⁵¹ Самим тим, нова есхатолошка атмосфера заједнице доноси радикално другачији начин постојања,⁵² ход од биолошке ка еклисијалној личности,⁵³ у којој ће свака отаџбина бити туђина,⁵⁴ а провера

⁴⁴ Ос 1, 9: „И рече Господ: надени му име Лоамија (Οὐ-λαός-μου); јер ви нисте мој народ (διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου), нити ђу ја бити ваш”.

⁴⁵ Ос 2, 23: „И посејају је себи на земљи, и смиловаћу се на Лорухаму (Οὐκ-ἡλεημένην), и рећи ћу Лоамији (τῷ Οὐ-λαὸν-μου): ти си мој народ (Λαός μου εἰ σύ), и он ће рећи: Боже мој!”.

⁴⁶ Norbury 1997, 8.

⁴⁷ Ис 44, 6: „Овако говори Господ цар Израилев и избавитељ његов, Господ над војскама: ја сам први и ја сам последњи ('Εγὼ πρῶτος καὶ ἔσχατος μετὰ ταῦτα), и осим мене нема Бога”. Уп. и Пнз 6, 4: „Чуј, Израилу: Господ је Бог наш једини Господ” ('Ακούε, Ἰσραὴλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν).

⁴⁸ Зизијулас 2020а, 10.

⁴⁹ 1 Кор 16, 22: „Мараната (μαράνα θά)”; Отк 22, 17, 20: „И Дух и Невеста говоре: Дођи! (ἔρχου) И који чује нека каже: Дођи! (ἔρχου) [...] Говори Онај који сведочи ово: Да, дођи ћу (ἔρχομαι) скоро. Амин, да, дођи, Господе Исусе! (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ)”.

⁵⁰ Мк 1, 15: „Испунило се време и приближило се Царство Божје; покајте се и верујте у јеванђеље”.

⁵¹ Јевр 10, 37: „Јер још мало, врло мало, па ће доћи Онај који треба да дође и неће одоцнити”.

⁵² Кол 3, 11 (= Гал 3, 28): „Где нема Јелина ни Јудејца (οὐκ ἐν Ἑλλήν καὶ Ἰουδαίος), обрезања ни необрезања, варварина ни Скита, роба ни слободњака, него је све и у свему Христос ([τὰ] πάντα καὶ ἐν πάντι Χριστός)”. Мт 10, 37-38: „Који љуби (Ὁ φιλῶν) оца или матер већма него мене (ὕπερ ἐμε), није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан (οὐκ ἔστιν μου ἄξιος). И који не узме крст свој и не пође за мном, није мене достојан”; Јн 15, 19: „Кад бисте били од света (εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε), свет би своје љубио, а како нисте од света (ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ) него вас ја изабрах од света, зато вас мрзи свет”.

⁵³ Митрополит напомиње да је крштење, као улазак у Цркву, рађање *нове* есхатолошке личности. Зизијулас 2008, 27.

⁵⁴ Ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον V, 5, SC 33, 62: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίαις, ἀλλ' ὡς οἰκοῦσιν ἰδίαις. ἀλλ' ὡς

бити „у основи еклисиолошка, а не етичка или психолошка”.⁵⁵ Базична поставка есхатолошке утемељености Цркве, као иконе Царства Божјег, огледа се у *сабрању*. Прву заједницу карактерише наглашена есхатолошка вера,⁵⁶ догађаји који су се тада догодили за хришћане је била потврда да се Царство Божје приближило.⁵⁷

Новозаветна еклисиологија: покрет ка истини

У Новом завету, све што је Господ говорио јесте у циљу *саборности*, сабирања народа.⁵⁸ Почевши од 1 Кор, Евхаристија и Црква се идентификују: *Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*.⁵⁹ Директно, говор о Цркви подразумева истоветно говор и о Евхаристији, будући да се ради о истоветним реалностима.⁶⁰ Другачије, у новозаветној еклисиологији изрази ’Господња вечера’, ’сабрање на једно место’, као и ’Црква’, представљају истоветне стварности.⁶¹ У супротном ставу, што је својствено академском богословљу, крије се опасност губљења идентитета Цркве.⁶² Једна од базичних поставки есхатолошке евхаристијске еклисиологије јесте *заједница*.⁶³ Сабрање *свих* народа, расејане деце Божје, у Цркви Божјој представља аксиом новозаветне Цркве.⁶⁴ Стога, сâм појам ἐκκλησία указује на Цркву као на *односну стварност*.⁶⁵ Из тог разлога су сви есхатолошки наводи у Новом завету *еклисијалног* карактера, односно, имају јасни евхаристијски контекст, што показују речи: „И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их једне од других као пастир што разлучује овце од јаради”.⁶⁶

Опис прве хришћанске заједнице пружа увид у јасну есхатолошку усмереност, која се најдиректније пројављивала у *ломљењу хлеба*. Директно: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινῶνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς

πάροικοι („Живе у отаџбинама својим, али као пролазници”).

⁵⁵ Зизијулас 2008, 27.

⁵⁶ Уп. речи: „From the beginning, the Eucharist has had an eschatological dimension”. Louth 2013, 5. Како напомиње овај аутор, Евхаристија се схватала као *гозба Царства* (‘the banquet of the Kingdom’).

⁵⁷ Мидић 2020с, 313.

⁵⁸ Уп. Јн 17, где је крајња молба Христова, категоричког карактера, указује на важност *да сви буду једно* (Јн 17, 21).

⁵⁹ 1 Кор 11, 20: „Кад се, дакле, сакупљате на једно место, не једе се вечера Господња”. Уп. и став да се Црква идентификује са евхаристијском заједницом, а не са ’апстрактном, универзалном заједницом’. Уп. Мидић 2008, 148.

⁶⁰ Епископ Атанасије, блажене успомене, је на предавању Симпосиона Теолошких факултета у Ђакову, 1988. године, своје излагање почео речима: „О Евхаристији када говоримо, говоримо у ствари о Цркви. О Цркви, међутим, можемо говорити само полазећи од живе реалности Цркве, а то значи од опипљиве видљиве реалности, а то је опет Црква окупљена на *Вечери Господњој*, на Вечери Царства, на Евхаристији”. Јевтић 2004, 89.

