

Драган Тодоровић

Филозофски факултет, Ниш - Србија и Црна Гора

ПРАВОСЛАВЉЕ И ЕКУМЕНИЗАМ

(Анализа из угла социологије религије)*

Апстракт: Какве су доктринарне и практичне могућности православља у актуелној духовној ситуацији светског друштва? Може ли православље да пружи своје одговоре на изазове времена и задржи или, чак, прошири просторе свог утицаја? Да ли на нове изазове времене православни могу одговорити “преживелим” рецептима или је неопходно познавање актуелних дешавања у развијеном свету, ради припремања правовремених и ваљаних одговора?

Посебно место припада дефинисању положаја православља у огромном екуменском сучељавању. Да ли православље има изграђену заједничку концепцију према екуменском покрету, чије формирање многи сматрају најзначајнијим религијским догађајем двадесетог века у Западном свету? Да ли се та замисао темељи на сарадњи и толеранцији на духовном плану са свим религијама, како традиционалним и великим, тако и многобројним огранцима протестантизма – “трећег крака” хришћанства?

У раду пратимо генезу настанка екуменског покрета у светским оквирима, као и унутарправославну теолошку критику екуменизма и укључености православних у његов рад. Текст завршавамо сумарним приказом социолошких последица православног (не)екуменизма.

Кључне речи: православље, протестантизам, екуменизам, екуменски покрет.

Илузорно је очекивати да неко други, осим нас, социолошки истражи, обради и презентује православље и православну цркву. Други могу показати интересовање, поклонити интелектуалну пажњу и добронамерно припомаћи – главни део посла неминовно остаје у задатак световним и религиозним социолозима са православног подручја.

Драгољуб Б. Ђорђевић (1993)

* Рад са пројекта *Културни и етнички односи на Балкану – могућности регионалне и европске интеграције* (1310), који се реализије на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

Увод

Кривицу за “социолошку инсуфицијенцију поводом православља”, односно “недопустиву запуштеност религиологије о православљу”, Д. Б. Ђорђевић, српски социолог религије који се тиме бавио више но други, равноправно расподељује на три адресе – српски социјалистички властодршци, социолошка професија у целини, и социологија религије посебно, и Српска православна црква. Након елаборације множине разлога неразвијености социолошког истраживања православља, наш аутор прецизира и конкретне обавезе будуће социологије православља и православне цркве или православне социологије: “Њен *централни задатак* састојао би се у истраживању духовног и економско-социјалног развоја на православном културном простору, односно у проучавању *православне духовности као чиниоца развоја или стагнације православне цивилизације*” (Ђорђевић, 1993: 201).

Са друге стране, већ годинама уназад, сусрећемо се са проценама хришћанских теоретичара да ће се у првој половини XXI века три групе највише ширити: римокатолици, баптисти и пентекосталци. Социолози религије, уз одбацивање превазиђених идеја о свеобухватној хришћанској цивилизацији, подржавају став “о хришћанству као и надаље пресудном фактору у човечанству” (Ђорђевић, 2000: 168), али без одлучујуће улоге православља. Какве су, стога, доктринарне и практичне могућности православља у актуелној духовној ситуацији светског друштва? Може ли православље да пружи своје одговоре на изазове времена и задржи или, чак, прошири просторе свог утицаја? Да ли на нове изазове времена православни могу одговорити већ виђеним рецептима или је неопходно познавање актуелних дешавања у развијеном свету, ради припремања правовремених и ваљаних одговора?

Подугачка је, како видимо, листа питања која чекају на сагледавање од стране православних теолога; очекују се одговори на стварне проблеме које су хришћани на Западу поставили у временима после растакања јединственог хришћанства. Упозоравајуће звуче речи оца Јована Мајендорфа (1998: 173) о перспективи православне цркве: “Најзад, православни се налазе у новим историјским ситуацијама и принуђени су да разрешавају проблеме за које Византија није знала. Доведени су у стање да поново формулишу своје Предање и да поново прилагоде своје ставове из прошлости”.

Посебно место припада дефинисању положаја православља у огромном екуменском сучељавању. Да ли православље има изграђену заједничку концепцију према екуменском покрету, чије формирање многи сматрају најзначајнијим религијским догађајем двадесетог века у Западном свету? Да ли се та замисао темељи на сарадњи и толеранцији на духовном плану са свим религијама, како традиционалним и великим, тако и многобројним огранцима протестантизма – “трећег крака” хришћанства? Или, прецизније: “Ако идентитет и суштина духовности одвајају православца од других и не остављају места некој заједничкој, обједињујућој суштини, да ли је могуће да он са њима успостави неко заједништво интереса – да живе у миру, да очувају животну средину и остваре економску и културну сарадњу? Ако кажемо да се личност и њен идентитет могу истински остварити само у саборној, христоцентричној заједници, како ћемо гледати на друге који заједницу с Христом остварују на други, не-православни начин, или је можда уопште не остварују, дефинишући своје божанство и своју религиозност на други начин?” (Пајин, 1993: 215).

У трагању за одговорима, православном богослову добродошлом се може показати помоћ социолога: “Социолог може помоћи душебрижнику, као уосталом и сваком кршћанину, у откривању људске стварности. Он му може такођер помоћи да точније види значење подузетог потхвата и црквених институција. Може му показати и какве ће бити вјеројатне последице ове или оне одлуке. Стога је важно за кршћанина, а још више за онога који носи институционалну одговорност у Цркви, да уочава социолошке аспекте људске и религијске стварности и да схвати рад социолога. Изобразба свећеника досада је давала мало мјеста развијању таквог става” (Houtart, 1981: 9; цитирано према: Ђорђевић, 1993: 200).

У раду пратимо генезу настанка екуменског покрета у светским оквирима, као и унутарправославну теолошку критику екуменизма и укључености православних у његов рад. Текст завршавамо сумарним приказом социолошких последица православног (не)екуменизма.

Екуменизам и “православни екуменизам”

“Екуменизам (гр. *оикомене* од *икос* = дом, кућа; данас ‘васељена’ или ‘сва настањена земља’, цео систем света, космос – хармонија, складност, поредак) представља покрет за зближење свих хришћанских цркава, који се јавља у XX веку. Световне основе екуменизма садржане су у општељудској тежњи за зближавањем и уједињеним решавањем нагомиланих друштвених проблема, а религијске у схватању нецелисходности полемике између појединих цркава и потреби заједничког ангажмана у трагању за јединством и обновом (Тела Христовог)” (Тодоровић, 2003а: 388).

