



Протојереј Александар Шмеман

ЕВХАРИСТИЈА

МОНАСТИР ХИЛАНДАР

ЦАРСКА ЛАВРА ХИЛАНДАР НА СВЕТОЈ ГОРИ



Лавра св. митрополита Хиландарског - 40-23

Н
Б
К
Х
И
Л
А
Н
Д
А
Р

40



»ХИЛАНДАРСКИ ПУТОКАЗИ«

Бр. 40

Превод са руског изворника из заоставштине о. Шмемана
која се налази у Институту „Светог Владимира“ у Америци
по благослову управе Института

Протопресвитер А. Шмеман
ЕВХАРИСТИЈА

Таинство Царства

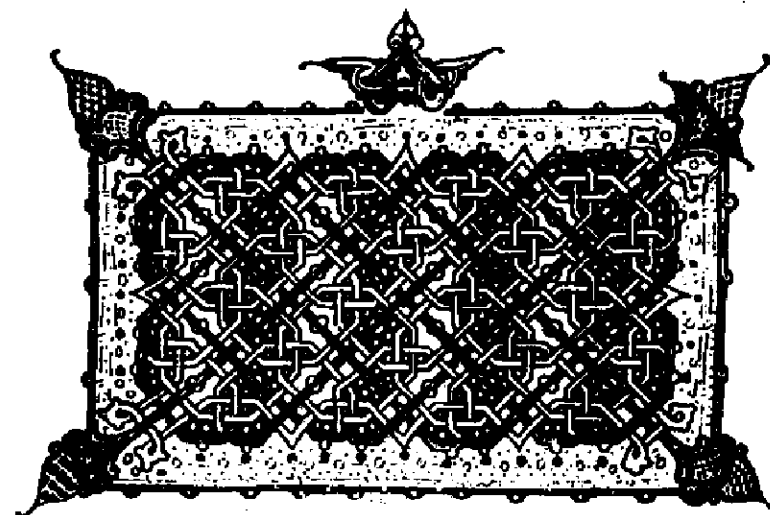
Превод:
Младен М. Станковић

На насловној страни:
Путир словенског мајстора из 16. века
из Протатске ризнице

Штампано по благослову игумана
Манастира Хиландара

Помени Господе слуге своје:
Братислава, Душана, Драгољуба, Славка, Љубишу
Радомира, Николу, Љубишу, Жику, Боривоја,
Живојина, Драгицу, Живојина, Зорана, Драгана

МОНАСТИР ХИЛАНДАР, Света Гора Атонска 2002.

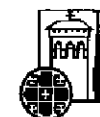


ХИЛАНДАРСКИ ПУТОКАЗИ

Протојереј Александар Шмеман

ЕВХАРИСТИЈА

Таинство Царства



МОНАСТИР ХИЛАНДАР

2002.

САДРЖАЈ:

I	Тајинство сабрања.....	9
II	Тајинство Царства.....	21
III	Тајинство уласка.....	39
IV	Тајинство Слова.....	51
V	Тајинство верних.....	63
VI	Тајинство приношења.....	79
VII	Тајинство јединства.....	103
VIII	Тајинство узношења.....	123
IX	Тајинство благодарења.....	133
X	Тајинство спомињања.....	149
XI	Тајинство Духа Светог.....	165
XII	Тајинство Причешћа.....	177

ПРЕДГОВОР

Ова књига није уџбеник литургијског богословља, нити научно истраживање. Ја сам је писао у ретко слободно време, често је прекидајући. Сада сва поглавља скупљам у јединство, премда не претендујем ни на пуноту, ни на систематичност.

Књига представља низ размишљања о Евхаристији, која уосталом не произилазе из „научне проблематике“, него из ограниченог и малог опита. Више од тридесет година ја сам Цркви служио као свештеник, као предавач богословља, као пастир и учитељ. За тих тридесет година ме никада није остављало неко основно питање о Евхаристији, које се родило буквално у младости и које је испунило радошћу мој живот.

Уосталом, није постојала само радост. Јер, уколико је опит саме Евхаристије, Божанствене Литургије, Тајне Христове победе и Његовог прослављења постајао реалнији, утолико је постајало јаче осећање својеврсне евхаристијске кризе у Цркви. У предању Цркве се ништа није променило, али се променило схватање Евхаристије и саме њене суштине.

Суштина кризе се састоји у несагласности онога што се врши и његовог схватања, тј. доживљавања. У извесној мери та криза је свагда постојала у Цркви. Живот Цркве или пре - црквеног народа никада није био савршен, идеалан. Међутим, временом се криза превратила у извесно хронично, нормативно стање, у неку прикривену „схизофренију“. И та „схизофренија“ трује Цркву и поткопава саму основу црквеног живота.

Међутим, ми без преувеличавања живимо у страшној и духовно опасној епоси. И она није страшна једино због мржње, раздељења и крви. Она је пре свега страшна због све јачег устајања против Бога и Његовог Царства. Изнова је човек уместо Бога постао мера свих ствари. Изнова идеологија, тј. утопија (а не вера) одређује духовно стање света. Западно хришћанство као да је од једног момента прихватило ту перспективу: скоро тренутно је никло „богословље ослобођења“. Економска, политичка и психолошка питања су собом заменила заменила хришћанско виђење света и служење Богу. По свему свету шетају монахиње, богослови, јерарси и од Бога захтевају некаква права, штитећи абортусе и изопачености: и све у име мира, сагласности и сједињења свих у једно.

Међутим, ствар је у томе што нама није тај мир донео и објавио Господ Исус Христос. Можда ће многим изгледати чудно што ћу ја као одговор на кризу предложити да нашу пажњу не обратимо на разматрање елемената који је сачињавају, већ на Тајну Евхаристије, и на Цркву која њома живи. Да, ја верујем да је управо у Светињи над светињама Цркве извор очекиваног препорода: у усхођењу Цркве ка Трпези Господњој, ка Његовом Царству. Ја верујем (као што је и увек веровала Црква) да то усхођење започиње од изласка из овог прељуботворног и грешног света и од „остављања сваке бриге”. Призив Цркве у свету и извор њеног служења јесте дар неба, а не идеолошка сујета и бука.

Ја верујем да је по милости Божијој заправо Православље сачувало и кроз све векове пронело виђење, самосвест Цркве и знање да је „Дух Свети и сва пунота благодати тамо где је Црква” (Иринеј Лионски „Против јереси”, 4. 18). Међутим, управо стога ми православни треба у себи да нађемо снаге да се погрузимо у евхаристијски препород Цркве. И не ради се о „реформама”, „прилагођавању”, „модернизацији” итд. Ради се, напротив, о повратку ка виђењу и опиту којим је од почетка живела Црква.

Циљ ове књиге се и састоји у напомињању [о тој потреби].

Ја сам је писао са мишљу о Русији, тј. са болом и уједно радостју због ње. Ми смо овде на слободи и можемо да расуђујемо и мислимо. Русија живи исповедништвом и страдањем. Уосталом, и страдање и верност су дар Божији и благодатна помоћ.

Уколико и један део онога што хоћу да кажем дође до Русије или се покаже у било чему користан, ја ћу са благодарношћу Богу сматрати да је моје дело испуњено.

протопрезвитер Александар Шмеман
новембар 1983. г.

I ТАЈИНСТВО САБРАЊА

Јер пре свега, кад се сакупљате у Цркву...
(1. Кор. 11, 18)

1

Јер пре свега, кад се сакупљате у Цркву, пише апостол Павле Коринћанима. За њега и за ране Хришћане те речи се не односе на храм, него на природу и циљ сабрања. Сама реч „Црква” (ἐκκλησία) означава, као што је познато, „собрање”. „Сабрати се у Цркву” по схватањима најранијег Хришћанства значи остварити сабрање које има за циљ да пројави и оствари Цркву¹⁾.