⁶¹ Шмеман 2007, 9. Он их карактерише као ’тријединство речи’.

⁶² „Велика је грешка говорити о Евхаристији без упућивања на Литургију. Академско богословље често прави ову грешку”. Зизијулас 2020с, 276.

⁶³ Види Шмеманов став по овом питању који се огледа у томе да је Литургија ’тајинство сабрања’, те, стога, сабрати се у Цркву бива идентично сабрању које има за циљ пројаву Царства. Шмеман 2007, 9, 17. Као и директне речи: „Уколико сабирање у Цркву јесте, у најдубљем смислу речи, пошто так евхаристијског свештенослужења [...] утолико је његов завршетак у усхођењу Цркве на небо, тј. њено остварење за трпезом Христовом, у Његовом Царству”. Шмеман 2007, 21.

⁶⁴ Зато је разликовање појмова ’ἐκκλησία’ и ’ἐκλεκτοί’ од онтолошког значаја. Kariatlis 2012, 55-56.

⁶⁵ Исто, 56.

⁶⁶ Мт 25, 32: καὶ συναθήσονται ἐμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἅπ’ ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων.

προσευχαῖς.⁶⁷ Присутност Царства Божјег у евхаристијској заједници је недвомислена за новозаветну Цркву, што показују речи: „[...] Царство Божје унутра је у вама”.⁶⁸ *Кинонија* као иконична реалност која показује присутност Царства Божјег јасно се показује на примеру изједначавања Царства Божјег са *мрежом*: „Још је Царство небеско као мрежа која се баци у море и сабере рибе од сваке врсте”.⁶⁹ Ови наводи показују да есхатолошко утемељење Цркве, које се идентификује са конкретним евхаристијским сабрањем, води ка томе да је Црква *догађај*, *καρὸς*. У Цркви, схваћеној у оваквим оквирима, „чланом се не може постати на основу издате потврде, нити, пак, једном засагда преко неке вербалне изјаве, већ учешћем у литургијском догађају, тј. служењем”.⁷⁰

Самим тим, губљење иконичне везе Цркве и Царства Божјег, што би представљало и дисконтинуитет од новозаветне вере, постоји опасност да се Црква схвати као скуп пасивних хришћана који се труде да изграде Царство Божје на земљи.⁷¹ Директно: „Уместо Царства Божјег, које се у историји пројављује кроз Свету Литургију као у икони, тежи се остварењу Царства Божјег у свету мимо Литургије”.⁷² Остајући на истом курсу, потребно је напоменути да би Црква, под овим утицајем тумачења есхатологије и иконичне онтологије, као догађај којим ће бити побеђена смрт, своју истинитост, истинитост самог света, и све што је у прошлости чинила, требала да мери Царством Божјим.⁷³ Стога, Евхаристија јесте *последница* будућег Царства Божјег, као *узрока*, догађаја који даје Цркви њено истинско биће.⁷⁴ Овакву перспективу еклисијалности јасно показује новозаветни опус. На овом месту, потребно је додатно показати на који начин апостолски период, као и сâм патристички период, посматра однос евхаристијског сабрања и есхатолошке стварности, односно, Цркве и Царства Божјег.

Есхатолошка визура еклисијалног бића: патристичка сведочанства

Синтагма ἡ καθολικὴ ἐκκλησία⁷⁵ у патристичком опусу идентична је конкретном евхаристијском сабрању.⁷⁶ Стога, најважнији аспект Цркве за апостолске оце јесте *јединство*, које директно проистиче из евхаристијског сабрања.⁷⁷ Визура еклисијалног бића, у овом периоду, пратећи новозаветну еклисиологију, остаје на курсу есхатологије. Есхатолошки елемент сабирања расејаног народа на једно место постаје базична поставка

⁶⁷ Дап 2, 42: „И бејаху постојани у науци апостолској, и у заједници, у ломљењу хљеба и у молитвама”. О значају неопходности перманентног заједништа у ранохришћанској Цркви сведочи садашњи облик глаголског партиципа глагола *προσκαρτερεται*. Уп. Kariatlis 2012, 58.

⁶⁸ Лк 17, 21: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστί.*

⁶⁹ Мт 13, 47: „Још је Царство небеско као мрежа (βληθεῖση) која се баци у море и сабере рибе од сваке врсте”.

⁷⁰ Мидић 2020d, 283. Занимљиво је да митрополит пожаревачко-браничевски готово иницијално дело започиње речима који указују на нераскидиви однос еклисиологије и есхатологије.

⁷¹ Мидић 2020c, 215: „Овако схоластичко богословље представља Цркву као скуп индивидуа који се спасавају, сваки за себе”.

⁷² Мидић 2020d, 284.

⁷³ Уп. Мидић 2020c, 234.

⁷⁴ Зизијулас 2020c, 228.

⁷⁵ Занимљив је став и напомена да „Игнатије Антиохијски први назива заједницу верника, која надлази месни карактер, *‘католичанском Црквом’*”. Једин 1978, 174. На истоветном курсу налази се и свети Августин. Augustini, Epistola XCIII, 23, PL 33.333.

⁷⁶ Ἁγίος Ἰγνατίος ὁ Θεοφόρος, Πρὸς Σμυρναίους VIII, 2, SC 10, 162. Конкретно на примеру светог Игнатија, ова синтагма нема примесе универзалног у *географском смислу*, већ се односи на евхаристијско сабрање. Chadwick 2002, 77.

⁷⁷ Grant 1964, 137-138.

патристичке еклисиологије.⁷⁸ Репрезентни пример у овом контексту јесте, свакако, 'Учење дванаесторице апостола' (Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων): „Као што је овај хлеб [који ломимо] био расејан по горама и сабран постаде један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земље у Царство Твоје“.⁷⁹ Као крајњи циљ Цркве, према овом спису, јесте *достизање* Царства Божјег: „Спомени, Господе, Цркву Твоју, да је избавиш од сваког зла и да је усавршиш у љубави својој [...] у Царство Твоје, које си припремио“.⁸⁰ Сабирање расутог народа на једно место, са јасном есхатолошком усмереношћу, конкретно, у пракси је значило да у *једном* граду може постојати само *једна* заједница и *један* епископ.⁸¹ Самим тим, базични концептуални елемент ранохришћанске еклисиологије јесте *једна Евхаристија и један епископ* (μία εὐχαριστία καὶ εἷς ἐπίσκοπος).