Православни писци почетак екуменизма редовно датирају у 1902 (када је патријарх Јоаким III затражио од свих аутокефалних православних цркава мишљење о односима са осталим хришћанским заједницама), а протестантски се везују за Светску мисионарску конференцију, одржану у Единбургу 1910. Године 1921. одржан је Интернационални мисионарски концил, а 1927. Конференција вере и рада у Лозани (Швајцарска). Православна црква из Константинопоља је 1920. послала енциклично писмо свим хришћанским црквама, којим позива све цркве на практичну врсту сарадње у коју није укључена доктрина. У почетку, Ватикан је одбио сваку сарадњу са екуменским покретом, због његовог претежно протестантског карактера. Године 1949. врло опрезно се католицима одобрава учествовање у неким екумениским састанцима, увек под строгим упутствима црквених ауторитета, да би 1964. Католичка црква службено ступила у екуменски дијалог усвајањем Декрета о екуменизму на Другом ватиканском концилу. Коначно је 1967. Ватикан основао секретаријат који се бави питањима екуменизма, мада званично ни до данас није члан Светског савеза цркава.

Сам је термин “екуменски” одређеније дефинисан, као међухришћанска сарадња и дијалог за постизање пуног јединства Цркве, на другој Конференцији за веру и црквено устројство 1937. у Оксфорду. Видљив израз екуменског покрета и инструмент цркава за неговање пута ка хришћанском јединству јесте Светски савез цркава (ССЦ), са око 330 цркава чланица и седиштем у Женеви. Оснивачка скупштина ССЦ збила се у Амстердаму 1948, уз учешће 351 делегата из 146 цркава, од којих 51 православни. До данас је одржано још шест скупштина, у: Евастону (САД) 1954, Њу Делхију 1961, Упсали 1968, Најробију 1975, Ванкуверу 1982. и Канбери 1991.

Као што смо већ поменули, први екуменистички потез од стране православних повучен је јануара 1920, када је Цариградска патријаршија упутила Посланицу свим хришћанским црквама и, између осталог, предложила *увођење грегоријанског календара*. Патријарх *Мелетије Метаксакис*, званично први цариградски патријарх који је започео екуменистичке активности, 1923. године сазива сабор у Цариграду, на коме су донесене одговарајуће одлуке у складу са предлозима Посланице из 1920. и објављено увођење новог календара, без постојећег консензуса свих помесних Православних цркава.

Московска патријаршија је на сабору епископа помесних цркава, одржаном у Москви од 8-18. јула 1948, поводом 500-годишњице проглашења аутокефалности Руске православне цркве, показала извесне знаке опрезности према екуменизму. На том сабору су представници александријске, антиохијске, руске, српске, румунске, грузијске, бугарске, пољске, чехословачке и албанске Цркве одбацили учешће у светском екуменском покрету и ССЦ.

Четири године након оснивања Светског савеза цркава, међутим, цариградски патријарх Атинагора издао је *Енциклику* у којој позива све поглаваре Помесних православних цркава да му се придруже, што поједине Помесне православне цркве и почињу да чине, а 1955. Васељенска патријаршија шаље своје сталне представнике у централу ССЦ, у Женеви. Године 1959. Централни комитет ССЦ састаје се на Родосу са представницима свих Православних цркава.

Могу се издвојити *три фазе* у приближавању православља и екуменског покрета.

Прва фаза међусобне сарадње обухвата распон између 1961. и 1979. године. У том периоду одржане су православне конференције на Родосу 1961, 1963. и 1964. године, када је прихваћен дијалог са Ватиканом на бази једнакости. У том периоду измењено је неколико писама, одржано неколико састанака и размењено неколико посета између Ватикана и Константинопоља.

Дана 20. септембра 1963. папа Павле VI послао је писмо патријарху Атинагору признајући га за брата по епископату.¹ Следеће године, патријарх Атинагора се сусрео са римским папом у Јерусалиму, а 7. децембра 1965. реципрочно је уклоњено проклетство и искључење учињено 1054. године. У јулу 1967. папа Павле VI посетио је Атинагору, а три месеца касније патријарх је посетио Ватикан. Екуменска активност нарочито је интензивирана образовањем свеправославних комисија за дијалог са протестантима и католицима (Мешовита међународна комисија за теолошки дијалог), као и са представницима ислама, јудаизма и осталих вера. Патријарха Атинагору је на престолу Цариградске цркве наследио 1972. патријарх Димитрије, пред чијим је послаником, митрополитом Мелитоном, папа Павле VI клекнуо је на колена 14. децембра 1975. и пољубио његове ноге у знак понизности и захтева за опроштај.

Другу фазу означило је оснивање двеју теолошких комисија 1975. у којима учествују католици и православци. Године 1977. организован је и заједнички сабор. Теолошке комисије требало је да проуче, протумаче и нађу заједнички језик о питањима: сакраманта, позиције римског бискупа у цркви, догме о Марији² и *Filioque*

1 Патријарх је објавио ово писмо под насловом "Две сестринске цркве". Ово је први пут после шизме (одвајања), да су две Цркве признале једна другу.

2 За разлику од католичанства, које је Марију у потпуности поштедело *источног* греха, у православљу се сматра да је Она очишћена од *првородног* греха тек касније, када јој је анђео Гаврило наговестио да је зачела од Светог духа.

(Веровање о Светом Духу)³.

Трећа фаза обележена је заједничким саопштењем папе Јована Павла II и патријарха Димитрија 30. новембра 1979. године, у коме се истиче да је дијалог љубави међу два Црква отворио пут теолошком дијалогу.

Од 21-23. маја 1981. године одржано је у Софији саветовање између Светског савеза цркава и Православних цркава, поводом 1600. годишњице Другог екуменског сабора, одржаног маја 381. у Константинопољу.⁴ Делегација Чешке православне цркве, том приликом, упозорила је: "... Тешко је за Цркву да се уједини ако нема доктринарног јединства у догми и канонског реда у цркви. Хришћанско јединство је изгубљено управо због разлика у исповедању вере. Логични закључак овога је да је концепт јединства неодвојив од спровођења основних догматских истина у Цркви" (Самарџија, 1998: 166).