И сабрање је евхаристијско: на њему се, као његов завршетак и остварење, врши „вечера Господња”, тј. евхаристијско ломљење хлеба. У истој посланици апостол Павле прекоревачи Коринћане који се скупљају на једно место, а не једу вечеру Господњу (1. Кор. 11, 20). Очеvidно је, дакле, и неоспорно да тројединство (собрање, Евхаристија и Црква) постоји од самог почетка. О њему, по примеру апостола Павла, једногласно сведочи целокупно ранохришћанско предање Цркве. Основни задатак литургијског богословља састоји се у раскривању његове суштине и смисла.

Наведени задатак је утолико неопходнији, уколико је самоочевидно тројединство ране Цркве престало да буде очевидно за савремену црквену свест. У богословљу које се обично назива „школским” (које је, после прекида светоотачке традиције, израсло првенствено из западног схватања метода и природе теологије) уопште се не говори о вези сабрања, Евхаристије и Цркве. Оно Евхаристију посматра као једну од тајни, али не као „тајну сабрања”, без обзира на опредељење које је још у петом веку дао аутор Ареопагитских списа. Без претеривања се може рећи да се у тој „схоластичкој” догматици еклисиолошки смисао Евхаристије једноставно пренебрегава, као што је заборављен и „евхаристијски” вид еклисиологије, тј. учења о Цркви. О расколу између богословља и Евхаристије и о његовим трагичним последицама за црквену свест ми ћемо још подробније поговорити. За сада приметимо да је знање о Евхаристији као „тајни сабрања” постепено ишчезло и

¹⁾ G. Dix: *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Westminster, 1945. H. Chirat: *L'assemblée chrétienne à l'Age Apostolique*. "Maison Dieu", Paris, 1949.

из благочашћа [тј. побожности]. Истина, у удбеницима литургике Евхаристија се убраја у „заједничка богослужења”. Литургија се, наиме, служи углавном при „сакупљању верника”. Међутим, то „сакупљање верника”, тј. сабрање је престало да се схвата као првобитна форма Евхаристије, а Евхаристија је престала да се види и осећа као првобитна форма Цркве. Литургијска побожност је постала до крајности индивидуалистичка, о чему најкрасноречивије сведочи савремена пракса причешћивања, која је у потпуности потчињена личним „духовним потребама” појединих верника, и коју нико (ни свештенство, ни световњаци) не схвата у духу саме евхаристијске молитве [светог Василија Великог]: „А све нас који се од једног Хлеба и Чаше причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа”...

На тај начин и у побожности, тј. у „црквености” је постепено извршена својеврсна „редукција”, тј. сужење Евхаристије и њеног првобитног смисла и места у животу Цркве. Стога њено објашњавање у литургијском богословљу и треба започети од превладавања те редукције и враћања првобитном њеном схватању као „тајне сабрања”, тј. као „тајне Цркве”.

Треба рећи да обе „редукције” Евхаристије (и у богословљу и у побожности) очигледно противрече чину Евхаристије, који Црква чува од самог почетка. Под „чином” ми не подразумевамо појединости обреда и тајинства (који су се свакако развијали, мењали и усложњавали), већ основну структуру Евхаристије, њен shape [тј. облик, изглед], по изразу бенедиктинца Дом Грегори Дикса, која потиче од апостолског првобитног хришћанског богослужења. Већ смо рекли да је основна грешка „школског богословља” што у тумачењу тајинстава не полази од живог искуства Цркве и конкретног литургијског предања (које се чува у Цркви), него од сопствених априорних и извучених [тј. апстрактних] категорија и одређења, која се не слажу увек и у потпуности са реалношћу црквеног живота. Црква је у древности добро знала да су „закон вере” (*lex credenti*) и „закон молитве” (*lex orandi*) међусобно неодвојиви и да се узајамно условљавају. Свети Иринеј Лионски каже: „Наше учење је сагласно са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује наше учење” („*Adversus haereses*”). Међутим, богословље које је устројено по западним обрасцима уопште се не интересује богослужењем које врши Црква, нити његовом логиком и „чином”. Полазећи од својих извучених претпоставки, оно а priori решава шта је „важно”, а шта „споредно”, при чему „споредно” (тј. без богословског интереса) остаје управо само богослужење у свој његовој сложености и многообразности (тј. управо оно чиме Црква у ствари и живи). Из богослужења се вештачки издвајају важнији „моменти”, на које се и усредсређује сва пажња богослова. У Ев-

харистији, на пример, тај тренутак је претварање светих дарова, а затим причешћивање, у [тајни] крштења - „трократно погружавање”, у [тајни] брака - „формула којом се врши тајинство”: „Славом и чашћу венчај их”, и тако даље.

Богослову који мисли у сличним категоријама не пада на памет да је „важност” тих „момената” неодвојива од литургијског контекста, који једино на прави начин пројављује њихов прави садржај. Отуда произилази поражавајуће сиромаштво и једностраност тумачења и приступа тајинствима у нашим школским догматикама. Отуда и сужавање и једностраност литургијске побожности. Јер, будући да се не храни и не управља „литургијском катихезом” (као у време светих отаца), тј. истинским богословским тумачењем, она остаје у власти разних симболичких и алегоричких тумачења богослужења, тј. својеврсног литургијског „фолклора”. Стога се, како је већ речено, први принцип литургијског богословља при објашњењу литургијског предања састоји у исхођењу из самог богослужења (тј. из његовог чина), а не из извучених и чисто интелектуалних схема, које су наметнуте богослужењу.

2

Свако иоле озбиљно изучавање евхаристијског чина ће нас убедити да је од почетка до краја саздан на принципу узајамности, тј. међусобне зависности предстојатеља [тј. епископа или свештеника] и народа. Та веза се још тачније може одредити као *саслуживање*, што је покојни отац Николај Атанасјев и учинио у свом изванредном и још недовољно оцењеном раду „Трпеза Господња”²⁾. Истина, у школском богословљу и литургијској побожности (коју је оно родило) та идеја не игра никакву улогу. У ствари, она се чак пориче, с обзиром да се реч „саслуживање” употребљава само у односу на свештенство које учествује у служби. Учесће, пак, народа схвата се као потпуно пасивно. Сведочанство имамо у молитвеницима у којима се штампају „молитве за Божанствену Литургију” назначене специјално за верне. Њихови састављачи су свакако сматрали самоочевидним да су евхаристијске молитве удео једино свештенства. Још је жалоснија чињеница да су и духовни цензори, који су деценијама одобравали штампање тих молитава, заступали исто мишљење. Чак и у научним и добронамерним удбеницима литургике (као, на пример, у „Евхаристији” покојног архимандрита Кипријана Керна), приликом набрајања услова неопходних за вршење Литургије, обично се спомиње све (од канонски рукоположеног јереја до каквоте вина) осим „сабирања у

2) Прот. Н. Афанасјев: *Церковь Духа Святого*, YMCA-Press, Paris, 1971. - *Трпеза Господња*, 1952.

Цркву". Он се, по свему судећи, и не сматра „условом” за Литургију.

Сви древни споменици, међутим, сагласно сведоче да се „сабрање” (συνάξεις) увек сматрало првим и основним актом Евхаристије. На тај смисао упућује и најдревнији назив за савршитеља Евхаристије - предстојатељ (προεστάρχης), чија се прва функција састоји управо у возглављењу сабрања: он је „предстојатељ браће”. Према томе, сабрање је први акт Евхаристије, тј. њена основа и начело.

