

Зоран Деврња

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет – Србија

e-mail: zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs

ДИЈАЛОШКИ ИДЕНТИТЕТ ЦРКВЕ И ПОСЛЕДИЦЕ ЊЕГОВОГ УРУШАВАЊА

Апстракт: Црква је по својој природи дијалошка. Она је оваплоћени израз дијалога који је Бог остварио са светом који је створио, кроз личност Његовог Јединорођеног Сина Исуса Христа. Црква не само да је носилац Христовог идентитета већ је остварење и циљ Христове икономије. У том смислу она је позвана да свој унутарњи дијалог испољи и према свету као реалности која је вредна очовечења Сина Божијег, као и према свим креативним садржајима целокупне историје човечанства који су достојни светотајинског преображаја и спасења. У овом чланку се анализира дијалошко искуство Цркве испољено на свим нивоима њене егзистенције као јединство мноштва светодуховске мистириолошке праксе пројављене, између осталог, и кроз њено литургијско и канонско предање.

Кључне речи: Црква, свете тајне, Оваплоћење / Дијалог, Спасење / Дијалог, литургијско предање

Увод

У савременом свету тема дијалога је веома присутна, а понекад је и пренаглашено експлоатисана испољавајући на тај начин извесне идеолошке обресе. Дијалог данас поседује одређене елементе политичке коректности и потребан је, било у стварном било само у декларативном виду, да би се оправдали и замаскирали одређени интереси, односно, политички, национални, финансијски или било какви други партикуларни циљеви. Међутим, дијалог као феномен и искуство има изразиту егзистенцијалну димензију, која је данас у многome запостављена или готово искључена из јавног дискурса, а која превасходно изражава потребу за узајамним обједињавањем међусобно одељеног (индивидуализованог) искуства живљења на психолошком, социјалном, културном, емоционалном, научном, језичком, цивилизацијском, религијском или неком другом нивоу човековог биолошког, психолошког, духовног и друштвеног постојања. Овим радом бих желео да скренем позорност управо на конститутивни и интегративни карактер искуства дијалога који пре свега одликује постојање овог феномена унутар живота Христове Цркве, као и на дијалошки идентитет црквених служби, упркос чињеници да се аспекти секундарног дијалога као начина испољавања и остваривања партикуларних идентитета науштрб идентитета целине створеног света пројављеног кроз Ипостас Исуса Христа, Оваплоћеног Божијег Сина као носиоца вечног идентитета творевине, често (пре)наглашавају и у теолошком саморазумевању Цркве фаворизују¹.

¹ Данас је акценат на тзв. спољашњем дијалогу, односно, на комуникацији Цркве са друштвеним

Божије творачко дело у форми дијалога

а) Дијалошки потенцијал стварања света

Сагледавајући бројне специфичности језика и појмова старозаветног сведочења о стварању света учавамо да текст Библије указује на дијалошку димензију свештеног исказа са директним егзистенцијалним последицама по постојање творевине. Приповест о стварању открива Бога који се својом стваралачком енергијом отвара према онтолошки другачијој егзистенцији (свету) са којом жели да оствари трајан однос. Наиме, Бог стварајући свет добрим жели исти тај свет таквим заувек, што имплицира нераскидиво јединство света са Суштим Добрим. Без тог дијалошког јединства свет не само да није „добар“ већ не може ни да постоји, односно, свет као творевина нема у себи потенцијал за живот као искуство трајног превазилажења и исцељења од ентропије и смрти². Сама реалност заједничког постојања овакве две апсолутно онтолошки различите и природом несличне стварности, Прве (божанске) која је *ипостасно* иницирана у неисказиво постојање³ као и постојање оне друге (створене) природе која, са друге стране, своје биће поима као дар Божије љубави⁴, имплицира асиметрични узајамни дијалог као егзистенцијалну претпоставку живота света као природне другости у односу на природу Творца.