На Фанару је 2. новембра 1991. одржано устоличење новог цариградског патријарха Вартоломеја Архондониса, дотадашњег митрополита халкидонског и најближег сарадника патријарха Димитрија. У потоњим годинама *Васељенски Патријарх*⁵, "први међу једнакима", од свих православних великодостојника уложио је највише труда да би поправио односе Православне цркве са другим Црквама и повећао њену улогу, посебно у Европи. По својој иницијативи, посетио је Цркве и екуменске организације у западној Европи. Посебно је осигурао добре односе са Римокатоличком црквом, афирмацијом "теологије сестринских цркава"⁶, а на крају путовања састао се са папом Јованом Павлом II у Риму у јуну 1995. године.

Унутарправославна теолошка критика екуменизма

"Историја цркава и догми јесте предмет богословских наука", поредио је Слободан Јовановић социолошко гледиште са теолошким још давне 1938. године. Но, држећи се упута социолога религије средње и старије генерације да "социолошки увид у религијску чињеницу" (Д. Б. Ђорђевић) подразумева и неку врсту "слуша за

3 Католици верују да Свети Дух происходи од Оца и Сина, а православци верују да излази само од Оца.

4 Домаћин овог саветовања био је бугарски патријарх Максим. Српску православну цркву на овом саветовању представљао је професор Богословског факултета СПЦ из Београда др Атанасије Јефтић.

5 Титула *Васељенског Патријарха* вуче порекло још из 5. века и придодата је називу епископа царскога града, слично као што патријарх александријски у својој титули има називе "*судије васељене*" и "*тринаестог апостола*". Цариградски патријарси интензивно рабе овај назив тек после латинског освајања Константинопоља 1204. Титуле имају сасвим почасни карактер и немају суштинско еклисиолошко значење, пошто су сви епископи Цркве Христове *једнаке власти и ниједан од њих нема већи благодатни дар свештенства од другог*. Разликују се само по части која припада појединим Црквама због историјских прилика.

6 Тзв. "*теологија Сестринских Цркава*" се постепено све више развија. Она се уобличава у заједничком раду "*Међународне мешовите теолошке комисије за дијалог између Православне и Римокатоличке Цркве*", чији су последњи значајни скупови одржани у Фрајзингу (6-15.6.1990), Аричију (10-15.6.1991) и Баламонду (јуна 1993). У Аричију су православни потписали следећу изјаву: "Обострано изјављујемо да све што је Христос поверио својој Цркви... не може се сматрати као апсолутни посед једне од наших Цркава... У тој перспективи католичка и Православна Црква признају једна другу као Сестринске Цркве" (Јањић, 1995: 57).

теологију” (П. Бергер), делимично разматрамо догматске разлоге православног неповерења према екуменском покрету.

Православна црква наглашава у свим дијалозима са другим црквама да је она “Једна, Света, Саборна и Апостолска црква, која је неокрњено сачувала предану јој веру од апостола, преко црквених отаца и да је сваки екуменски рад немогућ без враћања древним изворима и коренима Цркве” (Тодоровић, 2003а: 388).

Као последња од православних, Српска се црква учланила у ССЦ тек 1965. године. Иако су саборски оци и богослови билатералне и мултилатералне екуменске односе унутар Савета цркава прихватили као прилику за дијалог са неправославнима, Свети архијерејски сабор СПЦ је на свом редовном заседању 1997. године одлучио да Црква иступи из ССЦ. У образложењу се, међу другим, навело да је у ССЦ све мање интересовања за веру и сведочење вере, да православље не може да прихвати “рукоположење” свештеница, хомосексуализам и лезбејство, и да се оно унутар Савета цркава схвата само као једна од хришћанских деноминација. Иза конкретних разлога иступања СПЦ из ССЦ, упркос до сада наведеним активностима Васељенске патријаршије, крије се множина других незадовољстава православних екуменизмом.

Држећи се основног постулата православне филозофије да не треба “прилагођавати Богочовека Христа духу времена, него дух времена прилагођавати духу Христове вечности, Христове богочовечности”, Јустин Поповић (1974: 189) сматра да је екуменизам “заједничко име за псевдохришћанства, за псевдоцркве Западне Европе... А сва та псевдохришћанства, све те псевдоцркве нису друго већ јерес до јереси”. У сличном тону, јеромонах Сава (1995: 7) описује екуменизам као еклисиолошку јерес, јер “самовласно ‘коригује’ богочовечанско учење Господа Христа сводећи га на ниво социјалне, хуманистичке и пацифистичке идеје и самога Христа замењује обезбоженим и секуларизованим европским човеком”.⁷

Ова струја унутар помесних цркава учествовање у екуменским активностима хришћанског помирења тумачи као изневеравање изворних начела православља. Отвореним кршењем канонских принципа и поставки сматрају се бројне активности Цариграда, Москве и других центара православног екуменизма: “целив мира” са неправославним клирицима на возглас “Љубимо једни друге...”, заједничке молитве у одеждама, благосиљање верног народа од стране неправославних и њихова проповед у време божанске литургије у православним црквама, светотајинско општење са тзв. противхалкидонским (монофизитским) црквама⁸, признавање других хришћанских цркава за “сестринске” цркве, пре свих Римокатоличке цркве⁹, омогућавање

7 Суштина нове религије је заправо у стварању нове религиозне свести која ће омогућити припадницима свих религија да без икаквих ограничења упражњавају своје обичаје и ритуале, само под условом да се одрекну свих нетолерантних и ексклузивистичких ставова према другима и да прихвате идеју да су све религије тек само различити одрази (у зависности од културе, поднебља и других фактора) једне духовне стварности и да су у суштини једно-те-исто (Јањић, 1995: 47, фуснота 77).

8 Да би јеретици могли бити примљени у Цркву потребно је да поднесу тзв. “*либелум покајања*” и да приме у целини, а не делимично одлуке свих Васељенских и Помесних сабора. Међутим, “дохалкидонски православни хришћани” или, како их у последње време називају “оријентални (источни) православци” не признају васељенски значај Четвртог, Петог, Шестог и Седмог Васељенског сабора, мада немају ништа против да ове саборе православни тумаче као такве.

9 Иако римски епископ (папа) у својим редовним јавним аудијенцијама непрестано истиче

парохијама и заједницама да на локалном нивоу изразе степен постојећег општења, одбацивање “теологије повратка”¹⁰ и заговарање “вапизмалне (крштењске) теологије”¹¹, минимализовање догматских питања и њихово свођење на локалну богословску необавезу за друге хришћанске цркве итд.

