

Драгица Тадић Папаниколау

магистар теологије

Молитва епиклезе анафора *Ајосѿолској ѿредања*

Сажетак: Текст познат под називом „*Ајосѿолско ѿредање* Иполита Римског“ представља веома значајан документ за изучавање историје развоја богослужења, пошто садржи комплетан текст доникејске литургије. Чињеница да је приписан Иполиту Римском навела је многе научнике на закључак да је анафора *Ајосѿолској ѿредања* сведочанство римске праксе с почетка 3. века, откуда следи да је у то доба литургија у Риму садржавала молитву епиклезе. Анализа самог текста нас измешта и временски и просторно и упућује на друге закључке, наиме да у анафори *Ајосѿолској ѿредања* имамо прво познато сведочанство сиријског модела молитве епиклезе, с почетка 4. века, који ће касније преовладати на читавом Истоку.

Кључне речи: анафора, епиклеза, Иполит Римски, *Ајосѿолско ѿредање*

Увод

Спис уопштено познат као *Ајосѿолско ѿредање* и приписан Иполиту Римском, представља један од најважнијих текстова за изучавање литургије доникејског периода. Све до почетка 20. века био нам је познат само његов наслов — *Ајосѿолско ѿредање*, записан на соклу једне статуе откривене у Риму у 16. веку¹. Дело је било приписано писцу по имену Иполит, а који је поистовећен са ликом представљеним статуом. Међутим, нити је постојао иједан комплетан рукопис *Ајосѿолској ѿредања*, нити се ишта поуздано знало о Иполиту којем је то дело приписано у неколицини канонских зборника. Дешифровање палимпсеста познатог као рукопис из Вероне, коренито мења ситуацију². Наиме, испод текста *Сенѿиенци* Исидора Севилског се, поред других древних канонских зборника, налазио и латински превод текста чије су друге источне верзије већ биле познате путем различитих редакција александријског *Синодоса*³. Нажалост, грчка верзија текста за коју се претпоставља да је изворна, није нам сачувана, што представља озбиљну тешкоћу у реконструкцији *Ајосѿолској ѿредања*, пошто се ни за једну постојећу варијанту не може утврдити да је дослован превод оригиналног списка.

Утврђивање наслова текста такође није било једноставно. Дотад познате верзије представљале су одломке садржане у разним канонским зборницима. Наслов,

¹ У питању је статуа откривена 1551. г. у гробљу Верано у Риму. Кратко време је била изложена у Латеранском музеју, а данас се налази у Ватиканској библиотеци.

² Палимпсест је објавио Е. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt Canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*, Leipzig 1900.

³ Ради се о две коптске верзије — сахидској и бохајријској, затим арапској, етиопској и сиријској верзији. Сам Веронски рукопис датира с краја 5. века, али се на основу текста библијских цитата које садржи може закључити да је латинска верзија настала око 380. г.н.е. В. С. Vogel, „Anaphores préconstantiniennes. Formes non traditionnelles“, *Augustinianum* 20 (1980), 401–410:401–402, са напоменом 4.

пак, латинске верзије није читљив у Веронском рукопису. Тек су Е. Schwartz⁴ и Р.Н. Connolly⁵ својим истраживањима показали да палимпсест из Вероне заправо садржи текст списа *Ајосѿолско ѓредање*. О *харизмама*, чији је наслов наведен на списку дела уклесаном на соклу поменуте статуе из Рима⁶. Међутим, ова идентификација текста Веронског палимпсеста са делом наведеним на соклу римске статуе критикована је у последњем студијама⁷. Осим тога, и мишљења о самом наслову текста су подељена. По некима он представља наслов јединственог дела, док се по другима ради о два различита списа — *Ајосѿолско ѓредање* и *О харизмама*. Поједни аутори чак предлажу наслов *Уредбе (Διατάξεις) свѿишх Ајосѿола*⁸. Ми ћемо користити назив *Ајосѿолско ѓредање* који је у најширој употреби, а односи се на текст садржан у Веронском рукопису и у различитим канонским зборницима.

Аутор

Да би неки текст био што исправније протумачен, веома је важно утврдити ко га је написао. Тиме се текст поставља у један шири оквир дела и учења његовог аутора, али и епохе у којој је живео и радио. У случају *Ајосѿолског ѓредања*, иако се оно углавном узима за дело Иполита Римског (око 170–235. г.н.е.) и тумачи у том контексту, ауторство текста још увек није дефинитивно решен проблем.

У списима као што су *Ејиѿиом (Сажѿишак) Ајосѿолских усѿанова*, затим арапска и коптска верзија *Канона св. Ијолиѿа* и 5. књига арапске рецензије *Климентѿовој осмокњижја*, као аутор *Ајосѿолског ѓредања* наводи се извесни Иполит⁹. Међутим, не зна се поуздано ни ко је био тај Иполит, нити која му се дела могу са сигурношћу приписати. Историчари, као на пример Евсевије, Јероним, Теодорит и Фотије помињу Иполита, али не дају много података о њему. Наводе да је био писац, али не кажу где је живео. Неки износе и да је био епископ, али не говоре где. Откриће комплетног текста *Философумена (Изодличење ѓроѿив свих јереси)*, такође приписаног извесном Иполиту, пружило је нешто више података. На основу његовог садржаја закључује се да је Иполит био римски свештеник, најпре у сукобу са папом Зефирином а затим неко време и антипапа, у време Зефириновог наследника Калиста. Чињеница да се наводи као римски мученик упућује на то да се из-

⁴ E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg 1910.