Дијалошка димензија односа Бога и света разоткрива се објавом богостварања неба и земље (Пост1,1). Догмат стварања је први и основни на којем почива читава структура старозаветног и новозаветног односа човека и Бога, и представља чињеницу која суштински одређује наше постојање. Црквена егзегеза нам даје неколико ерминевтичких кључева којима можемо разумети дијалошки потенцијал Божијег творења. Чин стварања (Пост1,1) има вишезначни ерминевтички смисао којим се, са једне стране, онемогућавају егзистенцијалне импликације философске савечности света и божанства док се, са друге, наглашава битијна несамосталност и зависност створеног. Егзегетска бременитост овог места указује још на Божије стварање ни из чега⁵ чиме се успоставља битијна везаност света и времена⁶ и наглашава њихово исто узрочно начело. Однос света и времена, њихова егзистенцијална блискост и емпиријска (појавна) различитост су веома важни јер се време као феномен створеног у егзистенцијалном смислу испољава као логичка претпоставка и задати емпиријски оквир за дијалог Бога и света. Бог је трансцендентан у односу на природу коју ствара, свет је природом другачији од божанства, а између ових природа је онтолошки расцеп⁷. Међутим, иако суштински другачија, творевина је израз Божије љубавне воље и одраз Онога који ју је створио (Пс8,1-3)⁸, односно, свет у времену изражава вечну славу и премудрост Божију (Пс136,5)⁹. Све што је створено је „добро“ (Пост 1,8-25;1,31) што наглашава

феноменима који су изван ње, као што су биоетика, други религијски системи, људска права итд. Сматрајући наведене форме дијалога изузетно важним, ипак смо на становишту да је унутарцрквена комуникација по преимућству важнија и као таква претежнија, а о њеном значју управо се говори у овом тексту.

2 Pannenberg 1994, 131.

3 Григорије Богослов (2006а), 111.

4 Василије Велики 2001, 58-59.

5 Самарџић 2005, 9.

6 Василије Велики 2001, 63.

7 Максим Исповедник 2012, 151.

8 Григорије Богослов (2006а), 111-112.

9 Флоровски 2005, 150.

теоцентрични дијалогски карактер његовог бића¹⁰. То указује да је свет створен да би се непрекидно уподобљавао Творцу и да би се Бог (Творац) огледао у њему¹¹. Важно је нагласити да је тај однос императивна претпоставка за афирмацију и остварење творевине. Однос тварног и Нетварног омогућава да се лепота и добро створеног и видљивог остваре у сагласју са својствима Невидљивог¹². То значи да је Бог активан не само иницијално стварањем, већ и у трајању творевине, односно у историји. Наиме, Он је у перманентном дијалогу са светом да би свет у свом унутарњем природном динамизму био „оправдан“ и освећен Његовим благодаћу. За усавршавајућу комуникацију Бога и света неопходно је постојање бића које у дијалогу даје личносни идентитет свету. Ради тога Бог ствара човека.

б) Дијалогска димензија стварања човека

Сведочанство Старога Завета о стварању човека је пребогато егзегетским значењем и симболиком који имају одлучујуће егзистенцијалне и дијалогске последице. Бог довршава процес стварања творењем човека (Пост1,26–27). Свештени текст говори о стварању човека од праха земаљског што указује на јединственост, по природи, човека и света. Именица „адам“ указује на природну сродност човека са целокупном творевином што, опет, изражава посебну дијалогску сврховитост његовог постојања¹³ у свеобухватном утемељењу целокупне твари у човеку, и у том контексту назначује јединственост човековог односа са Творцем¹⁴. Човек, дијалогски се уподобљавајући лепоти Прволика, афирмише даровано достојанство возглавителја творевине, украшавајући сопствену природу праведношћу и врлином¹⁵.

Особена последица стварања човека односи се на његов начин постојања. Човек добија идентитет Божијим удахњивањем „духа животног“ (Пост 2,7). Стицањем „духа“ човек оживљава, улази у дијалог са Богом и светом, стиче појам о њима изграђујући узајамни однос и на тај начин стиче свест о сопственом идентитету. Разликовна идентитетска специфичност у стварању човека испољава се у вољи Божијој да га створи по Својој „слици“. Човекова иконичност је најважнија егзистенцијална чињеница хришћанске антропологије. Бог идентификује човекову природу утискивањем Свога лика¹⁶, чиме омогућава да човек постоји као Личност. Постојање начином Личности испољава се као љубавни дијалог и однос са Другим¹⁷. Будући да су Божанска Тројица у вечном и појмовно несводивом личносном дијалогу, тако је и човек призван својом иконичношћу да постоји као личност у слободној заједници и дијалогу, у вертикалној перспективи са Богом, а у хоризонталној са светом. Човекова иконичност чини Бога присутним у свету кроз личност човека¹⁸. Бог се открива свету кроз човека који се, опет, односи према свету изражавајући Божију љубав, за све што је створено, као своју¹⁹. Иконичност омогућава човеку динамичан дијалогски однос како са Богом

10 Григорије Богослов (2006a), 120; Флоровски 2005, 149.