Помирењу међу хришћанима мора да претходи успостављање потпуне сагласности у вероучењу. “Религијски есперанто” (С. Булгаков), темељен на минимуму заједничких догматских истина православних, англиканаца и протестаната, не може бити адекватна замена за стварно јединство, јединство у питањима вере. Тимоти Вер (2001: 295), угледно теолошко име са епископским чином, прецизно своди једно од основних начела православне вере у екуменским односима: “Православље одбацује читаву замисао ‘међуопштења’ (интеркомуније), општења у Светој Тајни Причешћа хришћана из различитих цркава, и не допушта никакав облик ‘евхаристијског заједништва’ без постигнутог пуног општења... И поред нашег дубоког бола што не можемо општити у Тајнама с другим хришћанима – англиканима и старогрцима, римокатолицима и протестантима, ми православни верујемо да постоје озбиљне доктринарне тешкоће које се морају најпре разрешити пре но што би било могућно светотајинско заједништво”. У том смислу, наводи се различита аргументација неуспостављеног канонског заједничарења православних и осталих хришћанских заједница.

У V и VI в.н.е. од главнине хришћана отцепиле су се “оријенталне православне цркве” и поделиле на две групе: *Цркву Истока* (данашњи Ирак и Иран; понекад се називају “Асирска”, “Несторијанска”, “Халдејска” или “Источна сиријска” црква) и пет *дохалкидонских цркава* (тзв. монофизитске цркве): Сиријска црква Антиохије (тзв. Јаковитска црква), Сиријска црква у Индији, Коптска црква у Египту, Јерменска црква и Етиопска црква.¹² Дијалог са дохалкидонцима оптерећен је различитим учењем о личности Христа, а спор са Црквом Истока настао је због имена *Theotokos*.¹³ Друга велика раздеоба хришћанства конвенционално се своди на

улогу “Христовог Намесника”, као непогрешивог духовног вође и носиоца црквене власти.

10 Одбацивање десетовековне синодалне традиције да се прелазак неправославних хришћана у Православну цркву врши преко једног и јединственог светлог крштења.

11 Став да је основни услов да је неки хришћанин члан Цркве Христове исправно крштење у име Оца, Сина и Светога Духа, без обзира у којој је црквеној заједници ово крштење примио. Православно тумачење много је ригорозније: “Да би римокатолик истински постао православан потребно је да се у њему роди цели један нови свет, да прође кроз целовит процес *преумљења*. Нипошто није довољна само декларативна изјава да признаје и прихвата оно што учи Православна Црква, да прочита Символ вере без *Filioque* или да прихвати друга православна учења” (Јањић, 1995: 83).

12 Детаљније у: Вер, 2001: 11-17.

13 На Трећем Васељенском сабору, одржаном у Ефесу 431. године, сукобили су се представници Цариградске и Александријске патријаршије у тумачењу Христове личности: први су пренаглашавали његово човештво наспрам божанске природе, а потоњи инсистирали на јединству човечанске и божанске стране личности. Истовремено, Цариград је одбијао да Деву Марију назове *Богородицом (Theotokos)*, јер је, у складу са претходно изреченим, мајка само Христове човечанске природе. Супротни табор сматрао је да је Марија родила једну и неразделиву личност која је и Бог и човек. На неприхваћеном сабору у Ефесу 449. године Александрија је покушала да из јединства Исусове Личности изведе и тврдњу о јединству његове Природе. Но, на Четвртном Васељенском сабору у Халкидону 451, у *Томосу* римског папе Светог Лава Великог, јасно је разлучено да, иако је Христос једна Личност, он има две

1054, када је у западној Европи остала Римокатоличка црква под римским Папом, а у Византијском царству Источна православна црква. Иако две цркве имају много заједничких карактеристика – веровање у Бога као у Свету Тројицу, у Исуса Христа као оваплоћеног Бога, признање Евхаристије као истинитог Тела и Крви Спаситеља, поштовање Мајке Божије и светих, молитва за упокојене – деле их питања која тек чекају на разрешење. Римокатолици описују православно мистичност као нејасну и неодређену и спочитавају православно опраштање развода и паламско¹⁴ разликовање између Божје суштине и енергија. Листа доктринарних замерки православних једнако је дуга: *Filioque* и одлуке Првог ватиканског концила о непогрешивости и универзалној јурисдикцији папе, учење о безгрешном зачећу Деве Марије и чистишту, уз опаску да су световни назори латинску цркву претворили у цркву неаутентичног хришћанства.

Нарочито је екуменски дијалог православних и католика бремент приговорима Риму за прозелитске и унионистичке претензије.¹⁵ Реч је о преко десет милиона припадника унијатских, грко-католичких цркава, које проповедају учења Римокатоличке цркве и прихватају папски примат, уз задржавање православних обреда и организације. Поред прозелитизма, римокатолици се оптужују и за придобијање перспективних младих теолога, који ће касније, као епископи и патријарси, привести папизму целу своју паству. Као пример, наводи се школовање последњег Васељенског патријарха.¹⁶

Догматска усаглашеност са старокатолицима се не може успоставити због претходног проглашења пуног општења између старокатолика и англикана 1931. године, док је богословско приближавање са англиканском заједницом, упркос обостраној наклоности, отежано разуђеношћу и неодређеношћу формулација Англиканске цркве, конкретно и рукоположењем жена за свештенике у неколико англиканских провинција.

Увођење грегоријанског календара патријаршијском Посланицом из 1920. посебно је у Грчкој православној цркви изазвало страшне расколе. Као израз неслагања са оваквом политиком званичне цркве, оформљен је *старокалендарски покрет* и три групе старокалендарских цркава: 1) старокалендарци око *митрополита Кипријана* и његовог епископског синода, са центром у манастиру Св. Кипријана и Јустине, у Филију, 2) “Матејевци”, радикални зилоти око архиепископа Андреја и 3)

природе. Опширније у: Вер, 2001: 32-34.

14 Учење Григорија Паламе.

15 “У прошлости активност Католичке цркве у покушајима приближавања другим кршћанским заједницама сводила се на покушаје ‘унијаћења’. Ова настојања католика православни су сматрали конфесионалном борбом Католичке цркве за своје позиције, а гркокатолике или унијате ‘триком’ по којем би се православни требали привести у Католичку цркву” (Коларић, 1991: 185-186).