Са друге стране, Евхаристија је, за Светог Игнатија Антиохијског, човека црквеног јединства,⁸² „лек бесмртности, предокушај да нећемо умрети“,⁸³ као и „смртни отров“.⁸⁴ Користећи се двојаким значењем речи 'фармаκός', а с обзиром на докете и јудејствујуће, „звери у људском облику“,⁸⁵ који су били директна претња црквеном јединству, Свети Игнатије напомиње да је евхаристијско сабрање лек бесмртности само за оног који је „унутар жртвеника“.⁸⁶ Објашњавајући везу хришћана *унутар* Цркве, антиохијски епископ користи термин ἐγκεκράμενους, изведенице из глагола ἐγκεράννυμι, термина који се користио за мешавину *многих* течности у тој мери да је у њој немогуће извући *само* један елемент.⁸⁷ На истом курсу налази се и свети Кирил Јерусалимски, за кога је Евхаристија: θωρεὰ ἀθανασίας, καὶ ἀρραβῶνες ζωῆς ἀτελευτήτου.⁸⁸ На важност евхаристијског сабрања, као иконичне реалности, упућују и речи поменутог антиохијски епископ: Σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν.⁸⁹ По питању неопходности учествовања у евхаристијском сабрању, схваћеног у иконично-есхатолошкој перспективи, Свети Максим је још директнији: „Стога, не изостајмо из Свете Божје Цркве, која нам пружа толике Тајне нашег спасења током поретка савршених божанских симбола“.⁹⁰

⁷⁸ Уп. 1 Кор 10, 17: „Јер један је хлеб (εἷς ἄρτος), једно смо тело (ἐν σῶμα) многи, пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν)“.

⁷⁹ Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, 9, 4, SC 248, 176 [12-15]: Ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλᾶσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

⁸⁰ Исто, 10, 5, SC 248, 180 [16-18, 21]: Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, τοῦ ρύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου [...] εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.

⁸¹ Зизијулас 2008, 29-30.

⁸² Ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, Πρὸς Φιλαδελφεῖς VIII, 1, SC 10, 150: Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἔνωσιν κατηρτισμένος („Ја, дакле, чињах своје као човек потпуно спреман за јединство“).

⁸³ Исто, Πρὸς Ἐφεσίους XX, 2, SC 10, 90: φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. На овом месту потребно је указати на то да се синтагма 'лек бесмртности' односи на евхаристијско сабрање, на ломљење хлеба, не на хлеб као *објект*. Snyder 1968, 11. У истом контексту користи га и Свети Иринеј Лионски. Уп. Sancti Irenaei, Adversus Haereses IV, 18, 5, SC 152, 464. Као и: Исто, V, 2, 2, SC 153, 573.

⁸⁴ Ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, Πρὸς Траλλιανούς VI, 2, SC 10, 116: θανάσιμον φάρμακον.

⁸⁵ Исто, Πρὸς Σμυρναίους IV, 1, SC 10, 158: ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων.

⁸⁶ Исто, Πρὸς Ἐφεσίους V, 2, SC 10, 72: ἢ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου.

⁸⁷ Уп. Перишин 2012, 130 (фн. 515).

⁸⁸ Cyrillus Alexandrini, Homiliae diversae, X, PG 77.1028B: „дар бесмртности и залог живота бесконачно“.

⁸⁹ Ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, Πρὸς Ἐφεσίους XIII, 1, SC 10, 82: „А ви да се чешће сакупљате на евхаристију“. Преводи се са чешће, а правилније је 'у најтешњој заједници'.

⁹⁰ Maximi Confessoris, Mystagogia 24, CCSG, 69, 251: Μὴ τοῖνυν ἀπολειφθῶμεν τῆς ἀγίας τοῦ Θεοῦ

Са друге стране, Свети Јустин Мученик, у *Првој апологији*, пружајући основне податке везане за евхаристијска сабрања другог века, напомиње да се врши *принос* хлеба и вина, где се позива на новозаветно ломљење хлеба.⁹¹ Постаје, свакако, јасно зашто је евхаристијски окупљена Црква, усмерена ка Царству Божјем, *узвишењја* од сваког индивидуалног подвига.⁹² Прецизније, есхатолошки утемељена еклисиологија представља *отров* сваком облику индивидуализма. Речи које би, са једне стране, могле бити аутентична увертира у максимовски концепт, док би, са друге стране, могле пружити извесну *синтезу* досадашњих поставки јесу: *Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις· οὐχ ὡς ἐν συμβόλοις, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη, καὶ ὡς ἐν ῥίζῃ τοῦ φυτοῦ κλάδοι, καὶ καθάπερ ἔφη ὁ Κύριος, ὡς ἐν ἀμπέλῳ κλήματα [...]* *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Κύριος τὴν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν ἁγίων ἀπόλαυσιν δεῖπνον ἐκάλεσεν ἵνα δείξῃ ταύτης τῆς τραπέζης μηδὲν εἶναι πλέον ἐκεῖ.*⁹³ У овим речима се укратко огледају досадашњи наведени ставови, као и базичне еклисиолошке претпоставке.⁹⁴ Даље проматрање, на које и позивају наведене речи, јесте *иконични однос* Цркве и Царства Божјег. Најдиректнији по питању *иконичног односа* Цркве и Царства Божјег јесте, свакако, Свети Максим Исповедник. Његов приступ по питању овог односа, ради методолошки прецизнијег прегледа, може се посматрати на два нивоа: постављање овог односа у оквирима литургијске праксе и кроз реалност 'Тајне Христове' (Еф 3, 9; Кол 1, 26-27; 2, 2).