11 Јевремовић 1997,27-34.

12 Григорије Богослов (2006a), 118-120.

13 Григорије Богослов (2006b),270.

14 Григорије Нисијски 2003, 39.

15 Григорије Нисијски 2003, 13.

16 Јанарас 2000,91.

17 Григорије Нисијски (Grguriz Nise) 1982,110.

18 Григорије Нисијски 2003, 13.

19 Григорије Нисијски 2003, 13.

тако и са светом. То је начин како човек афирмише даровано му достојанство владара²⁰ створене природе са циљем да је узноси доњене коначне усавршености, односно, Небеског царства као вечне заједнице са Богом²¹.

Човека одликује екстатички потенцијал уподобљавања Прволику, којим надилази створеност, као и отвореност за свет чиме га спасава од смрти. Његова вертикална и хоризонтална упућеност на Бога и свет нису два независна процеса, већ прожимајуће и узајамно детерминишуће искуство. Човек је делатан унутар света (Пост 2,15) тако да својим односом према творевини испољава уподобљеност Богу. Удостојивши човека именовања свега постојећег, Бог му додељује егзистенцијалну одговорност за творевину (Пост 2,19).

О значају ових текстуализованих свештених исказа о стварању света и човека говори и чињеница да су одговарајуће место нашли и у богослужењу Цркве, нарочито у периоду Великог поста када се интензивира црквена мистагошка служба. Старозаветни списи су по себи најаутентичнији извор богослужбених молитвених форми²², као по преимућству најпотпунија и најсадржајнија пројава светотајинског искуства наведеног богочовечанског (еклисијалног) дијалога. Богонадахнуто старозаветно казивање о стварању света и човека је на овај начин уграђено у темеље благодатног живота Цркве и Њеног космолошког и антрополошког веровања, те стога не може бити заобиђено или занемарено у покушају богословске анализе феномена унутар-црквеног дијалога Бога, са једне стране, и човека и света, са друге. Старозаветно сведочење доводи у директну егзистенцијалну везу начин човековог постојања у заједници са Богом са постојањем читавог света. Оно је у основи свештеног живота Цркве и представља чврст темељ њеног литургијског и канонског предања. Анафора Светог Василија Великог навођењем, у маниру хронолошки континуираног Божијег чињења, свих догађаја спасења од стварања и изгнања из Раја до Христовог Очовечења и Васкрсења, као еклатантних и непатворених исказа љубавног одношења Бога, света и човека, управо указује на дијалошку димензију спасења, односно, изражава Цркву као комуникациони свештени канал егзистенцијалног карактера са ултимативним последицама по живот света.

Литургијска (богослужбена) димензија дијалога

Црква је богослужбена стварност. Начин њеног постојања и испољавања у историји јесте Света Литургија и, у литургијском контексту, целокупно богослужбено искуство. Чињеницом одређености бића Цркве богослужењем намеће се феномен структуралности као одликујући за њено организовање, првенствено као богослужбеног догађаја. Наиме, сама чињеница да Цркву чине службе, односно, њихов међусобни саодношајни колоплет, доводи до закључка да се она изражава кроз њихов међусобни дијалог²³. Све службе се међусобно прожимају, узајамно зависе једна од друге и

20 Григорије Нисијски 2003, 12.

21 Григорије Богослов(2006b), 270.

22 Успенски 2002,5-32;

Паримије, катизме, *амин* (као јединствени израз саглашавања са молитвословљем и славословљем Цркве, односно са вољом Божијом), као и свеобухватна структура црквеног богослужења, а у ужем смислу пројављена кроз евхаристију, изражава утемељење на стеријејевској богослужбеној традицији;

23 64. кан. Трул.саб.;

Оспоравајући лаицима право догматског поучавања у Цркви, овај канон по преимућству (као најважније) и врло прецизно изражава међусобну зависност црквених служби.