16 Јеромонах Сава (Јањић) (1995: 53) кратко наводи разлоге екуменистичким наклоностима цариградског првојерарха Вартоломеја Архондониса: “Од 1963-1968. године као стипендиста Цариградске Патријаршије послан је на ‘Институт за Источне Студије’ у Рим (у оквиру ватиканског универзитета *Gregorianum*), а затим и на ‘Екуменски институт’ у Бозеу у Швајцарској... Као представник Васељенске Патријаршије учествовао је на свим већим скуповима ССЦ, и то на Упсали 1968, Ванкуверу 1983. и Канбери 1991. На овом последњем скупу изабран је за члана извршног одбора, као и централног одбора ССЦ. Још као ђакон у Риму био је у православној делегацији која је учествовала у скидању анатема 1965... Почасни је члан римокатоличке организације ‘Pro Oriente’ са седиштем у Бечу”.

умеренија, али и бројнија група архиепископа Хризостома П. И док први признају благодатност новокалендарских цркава, мада се у знак протеста због екуменизма и новаторства уздржавају од општења са њима (еклисиолошки став сличан ономе који држи Руска Загранична Црква, због чега са њом канонски опште), докле други и трећи потпуно негирају постојање благодати Светог Духа у било којој другој Православној цркви, осим њиховој, и не налазе се у општењу ни са једном канонском православном црквом, нити међусобно имају икаквих контаката. Духовници православног хришћанства који су подржавали отпор екуменизму, али се никада нису одвојили од званичне цркве, махом су оштро осуђивали “хиперправославност” екстремних зилота.¹⁷

Против све развијенијих екуменистичких активности Цариграда и неких других помесних православних цркава формиран је, чак, један *међународни традиционалистички фронт* кога чине тренутно: *Руска Загранична Црква, Старокалендарска Црква митрополита Кипријана, Румунска старокалендарска Црква и Бугарска старокалендарска Црква око епископа Фотија*, које се све међусобно налазе у литургијском општењу и имају јединствен еклисиолошки став. Поред тога, иако не у званичној канонској вези, са њима одржава контакт велики број антиекумениста из свих Помесних православних цркава, поготово *патријарх јерусалимски Диодор*. Ипак, ове цркве (за разлику од РЗЦ која неформално општи са СПЦ) немају литургијског општења са иједном другом канонском Помесном православном црквом, што компликује њихов канонски статус.

Најнепоколебљивијим у сведочењу светоотачке истине спасења и очувању православног учења неоскрнављеним духом овог света показали су се *светогорски монаси*. Због насртаја на аутономију и опструкција у одвијању Петог ванредног двоструког сабора игумана и антипросопа Свете Горе 1994. године, тринаест светогорских манастира прекинуло је учествовање у раду Свештене Општине у Кареји (Хиландар, Дионисијат, Ксиропотам, Зограф, Дохијар, Каракалу, Филотеј, Симонопетра, Св. Павле, Григоријат, Св. Пантелејмон и Константонит), а шест не (Велика Лавра, Ивирон, Кутлумуш, Пантократор, Ставроникита и Ксенофонт). Манастир Есфигмен још је раније на канонским основама прекинуо општење са Васељенском патријаршијом.

Социолошке консеквенце православног (не)екуменизма

Социолози религије су, колико год скромно, почетком последње деценије двадесетог века определили смернице православља у његовим будућим контактима са другим хришћанским вероисповестима: “Пристајање уз саговорничко становиште, без негирања сопственог *идентитета*, услов је дијалога. Дијалог је разговор, не монолог – говор.

Дијалогом, разговором се сазрева, расте и обезбеђује будућност – монологом, говором опстаје и вегетира (...) И тада, жеља ли је суживот, а не сукоб, нужни су *дијалог* и екуменизам (првенствено важни за религије и конфесије)” (Ђорђевић, 1991: 17). Од тада до данас, учињени су значајни напори у васпостављању свехришћанског јединства, али, чини се, најскромнији управо од стране

¹⁷ Покрет старокалендараца у Србији постоји од 1996. године, под називом *Црква истинских хришћана*. Српској православној цркви замерају да је у многим елементима одступила од строгих православних догми и оштри су противници екуменизма. Незванични поглавар Цркве је јеромонах Акакије. Опширније у: Стошић, 2004: 30-31.

православних. Екуменска упорност да се умање разлике између хришћанских цркви није задобила жељено поверење православних догмата. Штавише, “имају право они који говоре о посебности католичког, протестантског и православног схватања екуменског кретања” (Ђорђевић, 1991: 15). Теолошка аргументација, којом је у блиској прошлости “правдано” (не)екуменско понашање и деловање Православне цркве, ни деценију касније није битније промењена, али јесу неке друге околности, које на особен начин “боје” социолошко проучавање религијског комплекса у савременом светском контексту. Пре свих, на делу су и у успону десекуларизацијски, глобализацијски и транзицијски процеси.

Жељко Мардешаић (2004: 4), алијас Јаков Јукић, знани хрватски католик лаик и европско име у социологији религије, минуциозно закључује: “Религијски се крајолик и земљовид, чини се, посве промијенио. Секуларизација се једва спомиње, јер је на дневном реду незаустављиви повратак светога у свим његовим бројним облицима и изрицајима... обрат од секуларизације према *религиолизацији свијета*”. Иако заговорник секуларизационе тезе о индустријализацији и урбанизацији као базичним узроцима религиозне кризе у својим радовима раних деведесетих година прошлог века¹⁸, данас овај аутор у процесу глобализације – прецизније, медијске и комуникацијске глобализације, која религију ставља у повлашћени положај и чини свеприсутном у свету – види одлучујући порив *повратку светог*.

Улогу религије у бившој комунистичкој Источној и Централној Европи у покретању и подстицању таласа верског оживљавања у некада секуларизованој Западној Европи промишљао је и С. Врцан (2000: 29), један од најугледнијих социолога религије бивше Југославије: “Велики изазови религији и религиозним институцијама произилазе из три кључне чињенице: а) распад комунизма отворио је нове могућности за религију и религиозне институције елиминишући некадашње институционалне притиске на религију и претварајући религију од теизма без јавних функција у теизам с неким кључним јавним функцијама и у политички легитимну институцију првог реда, б) доминирајуће политичке стратегије које засада карактеришу транзиционе процесе укључују и политизацију религије и религизацију политика (Р. Робертсон), као и политизацију верских припадности и верских разлика, и в) веома велика очекивања у погледу улоге религије после распада комунизма, као и њена улога у транзиционим процесима”.