За разлику од данашње праксе, сабрање је у древности претходило уласку предстојатеља. Свети Јован Златоуст пише: „Црква је заједнички дом за све нас. Ви нас сачекујете док ми улазимо... Стога вас ми одмах потом поздрављамо предавањем мира”³⁾. Ми ћемо подробније о месту и значењу уласка у чину Евхаристије говорити у вези са такозваним „малим уласком”. Међутим, већ сада је неопходно да кажемо да је у садашњој пракси цео почетак Литургије (тј. улазак свештенослужитеља, њихово облачење у свештене одежде, умивање руку, и најзад, припремање дарова) не само постао нека врста „приватне ствари” искључиво свештеника, већ се, штавише, издвојио и у посебан „чин свештене Литургије”, са својим посебним отпустом. Иако је служебником формално озакоњена, ту праксу треба разматрати у светлости древније праксе (која је такође дошла до нас), тј. практике архијерејског служења Евхаристије. Кад епископ служи Литургију врло су приметни и дочек који му приређује сабрање и његово облачење усред сабрања, и његово неулажење у олтар до малог уласка и, најзад, његово готово поновно вршење предложена [тј. проскомидије] пред само приношење, тј. пред садашњи наш „велики улазак”. Неправилно је мислити да је све наведено настало једноставно због посебне „свечаности”, која је својствена архијерејској служби, против које понекад устају гласови поборника „древнохришћанске једноставности”. Напротив, архијерејска служба је много боље сачувала (наравно, у основи, а не у свим детаљима) и форму и дух древне свхаристијске праксе, с обзиром да је у раној Цркви једино епископ био уобичајени предстојатељ евхаристијског сабрања⁴⁾.

Тек много времена доцније, кад се месна Црква-општина почела претварати у административни округ („епархију”) и када се распала на мноштво „парохија”, свештеник је од екстраординарног вршиоца Литургије (тј. заменика епископа) постао „орди-

нарни” вршилац. Са становишта литургијског богословља управо архијерејски чин уласка у сабрање треба сматрати „нормативним”. Стога јерејски улазак (који је настао „из посебних околности”, чак практично неизбежних) ни у којој мери не укида значење сабрања у Цркву као стварног начела, тј. првог и основног акта Евхаристије.

3

Узајамна повезаност служења предстојатеља и народа и њихово саслуживање изражава се даље у дијалогској структури свих евхаристијских молитава без разлике. Сваку молитву сабрање „запечаћује” речју „амин”⁵⁾, једном од кључних речи хришћанског богослужења, која предстојатеља и Божији народ који он возглављује повезује у једну органску целину. Свака од молитава (изузев једино „молитве јереја за себе”, која се чита за време херувимске песме, о којој ће накнадно бити речи) приноси се у наше име. Сви саставни делови евхаристијског чина, тј. читање Речи Божије, узношење и причешћивање почињу са узајамним давањем мира: „Мир свима” - „И духу твоме”... И најзад, све молитве садрже нашу хвалу, наше благодарене, наше причешћивање. И њихов циљ је „сједињење једних са другима у заједницу једнога Духа”.

Исто можемо рећи и о обредима Евхаристије: сви они, у већој или мањој мери, не само да изражавају јединство предстојатеља и народа, него и његову „синергију” - сарадњу, саслужење у буквалном смислу речи. На пример, читање Речи Божије и њено тумачење у проповеди (што по једногласном сведочанству свих споменика представља садржај првог дела евхаристијског свештендејства) очигледно претпоставља присуство оних који слушају и примају учење. Преношење предложена у олтар и ницање у њему посебног „жртвеника” није уништило првобитну праксу приношења дарова на сабрању од стране народа, што се и врши данашњим „великим уласком”. Најзад, „целив мира” (које данас обавља само свештенство) према садржају возгласа: „Љубимо једни друге”, односи се на целокупно сабрање, као уосталом и возглас: „У миру изиђимо”...

Речено утолико више заслужује пажњу уколико се византијски обред Литургије систематски развијао у правцу све већег раздвајања „световњака” од „свештенства”, „оних који се моле” од „оних који служе”. Византијска литургијска побожност (као што сам већ покушао да покажем на другом месту и као што је сјајно

³⁾ Свети Јован Златоуст: In matheum 32 (33), 6 (ΠΓ 57, 385). Уп. Juan Mateos: Evolution historique de la Liturgie de St. Jean Chrysostome, В. "Proche-Orient Shretien", XV (1965), 333-351.

⁴⁾ Juan Mateos, op. cit. стр. 333.

⁵⁾ G. Dix, op. cit. 128-129; H. Shier: T. W. Kittel, 1, 341. A. Baumstark: Liturgie Comparée, Chevignone, стр. 49, 82.

објаснио о. Н. Атанасјев⁶⁾) све више је потпадала под утицај „мистиријског” схватања богослужења, заснованог на супротстављању „посвећених” и „непосвећених”. Па ипак, тај утицај није био довољно моћан да коренито измени исконски чин Евхаристије, који је сваком својом речју и дејством и даље изражавао узајамно саслуживање свих, сваког на свом месту и у свом служењу у једном свештендејству Цркве. Друга је ствар што су и свештенство и народ престали да схватају првобитни, управни и непосредни смисао речи и што је у њиховој свести никла својеврсна подвојеност између „чињеница” самог богослужења и њиховог тумачења и што су се (као резултат) подвојености родила и бурно развила најразнороднија „символичка” објашњења⁷⁾ најједноставнијих речи и радњи, која често са управним смислом готово и да немају везе. О узроцима и последицама те нове „номиналистичке” литургијске побожности (која, на жалост, скоро у потпуности царује у Цркви) већ смо говорили и још ћемо говорити. Сада је важно нагласити да тој новој побожности није успело да помрачи нити изопачи (до непрепознавања) заиста саборни карактер Евхаристије, као ни да га одвоји од Цркве, тј. од сабрања.

Најочигледнији (а вероватно и најжалоснији) резултат нове литургијске „побожности” јесте фактично одлучење световњака од Причешћа, које је престало да се повезује са њиховим учешћем у Литургији. Оно је, наиме, за њих постало нешто врло ретко. Ни наведени резултат није могло ништа против управног сведочанства самог евхаристијског чина: „Све нас који се причешћујемо од једног Хлеба и Чаше”... „Са страхом Божијим и вером приступите”... Сви ти текстови, призови и речи се без сумње односе на цело сабрање, а не само на поједине његове учеснике.

Отац Н. Атанасјев исправно пише: „Кад бисмо одбацили све што је у наш литургијски живот унето у току последњих векова, више не би било велике разлике у односу на древну праксу Цркве. Главни дефект нашег литургијског живота састоји се у давању већег значења случајно или намерно придошлим особеностима наших литургијских чинова неголи њиховој суштини. Основни принципи учења о Евхаристији у њима су довољно јасни. Природа Евхаристије је у њима потпуно сачувана... Стога се наш

⁶⁾ Прот. Александр Шмеман: Введение в Литургическое Богословие, стр. 105.

⁷⁾ A. Roberts, J. Donaldson: Antenicene Chr. Liturgy, II, 59, стр. 124: „... now when thou teachest, command and warn the people to be constant in assembling in the Church, and not withdraw themselves, but always to assemble, lest any man diminish the Church by not assembling” (сада пошто учиш, подстичеш и опомињеш народ да постојало буде окупљен у Цркви, да се не одваја већ да увек буде на сабрању, нека нико не презире Цркву својим раздвајањем).