Есхатолошка еклисиологија у мисли Светог Максима Исповедника

Свети Максим Исповедник, као што је било речено, однос Цркве и Царства Божјег, кроз радикалну промену узрочности, посматра у концепту 'сенка-икона-истина', са напоменом да узрочни ход започиње *од истине ка икони* и сенци. Стога, постављајући јасан евхаристијски контекст у свим својим радовима, напомиње: „Учешће у добру оних који су тога достојни, које, не као да је већ било, па се растурило, него које ће доћи у будућности, сада гледамо у икони”.⁹⁵ На онтолошком нивоу, не губећи постављену перспективу, у дијалектици 'биће - добро биће - вечно биће' поменути отац Цркве задржава есхатолошку утемељеност: „Јер је заиста требало да Онај, који је по природи Творац суштине постојећих бића, да буде и Самоделатељ обожења по благодати онима

Ἐκκλησίας, τοσαῦτα κατὰ τὴν τῶν τελουμένων θείων συμβόλων ἁγίαν διάταξιν τῆς σωτηρίας ἡμῶν περιεχούσης μυστήρια

⁹¹ Justinus Philosophus et Martyr, *Apologia prima pro Christianis*, 64, SC 507, 304 [9-10: *ἐπειτα προσφέρεται τῷ προσεστώτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* („Затим се предстојатељу браће приноси хлеб и чаша воде и вина”).

⁹² Gregorii Theologi, *Oratio XII*, 4, SC 405, 354 [19]: *οὕτω καὶ Θεῷ κατορθοῦντος ἐνὸς ὅλην Ἐκκλησίαν κατηρτισμένην καὶ χρῆναι μὴ τὸ εἶναι τοῦ μόνον σκολεῖν* („за Бога је изграђивање целе Цркве милије од напретка једног појединца”).

⁹³ Nicolaos Cabasilas, *Liturgiae Expositio* 36, 45, SC 004 bis, 211, 244: „Црква се пројављује у тајнама, не као у симболима, него као удови у срцу и као гране у корену дрвета, и као што рече Господ, као лозе у чокоту [...] Зато је и Господ уживање светих у будућем веку назвао вечером да покаже како ништа веће тамо нема од Трпезе [Евхаристије]”.

⁹⁴ Иако на овом месту Свети Никола говори у множини, 'у тајнама', под овим изразом не треба подразумевати *седам светих тајни*, већ Литургију, евхаристијско сабрање, што потврђују литургијске речи: „Примивши божанске свете, бесмртне, небеске и страшне Христове Тајне”. Мидић 2008, 150.

⁹⁵ Maximi Confessoris, *Ambiguum* 7, 12, PG 91.1076C: *καὶ ἀμετάθετον, ἤγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν, ἵν' ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθῆσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνης ἀνελθούσης πρὸς τὸ ἀρχετύπον, καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυλώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ.*

који су постали, да би се Дародавац бића показао и као Дароватељ вечног добробића”.⁹⁶ Постаје јасно да је Евхаристија, „садржај и резиме целокупне икономије спасења”,⁹⁷ икона Царства Божјег. Ову чињеницу Свети Максим недвосмислено потврђује када говори: „Оно што се сада чини у сабрању су иконе истинитих [догађаја]. Символи су, а не истина”.⁹⁸ У поменутих речима и наводима може се ишчитати *есхатолошка перспектива* Светог Максима на свим теолошким нивоима. Самим тим, она омогућава да се правилно и аутентично разумеју горенаведени нивои проматрања иконичног односа Цркве и Царства Божјег у његовом богословском опусу.

Централно дело максимовске еклисиологије јесте, недвомислено, *Μυσταγοгија*. На самом почетку дела, Свети Максим пружа аутентични оквир у коме ће посматрати еклисијално биће, а то је Црква као икона Бога. Проматрајући саму Литургију, као и литургијску праксу, поставља је у иконични однос са Царством Божјим. Најпре, читање Светог јеванђеља, као и само јеванђеље, „уопште је(сте) символ свршетка века”.⁹⁹ На истоветном курсу налази се и Свети Григорије Назијанзин, на кога се Свети Максим умногоме ослањао, који напомиње: „Стајање оно којим ћеш стати одмах после крштења испред великог стајалишта [олтара] јесте преднацрт ономашње славе. Песмопојање са којим ћеш бити примљен [у Цркву] јесте увод у тамошње [вечно] песмопевање. Свеће које ћеш упалити, тајна је тамошњег светловођства”.¹⁰⁰

Надаље, остајући на максимовском опусу, силазак архијереја са трона и удаљавање оглашених „означава уопште Други долазак са неба великог Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа”.¹⁰¹ Опет, на другом месту, Свети Максим обједињује оба елемента, читање јеванђеља и силазак архијереја са трона, тумачећи их у истоветном смислу: „Јер, после Божанског читања Светог Јеванђеља и Архијереј силази са престола, и бива, преко служитеља, отпуштање и удаљавање оглашених и осталих недостојних божанског созерцавања Тајни, које ће се показати, која (радња) собом означава и предизображава Истину, које је ово слика и образац”.¹⁰² Зато је за њега Пасха, коју проматра на истоветним основама, у иконичном односу са будућом реалношћу: „Прва недеља (Пасха) јесте символ будућег физичког васкрсења и нетрулежности, друга, пак, носи икону будућег по

⁹⁶ Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassium 60, CCSG 22, 79 [117-120]: Ὅδε γάρ ὡς ἀληθῶς τὸν κατὰ φύσιν τῆς τῶν ὄντως οὐσίας δημιουργῶν, καὶ τῆς κατὰ χάριν αὐτουργῶν γενέσθαι τὸν γεγονότων θεώσεως: ἕνα ὁ τοῦ εἶναι δοτῆρ, φανὴ καὶ τοῦ αἰεὶ εὖ εἶναι χαριστικός.

⁹⁷ Theodorus Studita, Antirheticus I, 10, PG 99.340C: εἰρηνικός ὁ λόγος, καὶ πάνυ συγκεφαλαίωσις γάρ τῆς ὅλης οἰκονομίας τότε τὸ μυστήριον.

⁹⁸ Maximi Confessoris, Scholia in Libri De ecclesiastica hierarchia III, 1, PG 4.137B: Ἐικόνας ἐκάλεσε τῶν ἀληθῶν τά νῦν τελούμενα ἐν τῇ συνάξει. „Ὡς οὐδέ τῶν συμβόλων.” Ὅτι σύμβολα ταῦτα, καὶ οὐκ ἀλήθεια.

⁹⁹ Maximi Confessoris, Mystagogia, Ανακεφαλαίωσις, CCSG 69, 61 [989-990]: Τὸ δὲ ἅγιον εὐαγγέλιον, γενικῶς μὲν συμβολὰν ἐστὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τοῦτου.