⁵ R.H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge 1916.

⁶ Најновија истраживања показују да статуа заправо не представља Иполита Римског. На соклу је изворно била постављена женска фигура која је престављала Темисту из Лампсаке, епикурејског филозофа. Потом је претворена у алегоријску фигуру Премудрости Божје и као таква је била постављена испред дома у коме се окупљала Иполитова заједница. На крају је преобликована тако да представља фигуру епископа. Дела пак наведена на списку на соклу вероватно не припадају једном аутору, него пре онемо што бисмо назвали „Иполитова школа“. В. М. Guarducci, „La ‘Statua di Sant’Ippolito’ et la sua provenienza“, *Studi Ephemerides Augustinianum* 30 (1989), 61–74; А. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, E.J. Brill, Leiden — New York — Köln 1995 (= Brent, *Hippolytus*), 109–205. В. такође А.Г. Martimort, „Nouvel examen de la ‘Tradition apostolique’ d’Hippolyte“, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88/1 (1987), 5–25:15–16, и idem., „Encore Hippolyte et la ‘Tradition Apostolique’“, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 43/2 (1991), 133–144:135–136.

⁷ В. Р. Bradshaw — М.Е. Johnson — Л.Е. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2002 (= Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*), 2–4.

⁸ М. Metzger, „Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique*“, *Ecclesia Orans* 5 (1988), 241–259:258; М. Smyth, „The Anaphora of the So-called ‘Apostolic Tradition’ and the Roman Eucharistic Prayer“, у: *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, М.Е. Johnson (ур.), Liturgical Press, Collegeville, MN 2010 (= Smyth, „Anaphora“), 71–98:72. О наведеним расправама и одговарајућој библиографији, в. А.Г. Martimort, „Nouvel examen de la ‘Tradition apostolique’ d’Hippolyte“, 6–25:7–12.

⁹ В. А.Г. Martimort, „Nouvel examen de la ‘Tradition apostolique’ d’Hippolyte“, 6–25:12–13.

мирио са Понтијаном, другим Калистовим наследником, непосредно пре њиховог заједничког мучеништва¹⁰. Управо овом Иполиту је приписано и дело *Ајосѿолско ѿредање*, услед чега је преовладало мишљење да је текст литургије који је у њему садржан, иначе један од најстаријих забележених текстова комплетне анафоре, сведочанство римске богослужбене праксе с почетка 3. века. Одатле је даље произашло уверење да је римска анафора тог периода садржавала молитву епиклезе Духа Светога ради освећења сабране заједнице. Да ли је то међутим поуздана тврдња?

Пре свега, на основу података из дела *Философумена* не може се закључити да је наведени Иполит из Рима написао и *Ајосѿолско ѿредање*, тако да проблем ауторства остаје. Многи истраживачи су износили своје претпоставке о томе ко је састављач овог текста. Р.Н. Connolly је, на пример, на основу компаративне анализе идеја и језика *Ајосѿолској ѿредања* са другим списима који су приписани Иполиту Римском, као и списима из блиског временског периода, закључио да је аутор *Предања* заиста Иполит Римски¹¹. М. Nautin је пак ауторство *Ајосѿолској ѿредања* приписао двојма различитим личностима, Иполиту и антипапи Јосипу¹². Његову тезу је одбацио В. Capelle који је на основу проучавања историјских сведочанстава, стила, језика и богословских тема других списа који су приписани Иполиту Римском, закључио да је *Ајосѿолско ѿредање* искључиво његово дело¹³. Његово мишљење је делио и В. Botte¹⁴. Ј.М. Hanssens се слагао са тезом да је писац *Ајосѿолској ѿредања* Иполит, али је сматрао да он није био Римљанин по рођењу, него Египћанин¹⁵. На сличан начин је размишљао и L. Bouyer, с тим што је он претпостављао да је Иполит био пореклом из Сирије¹⁶. Интересантна је и теза коју су изнели V. Loi и M. Simonetti, наиме, да је овај спис дело двојице аутора истога имена — Иполит, од којих је један био римски свештеник, а други епископ негде на Истоку, и чије су личности стопљене у једну¹⁷.

Идеју коју су првобитно изнели J. Magne и A. Faivre, даље је развио M. Metzger. Према овој тези, спис *х*, или „фантомски спис“ како га Metzger назива, познат под називом *Ајосѿолско ѿредање*, није дело једног аутора, него представља део усменог предања. Тиме су и порекло и датирање *Ајосѿолској ѿредања* доведени у питање, јер његово смештање у Рим 3. века н.е. почива на тези да је аутор овог списа био Иполит Римски¹⁸. Ако пак претпоставимо да *Ајосѿолско ѿредање* представља једно сложено дело, то значи да његови различити делови, као што је и текст литургије који је у њему садржан, могу датирати како из раног, тако и из нешто познијег периода хришћанске традиције¹⁹.

¹⁰ B. Botte, увод у: Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, B. Botte (пр.), Sources Chrétiennes 11bis, Cerf, Paris 1984² (= *La Tradition apostolique*, SC 11bis), 14; B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 39), Aschendorff, Münster 1989² (= Botte, *La Tradition apostolique*), XIII–XIX; L. Bouyer, *Eucharistie: théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris 1990³ (= Bouyer, *Eucharistie*), 162–163.

¹¹ R.Н. Connolly, „The Eucharistic Prayer of Hippolytus“, *Journal of Theological Studies* 39 (1938), 350–369.

¹² P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris 1947.