одређују на тај начин, како идентитет носиоца службе тако и идентитет целе заједнице²⁴. Присуство свих литургијских служби је конститутивно за Цркву и, тако посматрано, ниједна се не може издвојити и наметнути другима будући да је присуство и корелација са другим службама за сваку понаособ егзистенцијално условљавајућа чињеница²⁵. Не полазећи од савременог организационог концепта који носи патину многих историјских процеса и трансформација, већ са освртом на темељније и старије црквено предање и канонску свест, увиђамо да свештене службе у Цркви нису саморазумљиве као такве (само/свака за себе) (1 Кор12)²⁶.

а) Дијалогски идентитет епископске службе

Епископска служба, као данас садржајно форматирана и инокосно заокружена, теолошком, литургијском и канонском анализом се не може издвојити из контекста свештеничког колегијума као оквира у којем она светотајински и институционално настаје и у оквиру којег се може особено идентификовати и спецификовати. Епископ као богослужбени возглавио Цркве (Први Цркве, Началствујући Цркве) се као литургијски предстојатељ издваја у оквирима и унутар свештеничког колегијума²⁷. И не само то, већ његов литургијски ауторитет као надзиратеља Цркве када се простире у постлитургијску димензију црквености потребује структуралну аутентичност унутар свештеничког колегијума да би се изразио као ауторитативно неоспорив. У том смислу дијалогска везаност епископа са свештеничким колегијум је не само литургијски конститутивна већ и организационо. Свој пастирски, учитељски, управни и судски ауторитет епископска служба црпи из ауторитета свештеничког колегијума којем органски припада²⁸, којем началствује и чије свештене надлежности апсорбује²⁹. Овакав еклисијални контекст не може да избледи ни чињеница да већ веома дуго егзистира и доминира променљивим историјским приликама прилагођена црквена свест која место аутентичног испољавања епископске службе види у (митрополитанском, патријаршијском) сабору епископа, а не у сабору свештеника локалне Цркве за коју је у службу епископа и рукоположен. Томе је значајно допринео и спонтани процес измештања догађаја избора епископа из контекста локалне Цркве, када су одлучујући утицај имали сâм колегијум свештеника и пуноћа сабрања лаоса³⁰, у оквиру обласног сабора где ауторитет избора преузимају суседни епископи на челу са епископом највећег града (митрополитом). Међутим, наведено измештање канонске свести не редукује епископски дијалогски потенцијал који ова служба поседује, како раније тако и данас, да би активно комуницирајући са свим осталим црквеним структурама и идентитетима све њих хармонизовала и форматирала у њиховом оригинарном виду, који је и другим црквеним заједницама препознатљив као аутентичан, што је и основни смисао институције епископског сабора.

24 Васиљевић 2015, 287-288.

25 Balthasar 2005, 92-93.

26 Дионисије (Псеудо) Ареопагит 2009, 60-67.

27 Афанасјев 1996, 353-362.

28 29. кан. IV вас. саб.; Сама чињеница да је постојала пракса да се кажњени епископ сведе у ред презвитера, која се овим каноном укида, говори да је презвитерски колегијум „природно“, или боље рећи, оригинално обитавалиште епископа који му (презвитерском колегијуму) предстоји.

29 Афанасјев 2002, 66-67.

30 Иполит Римски 2009, 107.; Афанасјев 2003, 22-25.;