задатак не састоји само у извесној промени нашег литургијског живота, него и у упознавању истинске природе Евхаристије⁸⁾.

4

Најзад, исту идеју сабрања и саслуживања изражава и оваплоћује место и простор у коме се врши Евхаристија, тј. храм. Уцбеници литургије много и подробно говоре о храму, о његовом устројству и о „символичком” значењу појединих његових делова. Међутим, у описима и одређењима храма готово потпуно изостаје помињање његове очевидне веза са идејом сабрања⁹⁾, са саборним карактером Евхаристије. Нема потребе да понављамо све што смо на другом месту говорили о сложенем развоју храма и „храмовне побожности” на православном истоку. Довољно је да се подсетимо да је првобитни хришћански храм пре свега domus ecclesiae, место сабирања Цркве и евхаристијског ломљења хлеба. У потчињености идеји сабрања управо се и састоји новина хришћанског храма и принцип његовог развика. Без обзира на сложеност тог развика и на утицај такозване „мистириолошке” побожности на њега, управо се идеја сабрања у Евхаристији испоставила као фактор који обједињује и усмерава. Као и у почетку, тј. у првохришћанској епоси и сада се храм (у својим најбољим оваплоћењима било византијске било руске архитектуре) доживљава и осећа као сабор, као сабирање у једно (у Христу) и неба и земље и целокупне твари, у чему се и састоји суштина и назначење Цркве... О томе сведочи и форма храма и иконопис. Форма храма, тј. храм као „организација” простора у суштини изражава исти узајамни однос, тј. исту „дијалошку структуру”, која, као што смо видели, одређује чин евхаристијског сабрања. Постоји иста узајамна веза између престола и олтара - са једне, и „лађе” Цркве, тј. места сабрања - са друге стране. Лађа је усмерена према олтару, у коме има свој циљ и завршетак. Међутим, и престо је везан са лађом и постоји у вези са њом. Истина, у данашњој литургијској побожности олтар се осећа као неко самодовољно светилиште, које је доступно само „посвећеним”, као двоструко „свештено” место, које својом „сакралношћу” као да наглашава „профаност” световњака који остају изван његових граница. Ипак, није тешко показати да се ради о односно новом осећају, који је лажан и дубоко штетан за Цркву. Он је један од главних извора који потхрањује „клерикали-

⁸⁾ Прот. Н. Афанасјев: Церковь Духа Святого.

⁹⁾ Введение в Литургическое Богословие, гл. III, стр. 105. Уп. Martyrium (Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 1. том, Architecture, Collège de France, 1946, 2; том, Iconographie, 1946). Уп. L. Ouspensky: Zssaie sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe, т. 1, Paris, 1960. Уп. Yves Congar: Le Mystère du Temple, Paris, 1958.

зам” који је Православљу потпуно туђ и који световњаке спушта у положај „ускраћених”, који се првенствено одређују негативно, тј. као „они који немају право” да улазе [у одређени простор], да дирају [поједине предмете] или да учествују [у одређеним радњама]. На жалост, код нас се образовао и тип свештеника који у сталној „заштити” светиње од приступа световњака скоро види суштину свештенства, налазећи у њој готово сладострасно задовољство.

Према томе, такав осећај олтара јесте и нов и лажан. Он, наравно, у многоме зависи од одговарајућег схватања иконостаса као зида која дели светилиште (олтар) од световњака и који међу њима ставља непроходну преграду. Међутим, ма како данас већини православних звучало необично, иконостас је настао из буквално супротних разлога: не као раздвајање, него као сједињавање. Јер, икона је сведочанство или, боље речено, последица остварења сједињавања Божанског и човечанског, небеског и земаљског: она је увек у суштини икона Богооваплоћења. Стога је иконостас у почетку и настао из доживљавања храма као „неба на земљи”, као сведочанство „да нам се приближило Царство Божије”. Као и читав иконопис у храму, иконостас као да представља оваплоћено виђење Цркве као сабора, као јединства видљивог и невидљивог света и као јављање и присуство нове преображене творевине.

Трагично је што је у истинској традицији православног иконописања настао дуготрајан прекид, који је из црквене свести скоро у потпуности избрисао „везу” између иконе и храма. Наши храмови се данас не иконопишу, већ се у њима једноставно веша мноштво икона, које често немају никакве везе са целином, тј. са храмом, или се опет декоришу најразличитијим „украсима”, код којих детаљи увек доминирају над целином и у којима икона постаје детаљ неке декоративне групације. Другу страну трагедије представља постепено преименавање најпре форми, а затим и смисла иконостаса. Из „чина”, тј. поретка и устројства икона, којима је био неопходан ослонац, иконостас се претворио у зид украшен иконама, тј. у супротност својој првобитној функцији. Уколико је спочетка икони био потребан зид као ослонац, утолико су сада зиду потребне иконе. Он као да их изнутра потчињава себи. Преостаје нам једино да се надамо да ће свеопште интересовање према изворном иконопису и разумевање икона и саме иконописне уметности (које је у вези са њим) довести до препорода истинског значења иконописа у храму и повратка ономе што још можемо осетити у понеким древним храмовима: у њима иконе као да учествују у сабрању Цркве, изражавајући његов смисао и дајући му његово вечно кретање и ритам. Заједно са свима чиновима пророка, апостола, мученика и светитеља цела Црква, цело сабра-

ње као да узлази на небо (где га узводи и узноси Христос), тј. ка Његовој трпези и у Његово Царство...

Умесно је рећи да је ново поимање олтара и иконостаса лажно с обзиром да очигледно противречи самом литургијском предању Цркве. Јер, предање познаје само освећење храма и престола, али не и освећење олтара одвојеног од „лађе” [храма]. Цео храм се помазује заједно са престолом светим миром. Цео храм се „запечаћује” као светилиште и свето место. У сложеном и уистину „византијском” чину освећења храма показан је и моменат уношења моштију које ће бити положене у престо. Архијереј испред затворених спољних врата храма (а не испред царских двери олтара) возглашује: *Подигните врата кнезови ваши... Ко је тај Цар Славе? Господ над војскама, Он је Цар Славе* [Пс.27,9-10]. Објашњавајући тај обред, свети Симеон Солунски (иначе изразит представник симболичког и мистириолошког тумачења богослужења) пише: „Мученици (преко светих моштију) и сам архијереј образују Христа, а храм - небо... Архијереј чита молитву уласка, призивајући саслужитеље и анђеле, који са њима заједно улазе. Знаменујући врата храма и отварајући их, свештенослужитељи улазе у храм као на небо. Сведоци Исуса Христа улазе кроз великог Оца, при чему им се отвара небеска скинија”¹⁰).

Потпуно је јасно да је тај чин настао у епоси кад се (по сведочењу мноштва других споменика) царским вратима нису називале олтарске двери, него врата на самом храму и кад се храм доживљавао и схватао као небо на земљи, као место у које кроз евхаристијско сабрање Цркве иза „затворених двери” [уп. Јн. 20,19] долази Господ, а са Њим и у Њему - Његово Царство... О значењу престола у Евхаристији ми ћемо подробно говорити у вези са такозваним „малим уласком”. Реченим до сада довољно је истакнута не само првобитна и основна веза између храма и сабрања, него и смисао храма управо као сабора, као „сабрања у Цркву”, које је оваплоћено у архитектонским формама, бојама и образима.