¹³ В. Capelle, „Hippolyte de Rome“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 17 (1950), 145–174. Чланку који је објавио P. Nautin, „La controverse sur l'auteur de l'Elenchos“, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 47 (1952), 5–43, у којем анализира примедбе на своју тезу, уследио је одговор В. Capelle, „A propos d'Hippolyte de Rome“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), 193–202.

¹⁴ B. Botte, увод у *La Tradition apostolique*, SC 11bis, 14–17.

¹⁵ J.М. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère* (Orientalia Christiana Analecta 155), Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1959, 247. и 297–301.

¹⁶ Bouyer, *Eucharistie*, 164. и 167.

¹⁷ V. Loi, „L'identità litteraria di Ippolito di Roma“, у: *Ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 1977, 67–88; M. Simonetti, „A modo di conclusione: Una ipotesi di lavoro“, у: *Ibid.*, 151–156.

¹⁸ M. Metzger, „Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique*“, *Ecclesia Orans* 5 (1988), 241–259.

¹⁹ P. Bradshaw, „The Problems of a New Edition of the *Apostolic Tradition*“, у: *Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark*, R. Taft — G. Winkler (yp.) (Orientalia Christiana Analecta 265), Pontificum Institu-

Крајем прошлог века А. Brent је изнео претпоставку да се иза корпуса приписаног Иполиту налази „римска Иполитова школа“. Што се тиче Апостолског предања, сам признаје да на основу самога текста није могуће одредити ни конкретно време његовог настанка, нити га пак приписати једном одређеном аутору²⁰. До сличног закључка су дошли и приређивачи најновијег издања *Ајосѿолској ѿредања*, Р. Bradshaw, М.Е. Johnson и L.E. Philips²¹. По њима овај спис представља пре део „живог предања“, него дело једног или више аутора. Он је, како кажу, скуп материјала који потичу из различитих извора и који су вероватно настали на разним местима и у различитим временским периодима између половине 2. и половине 4. века н.е.

Што се тиче Иполита Римског и његовог учешћа у настанку *Ајосѿолској ѿредања*, значајно је навести резултате лингвистичке анализе коју је извео L.E. Philips, а које наводи Р. Bradshaw. Користећи, наиме, модерну технологију, Philips је упоредио неколико неуобичајених израза из *Ајосѿолској ѿредања* са садржајем *TLG*-а²². Дошао је до изненађујућих резултата. На пример израз „са Светим Духом у Светој Цркви“ који је садржан у пет доксологија *Ајосѿолској ѿредања*, има само једну блиску паралелу — у тексту *Проѿив Ноѿѿа* који је приписан Иполиту. Затим израз из еухаристијске молитве — „пројавити васкрсење“, налази се у *Изобличењу ѿроѿив свих јереси (Философумена)*, али и у *Излајању ајосѿолској учења Иринеја Лионског*, чијој је теологији веома блиско Иполитово учење. Ови, и други резултати истраживања L.E. Philips-а, показују нам да је Иполит свакако имао одређену везу са *Ајосѿолским ѿредањем*, ако не као један од његових аутора или редактора, онда свакако као састављач једног од његових извора²³. Али у сваком случају, аутори најновијег издања *Ајосѿолској ѿредања* закључују да оно не сведочи праксу само једне хришћанске заједнице, те да би се исправно тумачило, не треба га посматрати као јединствену целину, него анализирати његове појединачне делове или текстуалне слојеве од којих је сачињен²⁴.

Молитва анафоре *Ајосѿолској ѿредања*

Ајосѿолско ѿредање обухвата 43 поглавља у којима се говори о различитим темама из живота Цркве²⁵. Литургија се помиње три пута. У 21. поглављу се након опи-

tum Orientalium Studiorum, Roma 2001, 613–622:616–617. О проблемима и могућим методама датирања и утврђивања порекла текста, в. стр. 617. и даље.

²⁰ Brent, *Hippolytus*, 256–367. Његову тезу понавља у свом издању *Ајосѿолској ѿредања* и А. Stewart-Sykes, *Hippolytus: On the Apostolic Tradition: An English Version with Introduction and Commentary*, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, NY 2001. Он даље разликује три слоја у редакцији овог текста. Први, најстарији, је део древног предања, други је дело састављача *Философумена (Изобличење ѿроѿив свих јереси)*, док је трећи слој додао редактор дела *Проѿив Ноѿѿа*. В. J.F. Baldwin, „Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary“, *Theological Studies* 64 (2003), 520–549:524. и 530.

²¹ Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*. Аутори овог издања су представили у паралелним колонама различите преводе овог текста, одакле је очито оно што је хтео да каже М. Metzger када је *Ајосѿолско ѿредање* окарактерисао као „фантомски документ“. Не постоји континуирани документ, и вероватно није ни постојао независно од зборника сродних докумената. В. Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 7. и 13–14.

²² *Thesaurus Linguae Graecae* (скраћено *TLG*) је пројекат сакупљања и дигитализације текстова писаних на грчком језику, од хомеровског до позновизантијског периода, започет 1972. на Калифорнијском универзитету у Ервајну. Данас је унапређен у огромну дигиталну библиотеку грчке књижевности.

²³ В. Р. Bradshaw, „The Problems of a New Edition of the *Apostolic Tradition*“, 613–622:620–622.

²⁴ Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 14.

²⁵ Подела на поглавља према опште усвојеној подели коју је извршио Botte у својим издањима. Текст на српском језику у преводу еп. Атанасија (Јевтића) са напоменама, „Апостолско Предање“, у: *Дела Ајосѿолских Ученика*, Врњачка Бања — Требиње 1999 (= „Апостолско Предање“), 427–458.