¹⁰⁰ Gregorii Theologi, Oratio XL, 46, SC 358, 308 [1-6]: Ἡ στάσις, ἣν αὐτίκα στήσῃ μετὰ τὸ βάπτισμα πρὸ τοῦ μεγάλου βήματος, τῆς ἐκεῖθεν δόξης ἐστὶ προχάραγμα. Ἡ ψαλμωδία, μεθ’ ἧς δεχθήσῃ, τῆς ἐκεῖθεν ὑμνωδίας προοίμιον. Αἱ λαμπάδες, ὥσπερ ἀνάψεις, τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον.

¹⁰¹ Maximi Confessoris, Mystagogia, Ανακεφαλαίωσις, CCSG 69, 62 [997-999]: „Ἡ δὲ τοῦ ἀρχιερέως ἀπὸ τοῦ θρόνου κατάβασις, καὶ ἡ τῶν κατηχουμένων ἐκβολή, γενικῶς μὲν σημαίνει τὴν ἀπ’ οὐρανοῦ δευτέραν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίαν.

¹⁰² Maximi Confessoris, Mystagogia XIV, CCSG 69, 43 [694-699]: Μετὰ γὰρ τὴν θείαν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν, ὃ τε ἀρχιερεὺς κάτεισι τοῦ θρόνου καὶ ἡ τῶν κατηχουμένων, καὶ ἡ τῶν λοιπῶν δυσίλτα. Τὸ ἰδικῶς μὲν, πρὸς τὸ, γενικῶς δὲ τὰ δὲ ἄλλα διὰ μέσου λεχθέντα, τῶν μετὰ τὸ Εὐαγγέλιον εἰτι θεωρήματα ωθέντας τῶν ἀναξίων τῆς Θείας τῶν δειχθησομένων μυστηρίων θεωρίας, ἀπόλυσις τε καὶ ἐκβολή διὰ τῶν λειτουργῶν γίγνεται σημαίνουσα καὶ προτυπούσα δι’ ἐαυτῆς τὴν ἀλήθειαν, ἧς εἰκὼν ὑπάρχει καὶ τύπος.

благодати обожења”.¹⁰³

Ово је само неколико изведених цитата из богословског опуса Светог Максима, који, потребно је нагласити, нису усамљени, нити представљају изузетак у његовом богословљу, које је прожето и дише евхаристијском иконичношћу. Као потврда наведеној поставци, синтагма ’Тајна Христова’, експлицитно христолошког карактера, представља *conditio sine qua non* његове есхатолошке еклисиологије. На који начин?

’Тајна Христова’: полазиште иконичног односа есхатологије и еклисиологије

’Тајна Христова’ у максимовском опусу идентична је са самим *Христом*. Схваћена на тај начин, она представља мерило и критеријум самог постојања, као и црквеног бића. Директно: „Тајна Христова јесте најтајанственија од свих божанских тајни и она је одређујућа за свако, у сваком смислу, и у свему, постојеће или будуће савршенство и она стоји изнад сваке границе и краја”.¹⁰⁴ Бивајући *цмљ* постојања, она је сакривена од векова и конституисана је према плану Бога Оца. Другим речима, ’Тајна Христова’, схваћена у есхатолошком кључу, представља гарант истинитости Цркве, односно, „[...] пројаву истине у коју хришћани верују, а то је да смо удови и само тело Христово и да конституишемо пуноћу Христа Бога који испуњава све ствари на сваки начин, који је према плану сакривен у Богу Оцу пре века”.¹⁰⁵ Све ово наводи нас на чињеницу да је у његовој мисли ’Тајна Христова’ истоветна реалности Царства Божјег. Из тог разлога, свети Максим ће, у контексту овог изједначавања, говорити о томе да „постоји нека стварност пре векова - непоколебљиво Царство Божје”.¹⁰⁶

Пратећи теолошку нит овог оца Цркве, постаје јасно да је Евхаристија догађај који је, аналогно христологији, уведен у време Духом Светим, „ипостасним Царством”.¹⁰⁷ Делатност Светог Духа као Духа заједнице¹⁰⁸ јесте усмерено ка Евхаристији,¹⁰⁹ где се Дух Свети пројављује у *обличју Цркве*.¹¹⁰ Другим речима, управо *пневматолошки* карактер његових навода открива праву природу Евхаристије, схваћене у овом контексту као Педесетница.¹¹¹ Конкретно, у делу у коме тумачи молитву Господњу, Свети Максим је

¹⁰³ Maximi Confessoris, Ambiguorum 63, PG 91.1176A: Καὶ αὖτις τὴν μὲν πρώτην Κυριακὴν τῆς μελ-
λουσης φυσικῆς ἀναστάσεως καὶ ἀρθρώσεως εἶναι σύμβολον, τὴν δὲ δευτέραν τῆς κατὰ χάριν μελλοῦ-
σης θεώσεως φέρειν εἰκόνα.

¹⁰⁴ Maximi Confessoris, Ambiguorum II, 42, PG 91.1332C: Εἰ γὰρ πάντων τῶν θείων μυστηρίων
μυστηριωδέστερον τὸ κατὰ Χριστὸν ὑπάρχει μυστήριον, καὶ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν ἐννοίαν ἐν πᾶσιν ἡ
οὔσης ἢ γεννησομένης τελειότητος ὀριστικόν, καὶ παντὸς ὅρου καὶ πέρατος.

¹⁰⁵ Maximi Confessoris, Ambiguorum VII, PG 91.1097A: [...] φανέρωσιν τῆς κατὰ Χριστιανούς ἀληθῶς
πεπιστευμένης ἀληθείας, σὺν μαθόντες δι’ αὐτῆς. “Ὅτι καὶ μέλη καὶ σῶμα καὶ πλήρωμά ἐσμεν τοῦ τὰ πάντα
ἐν πᾶσι πληρουμένου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ.

¹⁰⁶ Maximi Confessoris, Capita Theologiae et Oeconomiae, 2. 86, PG 90.1165.

¹⁰⁷ Gregorii Nysseni, Adversus Macedonianos 16, PG 45.1321A: βασιλεῖα δὲ ζωσα καὶ οὐσιώδης καὶ
ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

¹⁰⁸ 2 Кор 13, 13: „заједница Светог Духа” (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος).