5

Литургија је „тајинство сабрања”. Христос је дошао да и расејану децу Божију сабере у једно (Јн.11,52). Евхаристија је од самог почетка била јављање и остварење јединства новог народа Божијег, сабраног Христом и у Христу. Треба добро знати и памтити да се у храм не иде ради индивидуалне молитве, већ ради сабирања у Цркву. Видљиви храм је само образ нерукотвореног храма који изображава. Стога је „сабирање у Цркву” заиста прво литургијско

¹⁰) Симеон Солунски, Сочинения Блаж. Симеона, Архиеп. Фессалопикийского (Писания св. отцов и учителей Церкви, т. II, СПб. 1856, стр. 147-175).

дејство и темељ целе Литургије. Онај ко га не схвати, не може да појми ни даље тајнодејство. Израз: „Идем у Цркву” подразумева хоћење на сабрање верних како би се образовала Црква, како би човек био оно што је постао на дан крштења, тј. члан Тела Христовог у пуном и апсолутном смислу речи. *Ви сте Тело Христово и удови понаособ*, пише апостол Павле (1. Кор. 12, 27). Човек иде да пројави и оствари своје чланство, да пројави и посведочи пред Богом и светом тајну Царства Божијег, које је већ *дошло у сили* [Мк. 9, 1].

Оно је дошло и долази у сили - у Цркви. Ево тајне Цркве, тајне Тела Христовог: *Где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима* [Мт. 18, 20]. Чудо црквеног сабрања се не састоји у „суми” грешних и недостојних људи, који га сачињавају, него у Телу Христовом. Ми често говоримо да у Цркву идемо да бисмо добили помоћ, благодатну силу и утеху. Међутим, ми заборављамо да смо и сами Црква, да је ми сачињавамо, да Христос пребива у својим удовима и да Црква није изван нас, нити над нама, него да смо ми у Христу и Христос у нама. Хришћанство се не састоји у пружању могућности да сваки појединац постигне „лично савршенство”, већ, пре свега, у датости и заповести да Хришћани буду Црква - *царско свештенство, народ свети, народ задобијени* (1. Пт. 2, 9), те да јављају и исповедају присуство Христа и Његовог Царства у свету.

Светост Цркве није наша светост, него Христа, који *заволе Цркву и себе предаде за њу... да буде света и непорочна* (Еф. 5, 25-27). И светост светитеља јесте само раскривање и остваривање освећења, тј. светости коју је свако од нас добио на дан крштења. Ми смо и призвани да узрастамо у њој. Међутим, ми не бисмо могли да узрастамо у њој уколико је у себи не бисмо имали као дар Божији, као Његово присуство у нама у Духу Светом.

Ето због чега су се у древности сви Хришћани називали *светима* и због чега је „сабирање у Цркву” наше служење, наш главни дуг. Ми смо посвећени у њега и оно нам припада све док сами себе не одлучимо од њега. У древности се онај ко без оправданих разлога није учествовао у евхаристијском сабрању одлучивао од Цркве, с обзиром да се сам одсекао од органског јединства Тела Христовог, које се пројављује у Литургији. Понављам, Евхаристија није „једно од тајинстава” или једно од богослужења, него јављање и остварење Цркве у свој њеној сили, светости и пуности. Једино учешћем у њој ми можемо узрасти у светости и испуњавати оно што нам је заповеђено... Сабрана у Евхаристији, чак и ако је ограничења на *два или три* [човека], Црква јесте образ и остварење Тела Христовог. Сабрани могу да се причесте, тј. да буду заједничари Тела и Крви Христове управо стога што га они пројављују својим сабрањем. Никад нико не би могао да се причести и никад

нико не би био достојан и „довољно” свет за Причешће да нам оно није дато и заповеђено у Цркви, у сабрању, тј. у тајном јединству, у коме ми, сачињавајући Христово Тело, можемо неосуђено да Бога назовемо Оцем и будемо причесници Божанственог Живота...

На основу реченога је очигледно до које мере савремено „индивидуално” улажење у храм у сваком моменту богослужења нарушава суштину Литургије. Онај ко на такав начин чува своју „индивидуалност” и „слободу” не зна и није нашао тајну Цркве: он не учествује у тајни сабрања, у чуду поновног сједињења раздробљене и огреховљене људске природе у Богочовечанском јединству Исуса Христа.

6

И најзад, уколико је „сабрање у Цркву” образ Тела Христовог, утолико је свештеник образ Главе Тела. Он предстоји у сабрању и возглављује га. Његово возглављење и чини да „група Хришћана” постаје сабрање Цркве у пуности њених дарова. Свештеник је, додуше, по човештву само један од оних који су се сабрали, можда и најгрешнији и најнедостојнији. Међутим, по дару Духа Светога, који Црква чува од Педесетнице и непрестано предаје кроз полагање руку епископа, он пројављује силу свештенства Христа, који је себе посветио за нас и који је једини Свештеник Новог Завета: *А Овај, пошто остаје завек, има непролазно свештенство* (Јев. 7, 24). Светост сабрања није светост људи који га сачињавају, него Христово освећење. Ни свештенство свештеника није његово, већ Христово. Оно је дато Цркви с обзиром да је Његово Тело. Христос није изван Цркве. Он никоме није „делегирао” ни своју власт, ни силу, већ сам пребива у Цркви и Светим Духом испуњава васцели њен живот. Свештеник није ни „представник”, ни „заменик” Христа. У тајинству свештеник представља самог Христа, као што и сабрање представља Његово Тело. Возглављујући сабрање, свештеник у себи пројављује јединство Цркве, тј. јединство са собом свих њених чланова. На тај начин у јединству предстојатеља и сабрања испољава се богочовечно јединство Цркве - у Христу и са Христом.

И облачење свештеника (премда се у наше дане и врши пре Литургије) везано је са сабрањем, будући да је образ, тј. икона јединства Христа и Цркве, нераскидивог јединства многих, који сачињавају целину... Бела одежда (подризник или стихар) представља белу крштењску ризу. Она је одежда свих крштених, одежда саме Цркве. Облачећи је, свештеник пројављује јединство сабрања, сједињујући у себи све нас. Епитрахил је образ примања наше природе од стране Спаситеља ради њеног спасења и обоже-

ња, тј. знак да свештенство припада Њему. Слично је и са нарук-вицама: руке свештеника (којим благосиља и свештенослужује) нису више његове, већ десница Христова. Појас је увек знак послушања, спремности, сабраности и служења. Свештеник не узлази и не поставља се „на висину” „самовољно”, него је послат на служење. Он није *већи од господара свога* [Јн.13,16], кога следи и чијом благодаћу служи. Најзад, фелон или риза јесте слава Цркве као нове творевине: он је радост, правда и лепота новог живота, праобраз Царства Божијег и Цара који се навек „зацарио и обукао у лепоту”...

Облачење се завршава омивањем руку предстојатеља. Евхаристија је дело оних којима су опроштени греси и остављена безакоња, који су измирени са Богом. Она је служење новог човечанства, некад непомилованог, а сада помилованог (уп. 1.Пт.2,10). Ми улазимо у храм, ми се „сабирамо у Цркву”, ми се облачимо у одежде нове твари. Таква су прва свештенослужбена „Тајинства над тајинствима”, најсветије Евхаристије.

9

II

ТАЈИНСТВО ЦАРСТВА

*И ја вама завештавам Царство као што
Отац мој мени завешта, да једете и пијете
за мојом трпезом у Царству маме.*
(Лк.22,29-30)

1

Уколико сабирање у Цркву јесте, у најдубљем смислу речи, почетак евхаристијског свештенослужења, тј. његов први и основни услов, утолико је његов завршетак у усхођењу Цркве на небо, тј. њено остварење за трпезом Христовом, у Његовом Царству. Означити и исповедити тај крај, циљ и испуњење Тајинства одмах после исповедања његовог почетка, тј. „сабирања у Цркву”, неопходно је стога што „крај” пројављује јединство Евхаристије, њено устројство и суштину као кретања и усхођења, као (пре свега и изнад свега) Тајинства Царства Божијег. Наравно, није случајно што у данашњем чину Литургија отпочиње свечаним благосиљањем Царства.