са Свете тајне крштења уопштено говори о Евхаристијском приносу и причешћу. У наставку се, у поглављу 22. говори о временима причешћа²⁶. Различите препоруке које се тичу примања и чувања Евхаристије наводе се у поглављима 36–38²⁷, док је текст анафоре који следи рукоположењу епископа садржан у 4. поглављу²⁸. Заједно са 5. и 6. поглављем, овај одељак прекида ток текста, те дакле може представљати познији додатак. То међутим не значи да су ова три поглавља временски позније композиције, него само да су целовитом тексту додата касније²⁹.

Што се тиче анафоре забележене у 4. поглављу *Ајосѿолској ѿредања*, веома је значајно питање шта она сведочи. Конкретно, да ли она представља одраз римске литургијске праксе с краја 2. и почетка 3. века, као што се често сматрало³⁰, да ли је у питању запис литургијске праксе неке друге области³¹, или се једноставно ради о личним концепцијама аутора текста?³² Другим речима, да ли је то „стварна литургија“ која је била у употреби, или је у питању замисао и предлог једног аутора. Одговор на ово питање је углавном био условљен претпоставком да је Иполит аутор *Ајосѿолској ѿредања*. Међутим, новији истраживачи који, као што смо рекли, у тексту *Ајосѿолској ѿредања* радије виде конгломерат различитих записа и предања, приступили су наведеним питањима истражујући сам текст анафоре.

Један од првих који је променио методологију у приступу *Ајосѿолском ѿредању* био је М. А. Smith. Њему је одувек била необична чињеница да један текст приписан једном Римљанину, Иполиту, има више утицаја на Истоку него на Западу. Вођен том недоумицом, он је упоредио молитву анафоре садржану у *Ајосѿолском ѿредању* са другим литургијским текстовима и дошао до закључка да је место њеног порекла гркофона Западна Сирија, као и да је настала прилично рано, али да је тешко тачно утврдити када³³.

У истој линији се налази и М. Smyth. Он најпре прихвата тезе М. Metzger-а, Р. Bradshaw-а и других, да један текст у тој мери хетероген као што је то случај са *Ајосѿолским ѿредањем*, не може бити дело једног аутора, него је пре предање једне или више хришћанских заједница. Затим је текст анафоре *Ајосѿолској ѿредања* упоредио са Римским каноном, али и са сиријским анафорама, као што су анафора *Ајосѿолских усѿанова*, литургије *Дванаесѿиорице Ајосѿола*, и литургије Св. Јована

²⁶ Botte, *La Tradition apostolique*, §21–22, 44–61. и „Апостолско Предање“, 427–458:440–446. Савремени истраживачи сматрају да је овај одељак пре опис праксе 4. века, него 3. века н.е. В. Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 137.

²⁷ Botte, *La Tradition apostolique*, §36–38, 82–85. и „Апостолско Предање“, 427–458:452–453.

²⁸ Botte, *La Tradition apostolique*, §4, 10–17. и „Апостолско Предање“, 427–458:429–431.

²⁹ Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 37.

³⁰ Тог мишљења су нпр. били G. Dix (*The Shape of the Liturgy*, Dacre press, London 1945 (= Dix, *Shape*), 157. и даље), као и J.A. Jungmann (*The Early Liturgy. To the Time of Gregory the Great*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1952, 52–58).

³¹ Hanssens на пример, следећи своју хипотезу да је Иполит био Александријац који је постао римски свештеник, види у овој литургији сведочанство александријске праксе. В. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractere* (Orientalia Christiana Analecta 155), Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1959, 510–511.

³² В. Botte је сматрао да у периоду када је још увек постојала импровизација, Иполит и сам предлаже моделе литургијских молитава, који, пак, тешко да су се много разликовали од уобичајене римске праксе с краја 2. и почетка 3. века. (*La Tradition apostolique*, SC 11bis, 16–17). L. Bouyer напротив сматра да је Иполит, управо будући у сукобу са римским папама, као „истинско предање“ могао представити молитве неке друге традиције (Bouyer, *Eucharistie*, 165–167. и 179).

³³ М.А. Smith, „The Anaphora of *Apostolic Tradition* reconsidered“, *Studia Patristica* X. (TU 107), Berlin 1970, 426–430. Ову везу између *Ајосѿолској ѿредања* и молитвеног предања Западне Сирије најпре је предложио М.Н. Shepherd, „The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy“, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), 25–44.

Златоуста. Закључио је да се ради о једној анафори која ни на који начин не припада римској литургијској породици, него западно-сиријској³⁴.

Приређивачи најновијег издања *Ајосѿолској ѿредања*, који Иполиту приписују само утицај на текст, али не и његово састављање, слажу се да на основу наведене анафоре не можемо изводити закључке о богослужбеном животу у Риму половином 3. века. Што се тиче самог текста, предлажу његову парцијалну анализу³⁵.

Опште карактеристике анафоре *Ајосѿолској ѿредања*

Евхаристијска молитва забележена у тексту *Ајосѿолској ѿредања* је прилично кратка и изразито христолошког карактера. Међутим христологија, као и начелно теологија коју изражава, архаичног је карактера³⁶. Анафора је упућена директно Богу Оцу. Христос је назван „Дете (παῖς/puer) Божје“ и „Анђеоловог савета“, што упућује на јудео-хришћанску теологију³⁷. Велики број истраживача сматра да у погледу структуре текст ове анафоре открива приврженост јеврејској схеми молитвава благослова за трпезом³⁸. Након благодарјења за искупљење следе анамнеза и речи установљења. Анафора не садржи ни *Sanctus*, нити развијене заступничке молитве и помене. Међутим, након речи установљења постоји молитва епиклезе која је, као што ћемо видети, била предмет многих расправа³⁹.