б) Дијалошки карактер свештенства

Дијалошки идентитет је на исти начин препознатљив и у црквеним службама презвитера, ђакона, читача, појаца, и свих оних које су некада постојале, а чија је функционална препознатљивост и особеност временом апсорбована идентитетом раније наведених. Данас је, када се свештеничка служба доминантно испољава у оквирима парохије и парохијског духовништва, и када је као таква наглашено индивидуализована и истргнута из свог саборно-литургијског контекста презвитерског колегијума и тиме одузетог конститутивног значаја у успостављању свештеног ауторитета епископа, веома тешко уочити њену дијалошку и тестимонијалну функцију³¹. Тако посматрано, служба презвитера је на изванредан начин задовољила интензивнији литургијски идентитет који је усмерен да се остварује у парохијским заједницама, али је његовом индивидуализацијом он отргнут од себи својственог динамизма који ова служба има потребу да изрази у односу са осталим црквеним структурама³², нарочито епископском, са којом је данас у односу субординације, и лаичком, са којом је опсег односа, свођењем њеног аутентичног идентитета на ниво задовољавања индивидуалних потреба верника, преведен на социјално условљавајући план. Колико год такав процес сматрали историјски нужним и неизбежним, морамо указати да је данашња измештена позиција презвитера у сагласју структуралних идентитета Цркве један од важнијих узрока њене (црквене) функционалне укочености и мисијске недовољне успешности, нарочито на просторима њеног традиционалног организовања. Од наследника апостолског ауторитета у процесу сведочења Будућег Царства и Христовог божанског и царског идентитета, што је по преимућству дијалошки дефинисана литургијска служба свештеничког сабора (презвитерског колегијума), презвитерска служба се временом уобличила у форми интензивних свештених покушаја екслисијализације индивидуалних потреба верника, са једне, и опосредованих поступака за остваривања епископових идеја и пројекција о начинима управљања дисперзивним лаичким заједницама са којима он као начелствујући Цркве има, присилом дугог процеса организационог укрупњавања, веома површан и неактиван однос. То значи да се на оба плана свог функционалног простирања и остваривања свештеничка служба испољава на неаутентичан начин безуспешно покушавајући да пронађе свој *raison d'être*, са једне стране утапајући се у агонијски процес задовољавања социјалне достатности, што се некритички узима као доминирајући разлог њеног моралног оспоравања унутар ширег друштвеног окружења, са друге упуштајући се у дуготрајне и исцрпљујуће грађевинске подухвате који често превазилазе реалне црквене потребе, и са треће гуруизацијом свога духовног ауторитета чиме се ствара варљиви утисак поновног враћања фокуса црквене пажње на „институцију“ свештеника и стиче се осећај њене обновљене осмишљености и оправданости унутар црквеног организма. Оно што обједињује све три варијанте покушаја оправдавања свештеничке службе у њеном савременом изразу јесте њихова ванлитургијска димензија. О урушености дијалошког идентитета презвитеријата говори чињеница да стичући интензивну и наглашено индивидуализовану литургијску функцију на нивоу парохијског живота Цркве свештеници, парадоксално, губе од свог литургијског идентитета јер губе видљиву, опипљиву, емпиријски исказиву и дијалошку везу, са осталим црквеним службама, која је за све њих (те службе) узајамно конститутивна³³.

31 Афанасјев 2002, 108-110.

32 Лебедев 2002, 60-63.

33 Афанасјев 2002, 115-117.

в) *Ћаконат и дијалог*

Са ђаконском службом и њеним идентитетом у контексту литургијског дијалога ситуација је, донекле, још радикалнија. Наиме, својим настанком и историјским развојем ђаконска служба се никада до краја није спецификовала као служба клира или, насупрот томе, као лаичка, већ је својим садржајем и формама испољавања остала дуална, припадајући и једном и другом свештеном идентитету. О томе најизразитије говори пракса Цркве да се приликом упокојења ђакона служи лаичко опело. Такође, у свом литургијском изразу ђакон преузима или свештенички идентитет, црпећи га из светотајинских оквира епископске службе са којом је у конститутивној и условљавајућој вези³⁴, наступајући у литургијском молитвеном дијалогу предстојатеља и народа као „уста епископа“, док са друге стране, често иступа у литургији и као возглавитељ лаичке пуноће преносећи епископу, окруженом колегијумом презвитера, веру и сагласност народа. Када се данас испољава у овом виду, а то је на архијерејским литургијама, онда је наведена дуалност ђаконске службе, поред своје унутарње и изражајне парадоксалности ипак разумљива, међутим када се она истргне из тог контекста и пренесе у данас доминантан оквир постојања ђаконске службе као парохijske (у виду парохийских, *сталних или хонорарних*, ђакона) онда се јавља читав низ дефинишућих проблема будући да је са обе стране истргнута из свог оригиналног идентитета и начина постојања, раскидањем везе са епископом³⁵, са једне, и везе са народом, са друге, везујући се, не толико ни за службу свештеника, колико за организациони и административни оквир парохийских заједница³⁶. У том контексту сагледавана ова црквена служба је већ потпуно изгубила свој првобитни значај и улогу и постала је део црквене структуре без јасног литургијског садржаја, осим проузношења јектенија што може да чини и свештеник без ђакона, док о каритативној служби ђакона или организационо-управној на епархијском нивоу, готово да нема ни помена.