У складу са пресудом П. Тилиха да је готово смешно говорити о губљењу вере у западном световном свету,¹⁹ склони смо оцени по којој је *revival* светог у модерном постиндустријском друштву онајпре одговор људи који, напуштајући првотну тежњу за научним разумевањем природе и васељене, изнова трагају за религијским одговорима на последња животна питања унутар традиционалних, али и алтернативних облика верског организовања.

Православне цркве у модерном добу морају, рекло би се, налазити одговоре

18 Познат је његов “религијски социолошки детерминизам – изражен у десет симптома савремене декристијанизације”: пад верске праксе, апстрактност и беживотност религије, дисолуција догматског веровања, вера жена, деце и стараца, породична вера у једном светлу кризе породице, вера богатих а невера сиромашних, вера без цркве и свештеника, неспремност цркве на урбану револуцију, неразумљивост религијског језика и сукоб техничког и религиозног менталитета (Јукић, 1991; цитирано према: Ђорђевић, 1994: 17).

19 “Он има световну веру, и то је бацило различите облике религије у дефанзивну позицију. Ипак, то је вера, а не 'неверовање'. То је врхунска брига и потпуна преданост тој бризи” (Tillich, 1988: 62).

на два основна питања. Једно су унутрашња питања цркве, њеног приступа разрешењу дилема које намеће време, а друго је однос цркве према окружењу, према световним чињеницама и збивањима. Може ли доћи, у складу са православним традиционализмом, конзервативизмом и неповерењем према савремености уопште, до преображаја православља, тј. својеврсног поданашњења и гајења дијалога, поглавито унутар екуменског покрета?

Православна црква верује да је она “Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква”, због чега “може изгледати да ова искључива изјава онемогућава сваки озбиљан ‘екуменски дијалог’ са православљем и сваки плодотворан рад на успостављању поновног јединства” (Вер, 2001: 292). Плодотворни сусрети између православних и других хришћана последњих неколико деценија негирају овакав закључак, мада је јасно да унутар православља постоје једна оштрија и једна умеренија струја. Становиште првих је искључиво – нико ко није православан не може бити члан Цркве, због чега, неретко и поједини православни ауторитети, сваки покушај општења са неправославним оцењују као “јерес”. Други, бројнији и спремнији на контакте, верују да, поред пуноће истине Православне цркве, постоје и друге хришћанске заједнице које, у већем или мањем степену, поседују аутентичне вредности православља. Учешће у најважнијем органу екуменског покрета – Светском савету цркава – поставља се, стога, као један од корака у остваривању коначног циља: “Православље је овде присутно ради осведочавања истине” (Булгаков, 1991: 267).²⁰

Ово учешће православних значајно је олакшано двама званичним документима органа ССЦ. Један је оснивачки документ у којем се наводи да је “Светски савез цркава заједница Цркава које исповедају Исуса Христа као Бога и Спаситеља, и отуда настоје да заједно испуне заједнички позив у славу једног Бога Оца, Сина и Светога Духа”, а други изјава из Торонта усвојена на Централном одбору ССЦ 1950. године: “Чланство у ССЦ не подразумева прихватање било којег посебног учења о природи јединства Цркве... Чланство у ССЦ не подразумева да свака Црква мора прихватити другу чланицу као Цркву у истинском и потпуном смислу речи”. На тај начин православни негирају посебност своје вере и суштински не мењају став према представницима различитих огранака светског хришћанства, али користе сваку прилику да их подсети да је Савез, првенствено, “место сусрета између Цркава у трагању за *поновним хришћанским јединством на основу доктринарног слагања*” (Вер, 2001: 308), дакле, озбиљних богословских расправа, на супрот протестантском пренаглашеном бављењу социјалним и економским питањима.

Отац Јован Мајендорф (1998: 193), просуђујући своју епоху, оценио је да у православном ставу према екуменизму владају две екстрема – отворени релативизам и затворени фанатизам, супротстављајући им трећи пут, “пут свесног и трезвеног учествовања у екуменском покрету, подразумевајући бескомпромисност и много љубави и разумевања”. Опрезно је додао и да будућност Православне цркве “зависи од начина на који ће она моћи да се постави пред омладином и понесе своје сведочење у сутрашњем друштву”. Постало је јасно да вековима непосустало инсистирање православних богослова на повратку свих хришћана јединственој

20 “Мада конференције нису сабори, оне су претходни ступањ ка њима, оне су сабороване, и нема разлога због чега би се православље клонило овога. Напротив, црквена љубав заповеда да се сведочи о својој вери, по речима апостола ‘да свима буде све’ (I Кор. 9, 22) како би се неки спасли (Булгаков, 1991: 267).

светоотачкој вери не може да се у савремености ослања само на избледелим сликама прошлости, нити буде сведочено једноставним сервисирањем индивидуалистичких духовних потреба верних. Српскоправославни теолог В. Вукашиновић (1994: 11) смело, али прецизно примећује: “Људи који се враћају Цркви враћају јој се на такав начин да желе да у њој пронађу своје делатно, служењско место. Постоји једна служењска (литургијска) и апостолска (мисионарска) жеђ код њих. Та се жеђ суочава са проблемом окамењених црквених структура и кадровском недораслошћу времену и потребама које оно намеће”. Равноправно учествовање у подухватима екуменске “машине” захтева виталност верских институција и искусне појединце, спремне за сучељавање са мишљењем протестантске већине. Чини се да томе пресудно може да помогне православна дијаспора на Западу, оспособљена да препознаје потребе савременог западног света и уноси у мисионарски рад један нови дух организовања. Савремени познаваоци православног учења сагласни су у оцени да ће “... искуство Запада сигурно помоћи православнима да се спремније ухвате у коштац са проблемима хришћанског живота постконстантиновског индустријског друштва” (Вер, 2001: 310), односно да је “православљу потребан хришћански Запад, његова марљива и захтевна строгост, његово виђење савременог света, да би превладало историјске грехе истока и постало потпуно свесно своје поруке и своје службе” (Kleman, 2001: 119).

Данас, у ери хомогенизације глобалне хришћанске заједнице, екуменска улога православља најмање је двоструко пожељна – учешћем православних спречавају се синкретистичке тенденције и превласт протестаната и католика у креирању будуће политике екуменског покрета и, истовремено, прожимањем западњачком мисли, православни се поступно отресају назадности изолационизма средњевековља.