Како не поседујемо ниједан потпуни запис молитве анафоре који би био савремен *Ајосѿолском ѿредању*, текстуалне паралеле треба тражити у теолошким списима 2. и 3. века, па чак и познијим. Тако постоји сличност у речима и изразима између ове анафоре и списа Јустина Философа, Иринеја Лионског, као и самог Иполита Римског⁴⁰. Е. Mazza је указао на једну општу зависност од пасхалних беседа тог периода, тачније, од материјала карактеристичног за овај жанр омилија⁴¹. Очит је и утицај других врста хришћанске књижевности истог периода⁴².

Истовремено, молитва анафоре *Ајосѿолској ѿредања* садржи и сведочанства теолошког развоја који се одиграо у 4. веку. То значи да ако ова литургија, у облику у којем је данас поседујемо, заиста датира из 3. века, онда је морала бити изузетно прогресивна за своје време. Но, не верујемо да се то био случај. Пре ће бити да ови одрази богословског развоја 4. века представљају познији текстуални слој.

³⁴ Smyth, „Anaphora“, p. 71–98.

³⁵ Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 14. Cp. J.F. Baldwin, „Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: Recent Research and Commentary“, *Theological Studies* 64 (2003), 529–532.

³⁶ Smyth, „Anaphora“, 71–98; 79–80. L. Vouyer, који је прихватио Иполитово ауторство, сматрао је да његов текст није архаичан, него је дело једног архаичара који је хтео да оживи праксу које се сећао. Иполит је познавао семитско предање, међутим, његов језик, начин изражавања и мишљења нису више били семитски, него једног грађанина Хеленистичког царства. Vouyer, *Eucharistie*, 179.

³⁷ В. Dix, *Shape*, 159–160. и 216. Ови изрази су карактеристични готово искључиво за хришћанску литературу прва два века, као што је нпр. *Учење дванаесторице ајосѿола (Дугаху)*. В. Bradshaw — Johnson — Phillips, *The Apostolic Tradition*, 37. са напоменама 1 и 2.

³⁸ Према L. Vouyer-у, чак и у *Ајосѿолском ѿредању* постоји одвајање три финална *berakoth*-а који су током хеленистичког периода стопљени у једну континуирану целину, с тим што су централне теме остале на свом изворном месту. В. Vouyer, *Eucharistie*, 182. Р. Bradshaw, напротив, не види доказе који на тај начин повезују анафору *Ајосѿолској ѿредања* са јеврејским молитвама благосиљања за трпезом. В. Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 44.

³⁹ Vouyer, *Eucharistie*, 169–170. и J. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Epiclesis in 20th Century Theology (1900–1966)*, Alcuin Club, London 1975, 19–20.

⁴⁰ R.H. Connolly, „The Eucharistic Prayer of Hippolytus“, *Journal of Theological Studies* 39 (1938), 350–369.

⁴¹ Конкретно, ради се о пасхалним омилијама *In Sanctum Pascha* псеудо-Иполита и *Περὶ Πάσχα* Мелитона Сардског, које су извршиле највећи утицај на тзв. Иполитову литургију. В. Е. Mazza, *The origins of the Eucharistic prayer*, trad. R.L. Lane, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1995, 102–129.

⁴² Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 45.

Издавачи *Ајосѿолској ѿредања* сматрају да је изворни текст ове евхаристијске молитве садржавао само благодарење за искупљење са кратком формулом приношења којој је следила молитва за причаснике са завршном доксологијом. Све остало је, како они претпостављају, додато током 4. века⁴³. Према анализи М. Smyth-а, анафора *Ајосѿолској ѿредања* је облик који нам је данас познат добила током прве половине 4. века, на Западу Антиохије или Палестине, или нешто северније, према Малој Азији. Поређења која је учинио дају му право да анафору *Ајосѿолској ѿредања* посматра као први познати пример комплетне анафоре западно-сиријског типа⁴⁴.

Епиклеза анафоре *Ајосѿолској ѿредања*

Епиклеза анафоре *Ајосѿолској ѿредања* је пневматолошка, дакле на принос свете Цркве се призива Дух Свети⁴⁵. Међутим, она не представља прозбу ни за примање жртве, нити за освећење дарова њиховим претварањем у Тело и Крв Христову, него се односи на сабрање верних у Цркви. Не представља дакле „консекраторну епиклезу“ него „комунитарну епиклезу“⁴⁶. Ова чињеница углавном упућује на ранији стадијум развоја молитве призивања Светог Духа, те тиме и на релативну древност молитве садржане у *Ајосѿолском ѿредању*. Међутим, ствари нису ни близу тако једноставне као што се то на први поглед чини.

Најпре се можемо запитати да ли је ова формула епиклезе била део изворног текста. G. Dix, на пример, сумња у то. Иако сматра да *Ајосѿолско ѿредање* јесте дело Иполита Римског, пошто носи трагове његових личних идеја и његовог тројичног богословља⁴⁷, Dix је уочио некохерентност латинског текста у делу у ком је наведена молитва епиклезе, те стога претпоставља да се у изворном облику ту налазила епиклеза коју понавља текст *Завештања Госѿода Нашеј Исуса Хрисѿа (Testamentum Domini Nostri Jesu Christi)*⁴⁸. Након лингвистичке анализе и поређе-

⁴³ Bradshaw — Johnson — Phillips, *Apostolic Tradition*, 44. и 46.