¹⁰⁹ Gregorii Theologi, Oratio XII, 4, SC 405, 354 [17]: Βούλεται τὸ δὲ εἰς μέσον ἄγειν, καὶ καρποφορεῖν
τῷ κοινῷ βούλεται („Дух Свети) жели да ме доведе у средину [сабрање Цркве] и да заједници
донесем плода”).

¹¹⁰ Ποιμὴν τοῦ Ερμά, Παραβολὴ θ’, 1, SC 53, 264: θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἐδείξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ
λάλησαν μετὰ σου ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας („Хоћу да ти покажем оно што ти је показао Дух Свети
који је говорио са тобом у обличју Цркве”).

¹¹¹ Gregorii Theologi, Oratio XLI, 5, SC 358, 324: Πεντηκοστὴν ἐορτάζομεν, καὶ Πνεύματος ἐπιδημίαν,
καὶ προθεσμίαν ἐπαγγελίας, καὶ ἐλπίδος συμπλήρωσιν („Педесетницу празнујемо и Духа долазак и

директан: „да дође Царство Твоје, тј. Дух Свети”.¹¹² Такође, поменути светитељ поставља у исту раван еклисиологију, пневматологију и есхатологију, у циљу адекватнијег разумевања Тајне Христове.¹¹³ Пневматолошка перспектива, закључује се, додатно појашњава есхатолошки карактер Тајне Христове у богословском опусу Светог Максима, са јасним фокусом на тумачење природе црквеног бића.

Истовремено, есхатолошки карактер Тајне Христове, ’космичке Литургије’,¹¹⁴ представља и *циљ* стварања, што недвомислено потврђује поменути есхатолошку *узрочност* у онтолошком смислу. Речима Светог Максима: „Гледајући на овај циљ, Бог је створио суштине постојећих бића [...] Јер, ради Христа, то јест, ради Тајне Христове, добили су сви векови и све што је у тим вековима у Христу почетак и крајњи циљ бића”.¹¹⁵ Констатије се да је догађај Христос или ’Тајна Христова’ јесте *догађај par excellence*, стварност, који у себи садржи сву истину и реалност Цркве и сву реалност Царства Божјег.¹¹⁶ На овој основи, Христос у Цркви и Црквом, тачније, *Собом као Црквом*, уводи Есхатон већ овде у историју, „одозго, насилно улази у историју”,¹¹⁷ уводећи нови еон Царства Божјег.¹¹⁸ На ову чињеницу упућују многи наводи који Христа посматрају као *есхатолошког Архијереја*. Почевши од сентенце да Богу приносимо Његово,¹¹⁹ Христос, као есхатолошки Цар славе, јесте Архијереј, Јагње и Жртва,¹²⁰ Скинija која обухвата сву тајну.¹²¹ Прецизније, Христос је *Архијереј будућих добара*.¹²² На ово, уосталом, упућује молитва Литургије Светог Јована Златоустог: „Јер си Ти који приноси и који се приноси; који прима и који се раздаје, Христe Боже наш”. На крају, поредак саме Литургије Светог Јована Златоустог, као и литургијска пракса, указују на есхатолошки карактер Цркве. Конкретно, почетак Литургије узима се за речи: Благословено Царство. Такође, структура Цркве, одежде, певање, уметност, архитектура указују на есхатолошки моменат. Ово су,

испуњење времена обећања и наде”).

¹¹² Maximi Confessoris, Orationis Dominicae expositio V, PG 90.885B: Ἐλθέτω ἡ βασιλεία τοῦ τουτέστι, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

¹¹³ Maximi Confessoris, Mystagogia 24, CCSG 69, 55 [889-890, 894]: μὲν παροῦσαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν, ἰδιωτρόπως δὲ μάλιστα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας συνάξεως, [...] καὶ πρὸς τὸ δηλοῦμενον διὰ τῶν τελουμένων μυστηρίων ἄγουσαν („Јер таква је благодат Духа, особито у време светог сабрања [...] да узводи ка ономе што пројављују савршавање Тајне”).

¹¹⁴ Balthasar 2003.

¹¹⁵ Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassium 60, CCSG 22, 75 [40-41; 49-50]: Πρὸς τοῦτο τὸ τέλος αφορών, τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίας [...] Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἵγουν τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοὺς αἰῶσιν, ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εὐλήφασιν.

¹¹⁶ Јевтић 2004, 229.

¹¹⁷ У питању су речи о. Георгија Флоровског. Наведено према: Мидић 2020а, 84.

¹¹⁸ Уп. Зизијулас 2020с, 231.

¹¹⁹ Sancti Irenaei, Adversus haereses IV, 18, 5, SC 152, 464: Προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἰδία („Приносимо Њему оно што је Његово”).

¹²⁰ S. Nicephori Constantinopolitani Archiepiscopi, Antirrheticus II, 3, PG 100.336D: Ἀρχιερεὺς γὰρ ἡμῶν ὁ μέγας, ἱερεῖόν τε καὶ ἁμνὸς καὶ θῦμα („Архијереј наш велики, служитељ, јагње и жртва”). Origenis, In Librum Jesu Nave, IX, 6, PG 12.868C: Christus est sacrificium, oblatio et sacerdos („Христос је жртва, принос и свештеник”).

¹²¹ Gregorii Nysseni, De Vita Moysis, PG 44.381A: τὸ περὶ τῆς σκηνῆς τῆς τὸ πᾶν περιεχούσης μυστηρίων. Αὕτη δ’ ἂν εἴη Χριστὸς („Скинija која обухвата сву тајну, а то је Христос”).

¹²² Joannis Chrysostomi, In Epistolam ad Hebraeos IX, 15, 2, PG 62.119: Χριστὸς δὲ παραγεγέμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν [...] σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου [...] δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα („Када је, пак, дошао Христос, Архијереј будућих добара [...] А да она није од ове творевине [...] јер је створена Духом Божјим”).

свакако, само неки од елемената који указују на ову перспективу. Уколико се имају у виду све наведене чињенице, постаје јасно зашто је Свети Максим, у више наврата, инсистирао на Тајни Христовој, на њеном правилном разумевању, будући да представља аутентични *херменеутички код* за проматрање сваке теолошке реалности, самим тим и идентитета Цркве.