Сходно историјском послању и одговорности за суживот, за све православне цркве екуменско понашање и деловање остаје императив цивилизацијске коезистенције у мултиконфесионалним друштвима. На верским старешинама је, најпре у локалним заједницама, истрајавање у учењу да упознавање иних не представља изневеравање сопствене вере.

ЛИТЕРАТУРА

1. Albanese, C. L. (2004), *Amerika, religije i religija*, Office of Public Affairs Embassy of the United States of America, Sarajevo.
2. Aleksov, B. (2004), *Veronauka u Srbiji*, JUNIR/Sven, Niš.
3. Barker, A. (2004), *Novi religiozni pokreti. Praktičan uvod*, Zograf, Niš.
4. Bartz, W. (1984), *Sekte danas*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
5. Benz, E. (1991), *Duh i život istočne crkve*, Svjetlost, Sarajevo.
6. Бјелајац, Б. (2003), *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији)*, I, Алфа и Омега, Београд.
7. – (2004), “Рани протестантизам у Србији”, *Religija i tolerancija*, 2: 105-118.
8. Божовић, Р. Р. (2003), “Секте, култови и толеранција према њима”, *Теме*, XXVII (1): 119-131.
9. Branković, T. (1996), “Protestantske verske zajednice u Srbiji”. U: *Religija – crkva – nacija* (str. 144-151), JUNIR, Niš.
10. – (2004), “Старокатоличка црква у Југославији”, *Religija i tolerancija*, 2: 93-104.
11. Булгаков, С. (1991), *Православље*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад.
12. Цацаноска, Р. (2003а), “Протестантизам во Македонија и современото малцинско-христијанско верско структурирање”, *Теме*, XXVII (3): 437-449.
13. – (2003б), “Мањинске хришћанске верске заједнице у Македонији (Интернационална оквирна одредница)”. U: *Kultura u procesima razvoja, regionalizacije i evrointegracije Balkana* (str. 337-343), Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu/SVEN, Niš.
14. Димитријевић, В. (прир.) (2002), *Православна црква и римокатолицизам (Од догматике до аскетике)*, ЛИО, Горњи Милановац.
15. Ђорђевић, Д. Б. (1987), “Зашто ‘православци’ прелазе у адвентисте?”, *Марксистичке теме*, 11 (3-4): 141-149.
16. – (1991), “Православље између неба и земље (Тринаест питања и одговора једног социолога религије)”. U: *Православље између неба и земље* (стр. 5-32), Градина, Ниш.
17. – (1993), “Ка социологији православља и Православне цркве”. U: *Шта нам нуди православље данас?* (стр. 194-205), Градина, Ниш.
18. – (1994), *Повратак светог?*, Градина, Ниш.
19. – (1995), “Српско православље и Српска православна црква у другој и трећој Југославији”, *Теме*, XVIII (1-4): 65-80.
20. – (1996), “Практично екуменско, дијалошко и толерантно понашање у локалним заједницама”. U: *Religija – crkva – nacija* (str. 34-40), JUNIR, Niš.
21. – (1998), *Proroci “nove istine” – Sekte i kultovi*, JUNIR/Društvo za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine, Niš.
22. – (2000), “Социолошки увид у културу православља”, *Теме*, XXIV (1-2): 161-175.
23. – (2003), *Секте и култови*, “Жарко Албуљ”, Београд.
24. Ђорђевић, С. (2003), *Хришћанска назаренска заједница*, ЈУНИР/Свен, Ниш.
25. – (2004), “Crkva Božija Sedmog dana (Antropološki pristup)”, *Religija i tolerancija*, 2: 119-133.
26. Đurić, S. (1988), “Novi religiozni pokreti”. U: *Religija i društvo* (str. 411-413), Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
27. Филиповић, М. (2000), “Због чега људи приступају новим религиозним покретима?”, *Теме*, XXIV (3-4): 281-294.
28. Hamilton, M. (2003), *Sociologija religije*, CLIO, Beograd.

29. Houtart, F. (1981), "Predgovor". U: Laloux, J., *Uvod u sociologiju religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
30. Јанарас, Х. (2000), *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад.
31. Јеромонах Сава (Јањић) (1995), *Екуменизам и време апостасије*, Епархија рашкопризренска, Призрен.
32. Јukić, Ј. (1991), *Budućnost religije*, Matica hrvatska, Split.
33. Калезић, Д. (1991), "Шансе православља, данас". У: *Православље између неба и земље* (стр. 50-59), Градина, Ниш.
34. Карановић, С. (2003), *Православни, католички, исламски, јеврејски и протестантски појмовник*, Министарство за људска и мањинска права Србије и Црне Горе, Београд.
35. Клеман, О. (2001), *Pravoslavna crkva*, Библиотека XX век/Plato, Zemun/Beograd.
36. Коларић, Ј. (1991), "Католичко-православни односи (1965-1990)". У: *Православље између неба и земље* (стр. 175-189), Градина, Ниш.
37. Копиловић, А. (2003), "Нови религиозни покрети". У: *Religijski dijalog: drama razumevanja* (стр. 142-156), БОЅ, Београд.
38. Kortен, А. (2001), "Експлозија pentekostalних crkava", *Le Monde Diplomatique*, decembar.
39. Kuburić, Z. (1997), "Распространjenost и положај protestantizma на Balkanu". У: *Etno-religijski odnosi на Balkanu* (стр. 90-108), JUNIR, Niš.
40. – (2001), "О могућностима дијалога и verske tolerancije у protestantizmu". У: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* (стр. 133-152), БОЅ, Београд.
41. Lazar, Ž. (1990), *Okultizam danas*, izdanje autora, Novi Sad.
42. Мајендорф, Ј. (1998), *Православна црква јуче и данас*, Богословски факултет Српске православне Цркве, Београд.
43. Мардешић, Ж. (2004), "Десекларизација свијета у глобализацији?", *Crkva u svijetu*, XXXIX (1): 3-5.
44. Марјановић, Ч. (2001), *Историја Српске цркве*, Ars Libri, Београд.
45. Мел, Р. (2003), *Социологија на протестантизмот* (Ружице Цацаноске умножени превод на македонски књиге: Mehl, Roger, *The Sociology of Protestantism*, The Vestminster Press, Philadelphia, 1970), Скопје.
46. Мirković, М. (1988), "Srpska pravoslavna crkva". У: *Religija i društvo* (стр. 338-367), Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Београд.
47. Miz, R. (2004), "Verske zajednice u Srbiji i Crnoj Gori", *Religija i tolerancija*, 2: 80-92.
48. Мlakar, М. V. (2004), "Remarks on the Roman Catholics of the Byzantine Ritual". In: *Evangelization, Conversion, Proselytism* (61-66), YSSSR, Niš.
49. Пајин, Д. (1993), "Православље данас". У: *Шта нам нуди православље данас?* (стр. 214-215), Градина, Ниш.
50. Поповић, N. A. (2001), *Da li smo tolerantni (Anketno istraživanje o pitanjima i problemima tolerancije u Srbiji i Crnoj Gori)?*, Jugoslovensko udruženje za verske slobode, Београд.
51. Radić, R. (2003), "Država, Srpska Pravoslavna i Rimokatolička crkva od 1945. godine do polovine šezdesetih godina". У: *Religijski dijalog: drama razumevanja* (стр. 120-141), БОЅ, Београд.
52. Самарција, Б. (1998), *Екуменизам – решење или промашај?*, Препород, Београд.
53. Слијепчевић, Ђ. (1991), *Историја Српске православне цркве*, књ. 3, БИГЗ, Београд.