⁴⁴ Заључак историјског наратива са анамнезом у виду преласка ка епиклези представља карактеристику сиријског порекла. Молитва епиклезе такође припада групи западно-сиријских епиклеза. В. Smyth, „Anaphora“, 71–98:91–95.

⁴⁵ *Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in ueritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.* (Текст Веронског палимпсеста наведен према Botte, *La Tradition apostolique*, §4, 16).

И молимо Те да ѿшаљеш Духа Твоја Свеѿиоа на ѿринос Свеѿе Цркве. Сабирајући (све нас) дај свима који узимају удела (=заједничаре) у Твојим свеѿињама (=Свеѿим ѿајнама) да буду исѿуњени Духом Свеѿим, на уѿврђење вере (своје) у истѿини, да дисмо Те хвалили и славили кроз Сина Твоја Исуса Хрисѿа, кроз Којега Теби (ѿриѿага) слава и часѿ, са Свеѿим Духом, у Свеѿој Цркви, сада и у векове векова. Амин. (Превод еп. Атанасија (Јевтића), „Апостолско Предање“, у: *Дела Ајосѿолских Ученика*, 431).

⁴⁶ Нагласимо заједно са R. Taft-ом да ово разликовање комунитарне и консекраторне епиклезе служи само за опис текстуалног развоја, а не за одређивање теолошких ставова. R. Taft, „From Logos to Spirit: The Early History of the Epiclesis“, у: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, für Balthasar Fischer*, éd. A. Heinz — H. Rennings, Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1992, 489–502:493.

⁴⁷ Dix, *Shape*, 235.

⁴⁸ *Завештање Госѿода Нашеј Исуса Хрисѿа (Testamentum Domini Nostri Jesu Christi)* је документ настао вероватно у Малој Азији око 350. г.н.е., изворно написан на грчком језику. Сачуване су његова сиријска, арапска и етиопска верзија, као део *Клименѿовој осмокњижја*. Прво издање се појавило на самом крају 19. века: Е. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum editur, latine reddidit et illustravit*, Mainz 1899. В. и издање G. Sperry-White, *The Testamentum Domini: a text for students, with introduction, translation, and notes*, Grove Books, Bramcote — Nottingham 1991. Један од три главна извора списа *Testamentum Domini* јесте *Ајосѿолско ѿредање*, па се стога користио при његовом реконструисању, нарочито када је текст анафоре у питању.

ња текстова литургија садржаних у *Ајосѿолском ѿредању* и у *Завештању*, G. Dix закључује да би проблеми које износи латински текст могли бити решени изостављањем прозбе за коју је сматрао да је уметнута: *ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem*. На крају, чак и да прихватимо да се ова молитва односи на Светог Духа, Dix сматра да је не можемо окарактерисати као епиклезу, ни у најширем смислу речи, јер не постоји прозба за силазак Светог Духа на дарове⁴⁹.

За С. Richardson-а докази G. Dix-а нису задовољавајући и он своје примедбе резира у пет тачака, закључујући да епиклеза *Ајосѿолској ѿредања* није интерполација. По њему, сам текст је био оштећен и он покушава да га реконструише⁵⁰. В. Botte се такође не слаже са тезом G. Dix-а, и побија је у једном „приказу који је ремек-дело ингенозности овог тако пронађеног научника“, како наводи L. Vouyer⁵¹. Али и поред тога, аргументи Botte-а нису убедили Vouyer-а. Он верује да није потребна никаква исправка, пошто *Testamentum Domini* по њему није никада садржавао молитву епиклезе, као што она вероватно није постојала ни у изворном тексту *Ајосѿолској ѿредања*⁵².

Што се тиче самог текста епиклезе *Ајосѿолској ѿредања*, он по В. Botte-у обухвата три дела: прозбу за послање Светог Духа на принос свете Цркве (*Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*), један партиципни израз, помало „лебдећи“ (*in unum cogregans*), и молитву за плодове причешћа (*des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate*). Највећу тешкоћу представља објекат партиципа ‘congregans’. Са чим треба повезати тај партицип, са оним што претходи или са оним што следи? Осим тога, трећи део молитве није уведен ниједном речју која би га повезала са делом који му претходи⁵³.

Према В. Botte-у, одсуство објекта није неуобичајено у грчком језику. Наиме, када је објекат већ поменуто, а нарочито ако је у питању заменица, врло често се изоставља. Ако придружимо онда овај део реченице онемо што претходи, објекат партиципа ће бити Црква; а ако га придружмо оном што следи, објекат ће бити свети који учествују у Евхаристији. Тако превод може гласити: *Пошаљи Духа Свеѿиој на ѿринос Свеѿије Цркве, да би је сабрао у јединству*, или пак: *Пошаљи Духа Свеѿиој на ѿринос Свеѿије Цркве, да би је сабрао у јединству*, или пак: *Пошаљи Духа Свеѿиој на ѿринос Свеѿије Цркве, да би је сабрао у јединству*, или пак: *Пошаљи Духа Свеѿиој на ѿринос Свеѿије Цркве, да би је сабрао у јединству*.