У данашње време нарочито је неопходно напомињати о том „крају” стога што се у школском учењу о тајинствима (као и у западном, које је у „мрачним вековима” ропства Цркве преовладало и на православном истоку) ни „сабирање у Цркву”, као основ и услов Тајинства, ни њено усхођење ка небеском светилишту, ка „трпези Христовој”, уопште не помињу. Тајинство је ту сведено на два „акта”, на два „момента”: на „претварање” евхаристијских дарова у Тело и Крв Христову и на причешћивање. Његово одређивање се састоји у одговору на питање - како, тј. којом „узрочношћу”, и када, тј. у ком тренутку се врши претварање дарова. Другим речима, тај одговор се за свако тајинство садржи у установљеној формуле којом се врши тајинство, која му је присутна и која је за вршење тајинства истовремено и неопходна и довољна.

На пример, у ауторитетном и од целог православног истока прихваћеном „Великом Катихизису” митрополита московског Филарета „формула” се одређује [на следећи начин]:

„Произношење речи које је изговорио Исус Христос приликом установљења Тајинства: *Узмите, једите; ово је тело моје... Пијте из ње сви јер је ово крв моја...* те призивање Духа Светог и благосиљање дарова, тј. хлеба и вина који су принесени... [пред-

ставља] дејство којим се хлеб и вино претварају у истинско Тело и истинску Крв Христову...¹⁾

Утицај схоластичког богословља Тајинстава, заснованог на „формули којом се врши тајинство“, показао се, авај, и у нашој литургијској пракси. Он се изражава у очигледној жељи да се издвоји део молитве благодарења (који се поистовећује с „формулом“) и да се учини независним и самодовољним. С тим циљем се читање евхаристијске молитве „разбија“ трикратним читањем тропара трећег часа: „Господе, ти си у трећи час апостолима својим ниспослао Пресветог Духа свог. Њега, Благо, немој одузети од нас, него нас обнови, јер ти се молимо“. Та молитва се ни граматички, ни семантички не односи на анафору²⁾. С истим циљем је из евхаристијске молитве и обредно и словесно издвојен дијалог ђакона са предстојатељем, чија је суштина у одељеном освешћивању најпре Хлеба, потом Чаше и, најзад приношених дарова заједно. О томе да је реч управо о „формули којом се врши тајинство“ сведочи потпуно неписмено преношење последњих речи благосиљања („претворивши их Духом твојим Светим“) у анафору светог Василија Великог.

Сви други обреди и свештенорадње Литургије се или потпуно игноришу (с обзиром да нису неопходне за вршење Тајинства и да се не подвргавају богословском разматрању), или се (као у поменутом „Катихизису“) тумаче као симболичка „изображења“ појединих догађаја из Христовог служења, којих верни који су присутни на Литургији „треба“ да се сећају.

Ми ћемо се још вратити на учење о „формули којом се врши тајинство“. У првом стадијуму нашег труда за нас је важан закључак да се њом Евхаристија издваја из Литургије и уједно одваја од Цркве, тј. од њеног еклисиолошког смисла и суштине. То одвајање, наравно, није привидно, с обзиром да је у Православној Цркви дух традиције исувише јак и да не дозвољава да се мењају исконске форме богослужења. Према томе, одвајање је реално с обзиром да се Црква у сличном приступу доживљава само као „раздавачица“ Тајинства или као њихов објект, а не као Тајинство Царства Божијег, које долази у сили и које се самоостварује у „овом свету“. Већ сама чињеница да су се из опита, тумачења и одређења Евхаристије једноставно изгубили и њено начело, тј. „сабирање у Цркву“ и њена сврха и остварење, тј. њено претвара-

¹⁾ Катихизис Митр. Филарета, стр. 86 и сл. А. Катански: *Догматическое учение о семи таинствах Церкви в творениях Отцов и Учителей Церкви*, СПб. 1877. В. Я. Малахов: *Пресуществление Св. Даров в Таинстве Евхаристии* (у „Богослов. Вестнике“, 1898, стр. 113-140). Фома Аквинат: *Les Sacrements*, Desclée et Cie, 1945. Dom Vonier: *La clef de la doctrine Eucharistique*.

²⁾ Архим. Киприан: *Евхаристия*, стр. 277 и сл.

ње у оно што јесте (тј. јављање и присуство Царства Божијег), показује одиста трагични недостатак сличног прилаза и редукције која се у њему крије.

2

У чему се састоји узрок сличне редукције и како је она проникла у црквену свест? Слично питање је бесконачно важно не само за тумачење тајинстава и Евхаристије, него и за разумевање саме Цркве и њеног места и служења у „овом свету“.

Анализу те „редукције“ најбоље је почети од појма који остаје нејасан и неодређен, премда и заузима много места у свим „разговорима“ о црквеном богослужењу, тј. од појма симбола³⁾. Одавно је постало општеприхваћено да се говори о „символизму“ православног богослужења. Уосталом, и независно од тога, тешко да се може сумњати у његову истинску симболичност. Шта се, међутим, подразумева под тим изразом и какав је његов конкретан садржај? Најраспрострањенији и најубичајенији одговор на питање састоји се у поистовећивању симбола са изображењем. Говори се: „Мали улазак на Литургији «символизује» Христов излазак на проповед“, при чему се подразумева да обред уласка изображава одређени догађај из прошлости. Слични „символизам“ распрострањују и на богослужење у целини и на поједине његове обреде и свештенорадње. Слично тумачење „символизма“ је започело још у позној Византији и несумњиво се укоренило у благочастивим осећањима. Међутим, мало коме пада на памет да оно не само да не одговара основној замисли хришћанског богослужења, него и да га искривљује, постајући један од узрока његовог данашњег опадања.

Разлог наведеног [опадања] се састоји у [чињеници] да „символ“ не означава само нешто различито од реалности, него и нешто суштински њој супротстављено. Касније ћемо видети да је специфично западно, латинско наглашавање на реалном присуству Христа у евхаристијским даровима поникло, пре свега, из страха пред његовим свођењем на категорију „символичког“. Међутим, да би се породило страх најпре је било неопходно да реч „символ“ престане да означава нешто реално и да се претвори у антитезу реалности. Другим речима, где имамо посла с реалношћу, није неопходан символ, и обрнуто - символ се [користи] у одсуству реалности. Слично схватање је довело до схватања литургијског сим-

³⁾ О литургијском символизму видети књигу René Bornert: *OSB. Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle*. Isnt. Français d'Etudes Byzantines, Paris 1966. Видети такође Dom Odo Casel: *The Mystery of Christian Worship*, The Newman Press, London 1962. В. Neuheuser: *L'Eucharistie, II Au Moyen Age et à l'Époque Moderne*. Изд. Du Cerf, Paris 1966.