54. Стошић, В. (2004), “Православље или смрт”, *НИИ*, 02. 09. 2004.
55. Šećibović, R. (2003), “Православље и ислам на Балкану – susret u specifičnom prostoru”, *NUR*, 11 (38): 59-63.
56. Štitkovaс, E. (2004), *Duhovna strana Amerike*, JUNIR/Medijska knjižara Krug, Niš/Beograd.
57. Šušljic, M. (2004), *Bičete mi svedoci (Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području jugoistočne Evrope)*, Preporod, Beograd.
58. Tilich, P. (1988), *Dinamika vere*, Književna radna zajednica “Opus”, Beograd.
59. Todorović, D. (2003a), “Екуменизам”, *Теме*, XXVII (3): 388-389.
60. – (2003b), “Прозелитизам”, *Теме*, XXVII (3): 406.
61. – (2004a), *Evangelization, Conversion, Proselytism*, YSSSR, Niš.
62. – (2004b), “From Missioning to Proselytism (Conceptual Differentiation, Historical Survey and Indications of Future Perspectives)”. In: *Evangelization, Conversion, Proselytism (5-27)*, YSSSR, Niš.
63. Тодоровић, Д. и Д. Б. Ђорђевић (прир.) (2004), *О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму*, ЈУНИР/Свен, Ниш.
64. Unković, V. (1988), “Katolička crkva u Jugoslaviji”. U: *Religija i društvo* (str. 367-380), Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
65. Вер, Т. (2001), *Православна црква*, Завет, Београд.
66. Видовић, Ж. (1997), *Суочење Православља са Европом*, Светигора, Цетиње.
67. Врџан, С. (2000), “Велика ишчекивања”, *НИИ*, бр. 2596.
68. – (2001), *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Glas Dalmacije/Revija dalmatinske akcije, Split.
69. Вукашиновић, В. (1994), *Лек бесмртности*, Еколошки покрет града Новог Сада, Нови Сад.
70. Vušković, V. i S. Vrcan (1980), *Raspeto katoličanstvo*, Naše teme, Zagreb.
71. Žigmanov, T. (2004), “О Екуменској повелји оvdje и сада”, *Religija i tolerancija*, I(1): 31-46.
72. Живковић, И. (2003), “Хришћанска одговорност споразумевања”, *Unus Mundus*, 11: 37-41.
73. – (2004), “Evangelization and Proselytism at the Orthodox Christian Theology”. In: *Evangelization, Conversion, Proselytism* (pp. 41-48), YSSSR, Niš.

Dragan Todorovic

ORTHODOXY AND ECUMENISM
(Analysis from the Aspect of the Sociology of Religion)

What are doctrinarian and practical potentials of Orthodox Christianity at the present spiritual state of the world society? Can Orthodox Christianity give its answers to the challenges of time and preserve or even expand its spheres of influence? Can the Orthodox Christians answer to the challenges of time by outdated receipts or is it necessary for them to know the current developments in the developed world for the sake of preparing timely and valid reactions to them?

A special place is given to the defining of Orthodox Christianity regarding the current and wide-in-scope facing of ecumenism. Has Orthodox Christianity created a common conception regarding its attitude toward the ecumenical movement whose formation is regarded by many as the most important religious occurrence of the twentieth century in the Western world? Is this conception based upon cooperation and tolerance in the spiritual sense with all the religions, both traditional and large as well as numerous branches of Protestantism as the “third branch” of Christianity?

In the paper we are following the genesis of the emergence of the ecumenical movement in the world at large as well as in-Orthodox theological criticism of ecumenism and the involvement of the Orthodox in its work. The paper ends with a summary of the sociological consequences of the Orthodox (un)ecumenism.

плѣть въ ѿрочѣннѣ. у нечюта
 ют стѣсущенкѣ ѣмущѣ брагѣ :
 нны глѣ. н. саллоглѣ на :

1 Прѣщесе браннѣ плѣть сеын.
 постчнмъ сеаховно. разрарѣ
 шнмъ сеа се воузъ безаконна.
 развръѣль стрѣльчѣ ма.
 н оутѣныхъ прѣннъ сеакопнѣ
 ннѣ безаконнѣ растрѣднмъ.
 даднмъ алыуоушнмъ хлѣбъ.
 ннѣ ннмъ аргнѣ въ едѣль въ амъ.
 да прнмемъ ѿ хавѣ ннмъ атъ :
 слѣ. нннѣ. бо. глѣ. н :

Унтѣмъ дѣе словоудѣн. бавышь
 на голѣтнмъ ннѣ пѣчнсе намъ :
 прѣ. вѣрь. глѣ. з. не ѿвращнлѣ
 цагъ вонго ѿ ѿтрогѣт вонга :
 спсѣннѣт вонѣ ѿ прннѣтѣлѣ :
 по прѣолякѣ. стрѣльчѣ ма глѣ. н.
 саллоглѣ на. рѣцнѣ по дѣашн :
 прн дѣтѣ ѿчнстнмъ се браннѣ.
 мѣстннѣмъ ннѣ щѣдрѣтѣ амн
 нннѣ шнмъ. не трѣгоушн се нн
 ѿвѣнчѣннѣ ннѣ ннѣ гѣоушн
 ѿвѣнчѣннѣ ннѣ ннѣ гѣоушн



II