⁴⁹ За Dix-а је пресудна чињеница то што *Завештање Госјода Нашеј Исуса Христја* не садржи призив Светог Духа. У овом делу редактор *Завештања* следи Иполита. Осим тога, он је Сиријац, а Сирија је, према Dix-овом мишљењу, домовина консекраторне пневматолошке епиклезе. Због тога он сумња да би молитва епиклезе могла бити систематично изостављена уколико је иста постојала код Иполита. По њему је вероватније да је прозба за силазак Светог Духа интерполација која датира из 4. века. Његова реконструкција овог дела анафоре би дакле била: *Молимо те да даш свим свеѿима који учествују у њима (Тајнама) да се уједине (са Тобом) ѿако да буду исѿуњени Духом Свеѿим на ѿѿврду (њихове) вере у исѿини* (наш превод са грчког). G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, London 1937, 75–79 и Dix, *Shape*, 158.

⁵⁰ С.С. Richardson, „The so-called epiclesis in Hippolytus“, *Harvard Theological Review* 40/2 (1947), 101–108. Пружа нам доказе који по њему потврђују да *Testamentum* не може служити као извор за реконструкцију грчког текста *Ајосѿолској ѿредања*, пошто његов аутор слободно интервенише у тексту *Предања*, мењајући или скраћујући читаве реченице у складу са својим теолошким ставовима. Његова реконструкција текста (на стр. 106) би била: *И молимо ти се да ѿошалеши ѿвој Свеѿи Дух на ѿринос, (и) сабирајући у једно ѿвоју Свеѿи Цркву, даш свима који узимају угела у свеѿињама да се исѿуне Свеѿим Духом на ѿѿврђење вере у исѿини...* (наш превод са грчког).

⁵¹ Vouyer, *Eucharistie*, 171. Што се тиче примедби С.С. Richardson-а на аргументе G. Dix-а, В. Botte се слаже са њима и посебно наглашава једну. Наиме, како би један интерполатор из 4. века, упознат са епиклезом, могао да уведе тако једноставну епиклезу у којој се не моли ни за освећење ни за претварање дарова у тело и крв Христову, као што је случај са источним епиклезама тог периода. Осим тога, анафоре *Ајосѿолских усѿанова* и етиопског обреда, које такође зависе од анафоре *Ајосѿолској ѿредања*, садрже епиклезу, што доказује тезу Richardson-а и Botte-а. В. Botte, „L'Épiclesse de l'Anaphore d'Hippolyte“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947) (= Botte, „L'Épiclesse“), 241–251:244.

⁵² Vouyer, *Eucharistie*, 170–177.

⁵³ Botte, „L'Épiclesse“, 241–251:241–242.

ишої на иринос свейіе Цркве. Даруј, сабирајући их, свим свейіима који іа (иринос) ири-мају да буду исїуњени Свейіим Духом на уїврђење вере... (наш превод са грчког). За В. Botte-а, општи смисао је у оба случаја исти. Предмет прозбе је јединство верних, који јесу Црква Христова. По њему, дакле, свакако постоји епиклеза у анафори *Аїосїолскої иредања*, али она није консекраторна. Још увек не призивамо Духа да освети жртву, или да претвори дарове, него да учини да наше прослављање Евхаристије буде плодносно — да произведе у нама свој плод; испуњење Цркве у јединству, да би се довека прослављао Отац, Син и Свети Дух⁵⁴.

Међутим, одсуство везника између другог и трећег дела епиклезе, као и текстуалног континуитета, многе научнике је навело на другачије закључке. Тако, Е. Mazza сматра да само последњи део епиклезе, молитва за јединство верних и њихово учешће у пуноћи Духа, јесте изворни, док би призив Духа Светог на дарове био познији додатак⁵⁵. Ово мишљење су усвојили и други савремени истраживачи⁵⁶.

Последња и најважнија хипотеза јесте она коју је предложио М. Smyth, а о којој смо већ говорили. Наиме, након анализа и поређења молитве анафоре *Аїосїолскої иредања* са римским каноном и са сиријским литургијским текстовима, он закључује да епиклеза која је у њој садржана датира из прве половине 4. века и да представља први познати модел епиклезе западно-сиријског типа. Развила се из древних христолошких призива типа *maranatha* и из молитава за причаснике, а њен текст је даље утицао на молитве *Аїосїолских усїанова*, Анафоре *Дванаесїорлице Аїосїола* и Светог Јована Златоустог⁵⁷.

Закључак

Анафора *Аїосїолскої иредања* садржи молитву која је важан сведок развоја епиклезе. Она обухвата први и последњи део развијене епиклезе, дакле призив Светог Духа и прозбу за причаснике. Освећење дарова се не помиње експлицитно. Али, као што каже R. Taft, Божја интервенција не може бити без последица. Дакле, сваки пут када молимо Бога Оца да пошаље свог Духа да би материјалне ствари постале извор нашег освећења, те ствари, логично, трпе неку врсту промене. Исто важи и

⁵⁴ Botte, „L'Épiclese“, 241–251:249. и 251. R.H. Connolly је једну деценију пре изнео слично мишљење, с тим што по њему објекат партиципа 'congregans' није могао бити 'oblationem' који претходи, него 'sanctis' који следи. Дакле, сматрао је да се овде вероватно ради о алузији на материјалне елементе приноса који, већ сједињени, симболизују јединство верних, а његова реконструкција изворног текста би гласила: *И молимо ііе да ііошаљеш Дух Твој Свейіи на иринос Свейіе Цркве. Сабирајући (их) у једно, дај свима који узимају удела и свейіињама да се исїуне Духа Свейііоіа на уїврђење вере у исїіини (...)* (наш превод са грчког). В. R.H. Connolly, „The Eucharistic Prayer of Hippolytus“, *Journal of Theological Studies* 39 (1938), 350–369:353. и 364. На основу постојећих верзија анафоре *Аїосїолскої иредања*, као и сродних текстова, а узимајући у обзир претходне реконструкције које смо већ навели, В. Botte предлаже своју реконструкцију грчког изворног текста епиклезе анафоре *Аїосїолскої иредања*: *Και ἀξιούμεν σὲ ὁπῶς ἀποστείλῃς τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐπὶ τὴν προσφορὰν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. εἰς ἕν συνάγωον, ὅς πᾶσιν τοῖς μεταλαβοῦσιν ἁγίους εἰς πληρωσὶν πνεύματος ἁγίου πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν ἀληθείᾳ* (Botte, „L'Épiclese“, 241–251:248 и даље).