Закључак

Питање идентитета, кроз семантичку употребу, указује на своју *онтолошку* природу, која врхуни у иницијалном философском питању: 'ко/шта *јесте*?'. Онтолошка утемељеност концепта идентитета, на еклисијалном плану, указује на неопходност наглашавања *радикалне* разлике између протолошке онтологије, својствене, конкретно, јелинској мисли, и есхатолошке онтологије, не губећи базичну визуру *преокрета* појма узрочности, ка Крају, доминантној у библијском и патристичком опусу. Полазећи од максимовске еклисиолошке методологије 'сенка-икона-истина', прва поставка правилног разумевања есхатолошке утемељености Цркве упућује на ход *од* сенке *ка* икони, другачије, на старозаветну еклисиологију, идентитетски укоренењу у Долазећем Царству, чије се *esse* пројављује, најпре, у два реалноста: *сабрању* расејаног народа Божјег и сабрању *око једног* Месије. Сумирано, старозаветна еклисиологија упућује на *qâhâl Yahweh* као на стварност заједнице долазећег Царства, чији је носилац Цар-Месија. Консеквентно овоме, у оквирима старозаветне еклисиологије Црква је *сенка* Царства Божјег.

Заснованост новозаветне иконичне еклисиологије на есхатологији најдиректније упућује на конститутивни моменат *киноније*, сабирања расејаног народа Божјег, *литургијског сабрања* као иконе Царства Божјег *par excellence*, формирајући аксимотаски став аутентичне еклисиологије: једна Евхаристија ἐπὶ τὸ αὐτό и један епископ, као предстојатељ сабрања. Есхатолошка визура еклисијалног бића реципирана је и у патристичком опусу, најдиректније, у максимовском концепту Тајне Христове, полазишту иконочног односа есхатологије и еклисиологије.

Рецепција овакве поставке еклисиологије, дубоко укорене у библијском и патристичком корпусу, показује се као једини аутентични правац ка успостављању богословске и личносне основе речи о Цркви, која се директно пројављује у *prôtos*-у као конкретном епископу, конкретном иконично-есхатолошког литургијског сабрања Тројичног Бога.

Извори

Ἀγίος Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων (1857): *Catechesis XVIII – De carnis resurrectione*, in: *Opera omnia*, Jacques-Paul Migne ed., Patrologia Graeca XXXIII, Paris: Imprimerie Catholique.

Ἀγίος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος (1958): *Πρὸς Σμυρναίους, Πρὸς Φιλαδελφεῖς, Πρὸς Ἐφεσίους, Πρὸς Τραλλιανούς*, in: *Ignace d'Antioche: Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, Camelot Pierre Thomas ed., Sources Chrétiennes 10, Paris: Cerf.

Augustini (1865): *Epistola XCIII*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia latina 33, Paris: Imprimerie Catholique.

Cyprianus Carthaginensis (2006): *Epistola ab Jubianum*, in: *Cyprien de Carthage, L'Unité de l'Eglise*, Poirier Michel ed., Sources Chrétiennes 500, Paris: Cerf.

Cyrillus Alexandrini (1864): *Homiliae diversae*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 77, Paris: Imprimerie Catholique.

Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων (1978), in: *La Doctrine des douze apotres (Didache)*, Rordorf, Wolf ed., Sources Chrétiennes 248, Paris: Cerf.

Gregorii Nysseni (1863): *De Vita Moysis*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 44, Paris: Imprimerie Catholique.

Gregorii Nysseni (1863): *Adversus Macedonianos*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 45, Paris: Imprimerie Catholique.

Gregorii Theologi (1858): *Oratio XLV*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 36, Paris: Imprimerie Catholique.

Gregorii Theologi (1974): *Oratio XXVIII, XXX, XXXI*, in: *Gregoire de Nazianze: Discours 27-31*. Gallay Paul ed., Sources Chrétiennes 250, Paris: Cerf.

Gregorii Theologi (1990): *Oratio in Penticosten, Oratio XLI*, in: *Gregoire de Nazianze: Discours 38-41*, Moerschini Claudio ed., Sources Chrétiennes 358, Paris: Cerf.

Gregorii Theologi (1995): *Oratio XII*, in: *Gregoire de Nazianze: Discours 6-12*, Calvet-Sebasti Marie-Ange ed., Sources Chrétiennes 405, Paris: Cerf.

Ἐπιστολή πρὸς Διόγνητον (1951), in: *A Diognete*, Marrou Henri ed., Sources Chrétiennes 250, Paris: Cerf.

Joannis Chrysostomi (1862): *In Epistolam ad Hebraeos*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 62, Paris: Imprimerie Catholique.

Justinus Philosophus et Martyr (2006): *Apologia prima pro Christianis*, in: *Apologie pour les chretiens*, Munier Charles ed., Sources Chrétiennes 507, Paris: Cerf.

Maximi Confessoris (1857): *Scholia in Libri De ecclesiastica hierarchia*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 4, Paris: Imprimerie Catholique.

Maximi Confessoris (1863): *Capita Theologiae et Oeconomiae, Orationis Dominicae expositio*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 90, Paris: Imprimerie Catholique.

Maximi Confessoris (1863): *Ambiguorum libri*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 91, Paris: Imprimerie Catholique.

Maximi Confessoris (1990): *Quaestiones ad Thalassium*, in: *Opera omnia*, Laga Carl and Carlos Steel eds., Corpus Christianorum Series Graeca 22, Turnhout: Leuven University Press.

Maximi Confessoris (2011): *Mystagogia*, in: *Opera omnia*, Boudignon Christian ed., Corpus Christianorum Series Graeca Opera 69, Turnhout: Leuven University Press.

Nicephori Constantinopolitani Archiepiscopi (1863): *Antirrheticus*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 100, Paris: Imprimerie Catholique.

Nicholaos Cabasilas (1943): *Liturgiae Expositio*, in: *Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie*, Salaville Séverien et al eds., Sources Chrétiennes 004 bis, Paris: Cerf.

Origenis (1862): *In Librum Jesu Nave*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 12, Paris: Imprimerie Catholique.

Ποιμὴν τοῦ Ερμά (1958): *Παραβολὴ θ'*, in: *Hermas: Le Pasteur*, Joly Robert ed., Sources Chrétiennes 53, Paris: Cerf.