г) *Дијалошка димензија лаиката*

У потрази за својим аутентичним дијалошким идентитетом свештена служба лаика данас испољавасвоју највећу кризу. Бити лаиком у савременој Цркви значи затећи и искусити изразито пасиван, дијалошки неактиван положај у односу на друге црквене службе и пристати на њега. Другачије речено, лаици су од припадајућих литургијских ингеренција задржали само саглашавајуће „Амин“ изражавајући, на тај начин, своју перцепцију свештеничког служења и сведочења, као сагласне вољи Божијој³⁷. Поред ове конститутивне службе за целу Цркву, лаици су већину других прерогатива своје свештене улоге у литургији и богослужењу, или препустили службама клира, као што је избор епископа и осталих клирика, или су их се лишили у неповрат препуштајући их историјском забору, као што је организована милосрдна делатност и мисијска служба у виду афирмативне прокламације и сведочења вере (у) свету. Поражавајућа је чињеница, а као таква и урушавајућа за све црквене службе, да је служба лаика данас сведена на конзумирање светотајинских плодова свештеничког активизма без свести о њеној конститутивној улози у постојању и организовању Цркве. Наиме, савремено учешће лаика у црквеном животу је сведено на аспект задовољавања индивидуалних

34 Лебедев 2002, 43-45.

35 Афанасјев 2002, 68-72.

36 Лебедев 2002, 51; Лебедев наводи древност наведеног процеса.

37 Дионисије (Псеудо) Ареопажит 2009, 14.

религиозних потреба унутар традиционалног вероисповедног организационог система са којим се лаик, појединачно или као члан групе, поистовећује без јасне свести да га својом вером, присуством и служењем конституише, односно, чини да организам Цркве као такав постоји у историји³⁸. На тај начин, иако дубоко свесни ризика и промашености које је донела средњовековна подела на посвећене и непосвећене чланове Цркве, од којих би лаици били ови други, ми данас имамо на делу управо тријумф ове квази-теолошке и црквено-идеолошке поставке на практичном плану црквеног организовања³⁹. Својом индивидуализацијом црквене службе клира данас не само да не потребују једна другу да би биле то што јесу, већ не требају ни лаичко сведочење да би се уопште могла конституисати Црква као светотајинско тело Христово⁴⁰. Овај процес, колико год изгледао на први поглед искључиво клерикалистички, фаворизујући улогу клира унутар црквеног организма и искључујући улогу лаика, у својој суштини водика секуларизацији јер негира црквену пуноћу којој је служба лаика неопходна да би се изразила као аутентична, односно, као мистириолошки налик Небеском царству. То значи да последице дијалогског раскида служби клира и лаоса могу водити у два смера: прво, према клерикализацији суженог оквира црквеног идентитета сведеног само на ритуализам као експресију вере, и друго, према протестантизацији црквеног тела где ће се у покушају свог обновљеног осмишљавања служба лаика наћи у ситуацији да, услед раскинутог односа са свештеничким службама, сама се пројави као критеријум веровања и сведочанство Христовог обитавања у историји, а изван контекста клира и литургије у којој већ дуго нема активну улогу.

Унутар-црквени статусни дијалог

Црква је једна од ретких друштвених заједница, или боље речено, микро друштво, која у себи окупља и обједињује припаднике свих социјалних скупина и категорија. Будући да је вера један од кључних предуслова учествовања у свештеном животу Цркве, тако сви који су је удостојени, независно од својих природних, социјалних, интелектуалних и каквих других особина, могу бити њени чланови. Друштвена различитост, вишеслојност, комплексна вредносна структуралност и социјална раслојеност су присутне у Цркви кроз присуство њених верника као носилаца ових идентитетских особености⁴¹. Ове особености имају тенденцију да се вредносно апсолутизују и да се наметну као трајно одређење појединаца или група. У том смислу оне могу врло разарајуће деловати на „црквени организам“, односно, могу довести до унутарњег колапса литургијских структура и служби, од лаичке до епископске, и

38 Афанасјев 2008, 16-26.

39 Дионисије (Псеудо) Ареопажит 2009, 16-22;

Код Ареопажита имамо управо супротно идеологији посвећених и непосвећених поимање тајне Посвећења (крштења), која представља почетак освећења божанском благодаћу која се свима (свакоме човеку који верује независно од његовог функционалног места у Цркви/литургији) исто дарује, само што нису сви на истом степену духовне отворености и пријемчивости да ту благодатну светлост освећења и приме;

40 Васиљевић 2015, 296.;

Аутор наводи исправан еклисиолошки контекст црквених служби који се састоји у њиховој посебности, јединствености, једнакости и недељивости.; Будући да је служба појаца или чтечева из реда (нижег) клира сведена на ниво лаичког служења (без хиротесије) данас је довољно да на литургији буду појци за певницом или чтчеви у олтару и да се служи литургија, док присуство народа није неопходно (јер газамењују појци и чтчеви).