⁵⁵ E. Mazza, *The origins of the Eucharistic prayer*, trad. R.L. Lane, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1995, 169–174.

⁵⁶ Они виде потврду претпооставки Е. Mazza-е у студијама Sebastian-a Brock-a и Gabrielle-e Winkler (в. S. Brock, „The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines“, у: *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta 197), Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1974, 183–218; G. Winkler, „Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet“, *Theological Quarterly* 174 (1994), 214–231; idem., „Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten“, *Orientalia Christiana* 80 (1996), 1–18), којима су показали да је архаични облик епиклезе био императив — „дођи!“, упућен Сину-Логосу, или Његовом Духу, а не призив упућен Богу Оцу. В. Bradshaw — Johnson — Phillips, *The Apostolic Tradition*, 42.

⁵⁷ Smyth, „Anaphora“, 71–98:84. и 93–95.

за евхаристијски принос, те стога можемо рећи да је захтев за освећење дарова увек имплицитно присутан⁵⁸. Двоструки силазак Духа, на дарове и на верне, који ће се појавити у познијим литургијама, представља заправо један и јединствени силазак чији је плод освећење принетих материјалних елемената да би се њима осветили верни и преобразили у Тело Христово⁵⁹.

Можемо рећи да су прве анафоре саржале молитву за освећење дарова која је била изражена на различите начине. Она није обавезно исказивала идеју претварања дарова, пошто у првим вековима Цркве није постојала идеја о више „момента“ освећења. Ниједан израз, узет засебно, није био освећујући. Или као што каже С.С. Richardson, прве анафоре нису окарактерисане „моментом“ него „покретом“ освећења. Исто поимање налазимо и у анафори *Ајосћолској љредања*. Улога Светог Духа није да претвори предложене дарове, него да их испуни освећујућом силом како би она била причасна члановима Тела Цркве⁶⁰.

Иако је форма епиклезе у *Ајосћолском љредању* још увек прилично неразвијена, улога Светог Духа у икономији спасења је њоме јасно и недвосмислено изражена, а то је јединство Цркве. Оно што се одиграва у литургијској молитви као крајњи циљ има изградњу једног и јединственог Тела Христовог. Касније, када се у оквиру тријадолошких спорова искристалисало учење о Светом Духу, а паралелно са тим текстуално развила и молитва епиклезе, ова основна и централна идеја није напуштена.

Нажалост, временом су се појавила другачија схватања, другачији погледи на Тајну Евхаристије и оно што се у њој дешава, па је молитва епиклезе постала ексклузивно место дејства Духа Светога чије призивање има за циљ претварање принетих дарова, а изговарање молитве епиклезе се поистоветило са „моментом освећења“ које завређује посебне изразе побожности. Зато је веома корисно позабавити се историјом самог развоја епиклезе, а нарочито молитвом епиклезе *Ајосћолској љредања* која је, као што смо видели, претеча оне која је данас у најопштијој употреби у Православној Цркви. Основна потка, дакле, православног предања постоји и у најдревнијим и текстуално неразвијенијим молитвама, а то је да Духа Светога призивамо не да би извршио неки магијски чин, него да би изградио једно и јединствено Тело Цркве. У том контексту, само освећење, како верних, тако и принетих дарова, као и причешће њима, нема индивидуалну, него социјалну и еклисиолошку димензију.

Abstract: The text known as the „*Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*” is a very important document for the study of the history of the development of the liturgy, since it contains the complete text of pre-Nicean anaphora. The fact that it is attributed to Hippolytus of Rome has led many scientists to conclude that the anaphora of the *Apostolic Tradition* is a testimony of Roman church practice from the beginning of the third century, from which it follows that the liturgy in Rome contained the epiclesis prayer. The analysis of the text displaces us both temporally and geographically, and leads us to further conclusions. Namely, in the anaphora of the *Apostolic Tradition*, we have the first known example of the Syrian model of the epiclesis prayer, from the beginning of the fourth century, which would soon come to prevail in the entire Eastern Orthodox Church.

⁵⁸ R. Taft, „From Logos to Spirit: The Early History of the Epiclesis”, 489–502:493.

⁵⁹ В. В. Bobrinskoy, „Comment le Christ et le St-Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie?”, у: *Communion du Saint-Esprit*, dans: *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1992, 93–101:100.

⁶⁰ На овом становишту, дакле на искуству реалног присуства Духа Светог у Цркви, засноваће се богословско размишљање у тренутку када је услед тријадолошких спорова било потребно конкретније образложити улогу Трећег лица Свете Тројице у икономији спасења. Cf. С.С. Richardson, „The so-called epiclesis in Hippolytus”, *Harvard Theological Review* 40/2 (1947), 108:101–108.