Sancti Irenaei (1965): *Adversus Haereses*, in: *Irenée de Lyon: Contre les heresies, Livre V*, Rousseau Adelin ed., Sources Chrétiennes 152, 153, Paris: Cerf.

Theodorus Studita (1860): *Antirrheticus*, in: *Opera omnia*, Jacques - Paul Migne ed., Patrologia Graeca 99, Paris: Imprimerie Catholique.

Литература

Васиљевић, Максим (2015): *Човек заједнице у Христу - „Учествовање у Богу” у богословској антропологији Светог Григорија Богослова и Светог Максима Исповедника*, Лос Анђелес: Sebastian Press.

Вујаклија, Милан (1970): *Лексикон страних речи и израза*, Београд: Просвета.

Зизијулас, Јован (2001): *Екклесиолошке теме*, прев. С. Јакшић, прев., Нови Сад: Беседа.

Зизијулас, Јован (2008): „Рана хришћанска заједница“, *Видослов* 42, 14, 28-40.

Зизијулас, Јован (2016): „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице“, у: Златко Матић прир., *Православна екклесиологија - Реч о Цркви пред изазовима трећег миленијума*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 85-101.

Зизијулас, Јован (2017): „Место и улога епископа у светој Евхаристији“, *Саборност - теолошки годишњак* 11, 63-72.

Зизијулас, Јован (2020а): „Допринос православне Цркве свету током протеклих две хиљаде година“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 3-23.

Зизијулас, Јован (2020b): „Идентитет Цркве“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос митрополита Јована Зизијуласа*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 67-85.

Зизијулас, Јован (2020c): „Евхаристија и Царство Божје“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - допринос митрополита Јована Зизијуласа*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 217-291.

Јевтић, Атанасије (2004): *Христос - Алфа и Омега*, Врњци - Требиње: Манастир Тврдош и братство Светог Симеона Мироточивог.

Мајендорф, Јован (2008): *Живо Предање*, прев. К. Кесић, Крагујевац: Каленић.

Мидић, Игнатије (2008): *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.

Мидић, Игнатије (2017а): „За један другачији начин постојања“, *Саборност - теолошки годишњак* 11, 13-62.

Мидић, Игнатије (2017b): „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века - Протолошка и есхатолошка онтологија“, *Саборност - теолошки годишњак* 11, 73-90.

Мидић, Игнатије (2020а): „О саборности Цркве“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 171-187.

Мидић Игнатије (2020b): „Литургијом се гради Царство Божје“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 271-297.

Мидић, Игнатије (2020c): „Есхатон као узрок постојања Цркве“, у: Златко Матић прир., *Саборност - антологијски избор (1995-2020) - Допринос епископа браничевског Игнатија (Мидића)*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 297-327.

Перишић, Владан: (2012): *Игнатије Антиохијски - епископ-мученик-богоносац*, Београд: Институт за Теолошка истраживања Православног богословског факултета.

Петровић, Предраг (2008): „Богослужбена природа црквених служби, 2. део”, *Саборност* 12, 1-2, 21-35.

Тосић, Павле (2008): *Речник синонима*, Београд: Корнет.

Шмеман, Александар (2007): *Евхаристија*, Манастир Хиландар: Хиландарски путокази.

Balthasar, Hans von Urs (2003): *Cosmic Liturgy: Universe According to Maximus the Confessor*, New York: Ignatius Press.

Cerfaux, Lucien (1960): *The Church in the Theology of St. Paul*, New York: The Catholic Biblical 22.

Chadwick, Henry (2002): *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press.

Ferguson, Everett (2014): *The Early Church at Work and Worship*, vol. II, Cambridge: James Clarke & Co.

Gowen, E. Donald (1998): *Eschatology in the Old Testament*, Edinburgh: T&T Clark.

Grant, M. Robert (1964): *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, New York: Thomas Nelson & Sons.

Horbury, William (1997): „Septuagintal and New Testament Conceptions of the Church”, in: Marius Bockmhehl et. al eds., *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*, Edinburgh: T&T Clark, 1-19.

Hovorun, Cyril (2016): „Does Primacy Belongs to the Nature of the Church”, in: John Chrysavgis ed., *Primacy in the Church - The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 511-531.

Jedin, Hubert (1978): *Velika povijest Crkve*, vol. I, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kariatlis, Philip (2012): „Affirming Koinonia Ecclesiology: An Orthodox Perspective”, *Phronema* 27, 1, 51-66.

Louth, Andrew (2013): „The Eastern Orthodox Ecclesiology”, приступљено: 01. 09. 2023, <https://afkimel.files.wordpress.com/2019/02/313016155-andrew-louth-eastern-orthodox-eschatology.pdf>

Lust, Johan, et al (2003): *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

Selby, L. B. Christine (2022): *Who am I? Understanding Identity and the Many ways We Define Ourselves*, California-Denver: Greenwood.

Snyder, G. F (1968): „The Text and Syntax of Ignatius Προς Εφεσιους 20:2”, *Vigiliae Christianae*, 22, 1, 8-13.

Zizioulas, John (2010): *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra: Sebastian Press Western American Diocese of Serbian Orthodox Church in collaboration with The Institute for Theological Research in Belgrade.

**THE RELATION OF PROTOLOGY AND ESCHATOLOGY TO ECCLESIOLOGY:
THE ONTOLOGICAL COURSE OF THE CHURCH
IN THE IDENTITY VISION OF SHADOW-ICON-TRUTH**

In this paper, we consider the question of the identity of the Church in the perspective of the relationship between protology and eschatology, with the help of the St. Maximian methodological key of the ontological walk from the shadow, through the icon, to the truth. The first part of the paper analyzes the question of the identity of the ecclesial being, placed in the dialectical relationship of 'protology-eschatology'. The further direction of the work is conditioned by the principle of the ontological and ecclesiological methodology of Saint Maximus the Confessor, and it is first about Old Testament ecclesiology, then New Testament ecclesiology and patristic testimonies of the eschatological foundation of the word about the Church. The last part of the paper analyzes the syntagm 'The Mystery of Christ' in the work of St. Maximus, which integrates the eschatological setting of Old Testament and New Testament ecclesiology. The indicated moments of the research tend to answer the essential question of the work: what are the consequences of the relationship between protology and eschatology for the word about the Church.