41 Кипријан Картагински 2009, 261.

темељно угрозити саборну димензију Цркве. Унутар-црквени дијалог је једини начин да се овај ентропијски феномен превазиђе, односно, да се разарајући потенцијал наших ванцрквених идентитета које као појединци или припадници групе уносимо у Цркву дијалогски анулира⁴². Милосрђе, дарежљивост, каритативна делатност, емпатија према убогим и потребитима нису само средства за задовољавање хришћанских максималистичких вредносних императива, већ су темељна одлика хришћанског идентитета⁴³. Љубав Божија оваплоћена у Исусу Христу се унутар Цркве експлицитно изражава управо наведеним средствима као есенцији врлине. Оскудевајући у врлини замире у нама дијалогски потенцијал вере, а последице су погубне тако што за оне којима су потребни плодови љубави наступа социјална смрт, а онима који су призвани да испоље дела љубави овладава духовна смрт (Мт 6,1-4; 19, 24-35; 25; Лк 16,19-31; 18, 1-8;). Интервенција Апостола Павла унутар животне свештене свакодневице Коринтске Цркве (1 Кор 11, 17-34) није био само покушај моралног исправљања њихове себичности и равнодушности спрам социјалних разлика које су их одликовале, већ чињеница да са таквим етосом Црква престаје да буде Црква и, утапајући се у свет, постаје његов интегрални и неразликујући део, односно, Христово ипостасно присуство у историји престаје да буде њено (црквено) искуство. Приговор који је у првим данима после Христовог Васкрсења упућен младој Јерусалимској Цркви да су удовице јелинског порекла запостављене унутар заједнице (ДА пб,1-7) не само да делује драматично, већ на акцију покреће целу Цркву побуђујућу унутар ње свештени креативан потенцијал који исходом доводи до увођења службе ђакона као специфично усмерене на амортизацију социјалних разлика и неправедности. „Ђаконовство“ (*διακονία*) се као одлика и обавеза целе Цркве (1 Кор 16), увођењем службе ђакона (и ђакониса), преноси у одговорност једне црквене службе⁴⁴ и пројављује се као њена спецификујућа одредница остајући и даље у одговорности пуноће црквеног тела⁴⁵. Ефикасност унутар-црквеног дијалога на тему ублажавања статусних неравноправности и социјалних немоћи чланова Цркве је унапређена посредничком улогом ђакона који проносећи ауторитет епископа изражавају одговорност и љубав целе Цркве према убогим и немоћнима унутар и изван ње (2Кор9). Занемарујући данас своје призвање да амортизује и апстрахује социјалне и личне одликујуће специфичности које су се некада сводиле на узајамно превазилажења разлика код припадника патрицијског, плебејског и гентилног сталежа, као и слободних грађана, робова⁴⁶ и бескућника⁴⁷, а данас разлика између богатих и сиромашних, образованих и необразованих, запослених и незапослених, Црква ризикује да буде препозната као још једна у низу друштвених институција која не само да није у стању да афирмише достојанство свих својих чланова, већ је и једна од оних које њихову неправду наглашавају и конзервирају⁴⁸. Трагична судбина Православне Цркве у Руској Империји, а на извесан начин и код нас средином XX века, је у многоструким последицама игнорантског става ових црквених заједница према социјалним идентитетима својих чланова, који су плод друштвене неправде, правне репресије и дискриминације. Аутентична обнова црквене

42 38. Апостол. кан.

43 59. Апостол. кан.

44 41. Апостол. кан.

45 Лебедев 2002, 42.

46 3. кан. IV вас. саб.; 85. кан. Трул. саб.; 82. Апостол. кан.

47 8. кан. IV вас. саб.

48 *Основи социјалне ...* (2007), 85-88; На овом месту се у документу декларативно наглашава каритативна и милосрдна обавеза Цркве.

„*diakonia*“ јесте сигурна предохрана разарајућем деловању сукобљених социјалних идентитета које чланови Цркве уносе у исту заједницу.