вола као „изображења”, које је „нужно” управо стога што се њиме изображава нешто нереално. Спаситељ је пре више од две хиљаде година изашао на проповед реално, а данас ми излазак изображавамо симболички како бисмо истакли смисао догађаја, његовог значења за нас итд. Све су то, понављам, благочастиве и на свој начин исправне намере. Међутим, чак и да не изнесемо да је сличан „символизам” често веома произвољан и извештачен (улазак на Литургији се преобраћа у символ „изласка”), морамо [истаћи] да фактички се деведесет процената литургијских обреда своди на раван дидактичких инсценирања, типа „јахања на магарцу” или „представе пећи”, тј. лишавају се унутарње неопходности и повезаности с реалношћу богослужења. Они представљају симболички оквир, украс за два или три „момента”, који с тог становишта, чине неопходну и стога „довољну” реалност Тајинства. Речено доказује, понављам, наше официјелно, школско богословље, које је још давно из поља свог „интересовања” удаљило фактички читав чин Литургије, целу Евхаристију свдећи на један „моменат”, на једну „формулу којом се врши тајинство”. Са друге стране, ма колико изгледало чудно, њега доказује и само благочашће. Није случајно што у Цркви расте број људи којима нагомилавање симболичких тумачења омета молитву и истинско учешће у Литургији, удаљавајући их од непосредног додира са духовном реалношћу, који и чини суштину молитве. „Изображајни символизам” није неопходан ни богослову, ни озбиљном вернику.

3

Управо је одвајање и супротстављање „символа” и „реалности” сачињавало темељ схватања (а потом и одређења тајинства, и нарочито Евхаристије) чије средиште представља учење о формули којом се врши тајинство. То учење нам је дошло са запада, где су (за разлику од истока) тајинства веома рано постала предмет издвојеног изучавања и одређивања. У схоластичком трактату „De Sacramentis”, тј. у његовом поступном излагању нарочиту пажњу заслужује својеврсна одвојеност тајинства од Цркве. Наравно, ту одвојеност не треба схватити као да су тајинства установљена и да делују ван Цркве и независно од ње. Не, она су дата Цркви, она се врше у њој и само она има власт да их врши. Најзад, она се врше за њу. Међутим, тајинства која се врше у Цркви и које Црква врши (у самој Цркви) представљају нарочиту и јединствену реалност. Она је нарочита због установљења, које потиче непосредно од Христа, нарочита по својој суштини, с обзиром да сачињава „видљиве знаке невидљиве благодати” (*invisibiles gratiae visibile signum*), нарочита по својој „дејствености” (*efficacio*), и најзад, нарочита као „узрок благодати” (*causa gratiae*).

Разлог „издвајања” тајинства у нову реалност *sui generis* представља схоластичко одређење по коме су она установљена једино због човечијег пада и његовог спасења у Христу. У стању „првобитне невиности” човек није имао потребу за њима. Оне су нужне само стога што је човек сагрешио и што има потребу за лекаствима греховних рана. Тајинства су управо такви лекови „*quaedam spirituales medicinae qui adhibentur contra vulnera peccati*”. Најзад, јединствени источник тих лекарстава јесу страдања Христова (*Passio Christi*) и Крсна жртва, којом је Христос искупио и спасао човека. „Тајинства се врше силом страдања Христових” („*operatus in virtute Passionis Christi*”), која примењују на човека („*passio Christi quaedam applicatus hominibus*”). . .

Изводећи закључак о развоју западног сакраменталног богословља, католички богослов Дом Воньер (аутор познате књиге „Кључ за евхаристијску доктрину”) пише: „Свет тајинства јесте нови свет, који је Бог саздао на потпуно другачији начин од света природе, па чак и од духовног света. Ни на земљи, ни на небу нема ничег сличног тајинствима. Она имају свој начин постојања, своју психологију, своју благодат. Треба да знамо да је разумевање тајинства нешто сасвим *sui generis*” . . .

4

Нема потребе да подробније разматрамо тај на свој начин складни и доследни систем. Мислим да је речено довољно да бисмо могли да осетимо и схватимо туђост таквог учења православном доживљају тајинства и његову неспојивост са исконским литургијским предањем Православне Цркве. Ја кажем да је оно „туђе доживљају”, а не учењу, с обзиром да учење о тајинствима (а нарочито о Евхаристији), какво налазимо у нашим уџбеницима догматике (направљеним по западном обрасцу и западним категоријама), не само да не одговара том доживљају, него му и отворено противречи.

Међутим, уколико се говори о искуству које Црква одвајкада чува у свом „закону молитве”, најдубља туђост западне сакраменталне схоластике не може а да не буде очевидна. Главни извор такве туђости јесте у латинском учењу које одриче и одбацује символизам који је присутан у хришћанском схватању света, човека и творевине, и који представља онтолошку основу тајинства. У тој перспективи латинско учење јесте почетак распада и разлагања символа. С једне стране, символ се „своди” на „изображајни символизам” и одваја од реалности, а са друге - престаје да се узима као основно откривење о свету и творевини. Пишући да „ни на земљи, ни на небу нема ничег сличног тајинствима”, не каже ли у ствари Дом Воньер да она (премда приликом њиховог вршења

унекoliko и зависе од „творевине” и њене „природе”) у самом свом бићу ништа не раскривају, ни о чему не сведоче и ништа не пројављују⁴⁾...

Православљу је такво учење о тајинству странао. У православној црквеном опиту и предању тајинство се доживљава пре свега као откривење о истинској природи творевине, о свету који (ма колико био пали „свет”) ипак остаје Божији свет, који ишчекује спасење, искупљење, исцелење и преображење у нову земљу и ново небо. Другим речима, у православној опиту Тајинство је откривење пре свега о тајинствености самог стварања, будући да је свет био саздан и дат човеку ради претварања тварног живота у причешће Божанским животом. И уколико вода може да постане крштењска „купељ препорода”, уколико наша земаљска храна, хлеб и вино могу да се претворе у Причешће Телом и Крвљу Христовом, уколико се јелејем даје помазање Духа Светог и уколико (да скратим) све у свету може бити препознато, јављено и прихваћено као дар Божији и причешће новим животом - значи да је сва творевина спочетка призвана и предначинена за испуњење Божијег домостроја, тј. *да буде Бог све у свему* [1.Кор.15,28].

Управо у тајинственом поимању света састоји се суштина и дар светлог козмизма који прониче сав живот Цркве, цело литургијско и духовно предање Православља. И сам грех се доживљава као отпадање човека (а кроз њега и целе творевине) од тајинствености, тј. од „рајске хране бесмртности” у „овај свет”, који већ не живи Богом, него собом и у себи, те је стога пропадљив и смртан. Стога и спасење света врши Христос, васпостављајући свет и живот као Тајинство⁵⁾.

5

Тајинство је истовремено и козмичко и есхатолошко. Оно се односи и према свету Божијем у његовој првосазданости и према његовом испуњењу у Царству Божијем. Оно је козмичко стога што обухвата сву творевину и што се приноси као Божије Богу: „Твоје од твојих... ради свих и за све”, јављајући у себи и собом победу Христову. И уколико је козмичко, утолико је и есхатолошко, будући усмерено и обраћено Царству будућег века. Одбацивши и убивши Христа, тј. свога Творца, Спаситеља и Господа, „овај свет” је сам себе припремио за смрт, будући да у себи „нема жи-

4) Dom Vonier, већ нав.

5) Тајинственост творевине. Уп. прот. А. Шмеман: За живот мира, Нью-Йорк, RBR 1983. Оно што ја овде називам тајинственошћу творевине најбоље је пројављено (али и најмање проучено) у самој молитви Цркве, тј. у пејсалопојању, у текстовима Посног и Цветног Триода, у Октоиху и другде: „Небеса су се удивила и земља устрептала”. Ради се о козмичкој размери Цркве.