Закључак

Овај рад је покушај да се укаже на чињеницу да дијалошка димензија постојања прати свет од самог његовог настанка и да је спецификујућа одлика живота у Цркви као аутентичном наговештају и предукусу Будућег века. Афирмацију дијалошке праксе у искуству Цркве не треба доживљавати као њен позитиван одговор на доминирајуће дијалошке императиве унутар савременог друштва по разним основама (који су често сасвим исфабриковани, утилитарни и стерилни), већ као једини начин њеног светотајинског сведочења, испољавања саборне свести, као и целовитог (католичанског) идентитета њених служби и личних идентитета њених чланова. Као што смо показали, последице урушавање релационог идентитета црквених служби и унутар-црквеног дијалога на тему социјалних и друштвених неправди, могу довести до озбиљне кризе у процесу континуираног сведочења Цркве свету да је Христос Бог који уласком у историју исцељује немоћи људске, као и саму смрт. Указавши да се у овом историјском тренутку делимично већ налазимо у средишту кризе урушености црквеног дијалошког идентитета, са свим припадајућим последицама, наговештавамо потенцијал и обавезу савремених црквених генерација да се са тим феноменом креативно сусретну и на основама вековног црквеног предања, као и садејством увек у Цркви присутне божанске благодати, врате њеном аутентичном постојању и сведочењу које је увек кроз историју, па тако и данас, било утемељено на догађају Христовог васкрсења као, *par excellence*, дијалошком искуству са најексплицитнијим егзистенцијалним последицама по живот света.

Извори

- Василије Велики (2001), *Шестоднев*, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.
- Григорије Богослов (2006а), *О богословљу* – друга, беседа 28., у *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, ур. М. Средојевић, Београд.
- Григорије Богослов (2006б), *На Богојављење*, беседа 38., у *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, ур. М. Средојевић, Београд.
- Григорије Нисијски (2003), *О стварању човека*, Зборник *Господе, ко је човек?*, Образ светачки, ур. Ј. Србуљ, Београд.
- Григорије Нисијски (1982), (Grgur iz Nise), *Velika kateheza*, Služba Božja, Makarska.
- Дионисије (Псеудо) Ареопагит (2009), *О црквеној јерархији*, Истина, Епархија далматинска, Шибеник.
- Иполит Римски (2009), *Апостолско предање*, Хришћанска мисао – библиотека Свечаник, *Том III* (Григорије Чудотворац, Иполит Римски и Кипријан Картагински) 107-131., ур. Радомир Поповић, Београд.
- Кипријан Картагински (2009), *Писма*, Хришћанска мисао – библиотека Свечаник, *Том III* (Григорије Чудотворац, Иполит Римски и Кипријан Картагински) 253-299., ур. Радомир Поповић, Београд.
- Максим Исповедник (2012), *О црквеној Мистагогији*, у *Живот и избор дела (Максима Исповедника)*- са уводима, схолијама и студијама, превео и приредио Атанасије Јевтић, Требиње.

Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (2007), званични документ САСа РПЦ, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.

Литература

Афанасјев, Николај (1996), *Трпеза Господња*, Светигора, Митрополија црногорско-приморска, Цетиње.

Афанасјев, Николај (2002), *Еклисиологија ступања у клир*, Епархија банатска, Вршац.

Афанасјев, Николај (2003), *Црква Духа Светога*, Епархија банатска, Вршац.

Афанасјев, Николај (2008), *Трпеза Господња*, Епархија жичка, Краљево.

Balthasar, Hans Urs von (2005), *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Васиљевић, Максим (2015), *Човек заједнице у Христу*, докторска дисертација, Православни богословски факултет - Институт за теолошка истраживања, Београд – Лос Анђелес.

Јевремовић, Петар (1997), *Тријадолошки оквири персонологије Светог Григорија из Нисе*, часопис *Градац* N° 122-123.

Јанарас, Христо (2000), *Азбучник вере*, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.

Лебедев, Алексеј Петрович (2002), *Свеиштенство древне Васељенске Цркве*, Zepter Book World, Београд.

Pannenberg, Wolfhart (1994), *Systematic Theology 2*, W. Eerdmans Publishing Company & T.T. Clark Ltd., Michigan, USA.

Самарџић, Предраг (2005), *О иконичности човека – ка теологији лепоте и достојанства*, Хришћанска мисао, Београд.

Успенски, Николај (2002), *Анафора*, Епархија банатска, Вршац.

Флоровски, Георгије (2005), *Црква је Живот*, Образ светачки, Београд.