вота” и будући да је одбацио Онога о коме је речено: *У Њему беше живот, и живот беше светлост људима* (Јн.1,4). „Овај свет” се ближи се крају: *Небо и земља ће проћи...* Стога онај ко верује у Христа и прихвата га као „Пут, Истину и Живот” живи у ишчекивању будућег века. Он овде већ нема *постојана града, него тражи онај који ће доћи* (Јев.13,14). Сва радост Хришћанства и пасхална суштина његове вере састоји се у [чињеници] да је „будући век” (будући - у односу на „овај свет”) већ пројављен, већ дарован, већ „међу нама”. И сама наша вера већ је основ (ὑπόστασις - реалност) *свега чему се надамо*, већ је потврда (ἔλεγχος - доказ) *ствари невидљивих* (Јев.11,1). Она сама јесте и јавља и дарује оно чему је усмерена: присуство међу нама долазећег Царства Божијег и његове невечерње светлости.

Речено са своје стране значи да у православној опиту и предању Тајинство представља превасходно сама Црква. Историјари богословља су више пута запажали да се у раном отачком предању не наилази на одређење Цркве. Узрок његовог одсуства није „неразвијеност” тадашњег богословља (како мисле неки учени богослови), него став најранијег предања да Црква није објект „одређивања”, већ живи опит новог живота, у коме је институционална структура Цркве (јерархијска, канонска, литургијска итд.) по својој суштини тајинствена, симболичка, будући да постоји стога да би се постојано претварала у реалност коју јавља, остваривањем невидљивог у видљивом, небеског у земном, духовног у материјалном.

На тај начин, Црква је Тајинство у обе поменуте размере: козмичкој и есхатолошкој. У козмичкој она је Тајинство будући да у „овом свету” пројављује истински, првосаздани свет Божији као начело, у чијем светлу и у односу на које ми једино и можемо спознати сву узвишеност нашег *горњег призивања*, а потом и дубину нашег отпадања од Бога. У есхатолошкој размери она је Тајинство стога што је првосаздани свет, који она јавља, већ спасен у Христу, при чему га у литургијском и молитвеном опиту ми не одвајамо од сврхе ради које је створен и спасен: *да буде Бог све у свему* (1.Кор.15,23).

6

Будући тајинство у најдубљем и најобухватнијем смислу речи, Црква се у тајинствима и кроз тајинства (а нарочито „Тајинством свих тајинстава”, тј. најсветијом Евхаристијом) сазидава, јавља и испуњава. Јер, уколико је, као што смо управо рекли, Тајинство почетка и сврхе света и његовог испуњења као Царства Божијег, она се остварује као усхођење на небо, у „жељену отац-

бину", у „status patriae", ка месијанској трпези Христовој у Његовом Царству.

Речено значи да се све (и „сабирање у Цркву", и усхођење ка престолу Божијем, и учешће у трпези Царства) врши у Духу и Духом Светим. „Ubi Ecclesia ibi Spiritus Sanctus et omnis gratia" („где је Црква, тамо је Дух Свети и пуноћа благодати"). Тим речима светог Иринеја Лионског (Adversus haereses) запечаћен је опит Цркве као Тајинства Духа Светог. Јер, уколико је Дух Свети тамо где је Црква, утолико је обновљење твари, „почетак другог, вечног живота" и зора тајинственог, невечерњег дана Царства Божијег тамо где је Дух Свети... Дух Свети јесте „Дух Истине, дар усиновљења, залог будућег наслеђа, првина вечних добара, животворна сила, извор освећења. Њиме укрепљавана сва словесна и умна творевина служи Богу и приноси му стално славословље" (молитва благодарења у Литургији светог Василија Великог). Другим речима, где је Дух Свети, тамо је Царство Божије. Својим силаском у „последњи и велики дан Педесетнице" Дух Свети га претвара у први дан новог стварања, док се Црква јавља као дар и присуство и Првог и Осмог Дана...

Стога је све у Цркви - Духом Светим, све у Духу Светом и све са уделом Духа Светог. Све је Духом Светим стога што је Његовим силаском јављена Црква као претварање краја у почетак, старог живота у нови:

Све дарује Дух Свети:
точи пророштва,
савршава свештенике,
сабира сав црквени сабор...

У Цркви је све - у Духу Светом, који нас узводи у небеско светилиште, ка престолу Божијем:

Видесмо Светлост истинску,
примисмо Духа небескога...

Најзад, она је сва обраћена Духу Светом, тј. „ризници добара и Даваоцу живота". Она је сва жеђ за стицањем Духа и Његовог Причешћа и пуноће благодати у Њему. По речима преподобног Серафима Саровског, подвиг и живот сваког верујућег се састоји у стицању Духа Светог. И живот Цркве јесте исто стицање, исто призивање, иста вечно утољавана и никад до краја утољива жеђ за Духом Светим:

Дођи к нама, Душе Свети,
и учини нас причесницима твоје светиње,
и светлости невечерње,
и Божанског живота,

и најмириснијег раздавања...

7

После свега реченог можемо да се вратимо на почетак нашег поглавља, тј. на одређење Евхаристије као Тајинства Царства, као усхођења Цркве ка „трпези Христовој у Царству Његовом". Ми сада знамо да је такво одређење испало из научно-богословских објашњења Литургије, која је православно богословље прихватило са запада. Оно је углавном испало стога што је у хришћанској свести дошло до распада кључног појма симбола и његовог супротстављања појму реалности, а затим и његовог свођења на категорију „изображајног симболизма". Будући да је Хришћанска вера од самог почетка тврдо исповедала управо реалност претварања дарова хлеба и вина у Тело и Крв Христову („ово је само часно Тело и ово је сама часна Крв Христова"), свако „мешање" те реалности са „симболизмом" доживљавано је као претња евхаристијском „реализму", тј. реалном присуству Тела и Крви Христове на престолу. Отуда свођење тајинства на „формулу којом се врши тајна", која самом својом ограниченошћу „гарантује" реалност претварања у времену и простору. Из тог „страха" проистиче све детаљније одређивање „модуса" и „момента" претварања и његове „дејствености". Отуда упорна подсећања да је до освећења дарова на дискосу - само хлеб, а у чаши - само вино, док је после освећења - само Тело и Крв. Отуда покушаји да се „реалност" претварања објасни уз помоћ аристотеловских категорија „суштине" и „акциденције", тј. да се претварање објасни као „пресуштаствљење". Отуда, коначно, и порицање [значаја] Божанствене Литургије (како у њеној „сложености", тако и у њеном јединству) и њеног реалног односа са претварањем светих дарова и фактички њено искључење из објашњења Тајинства.

Сада ми можемо и треба да запитамо да ли такво схватање симбола и симболизма и њихово супротстављање реалности одговара првобитном схватању самог појма „символ" и да ли је примењиво на хришћански „закон молитве" и на литургијско предање Цркве?

На то основно питање ја одговарам одречно. Ствар је у томе што се изворни смисао речи „символ" у потпуности разликује од „изображења". Символ може и да не „изображава", тј. може да буде лишен спољашње „сличности" са оним што симболизује. Историја религије показује да у символу има утолико мање спољашње „изображајности" уколико је древнији, дубљи и „органичнији". Заправо, исконска функција симбола није да „изображава" (што претпоставља одсуство „изображаног"), него да јавља и приопштава јављеном. За символ се може рећи да није једноставно

„сличан” са реалношћу коју симболише, већ да учествује у њој, услед чега може реално да уводи у заједништво са њом. Постоји, дакле, радикална разлика између садашњег и првобитног схватања симбола. Данас се символ схвата као изражавање или знак нечега другог, што није реално присутно у самом знаку (као што глумац који глуми Индијанца није прави Индијанац, или као што нема реалне воде у њеном хемијском символу). По првобитном, пак, схватању, сам символ јесте јављање и присуство другог управо као другог, тј. као реалности која у даним условима и не може да буде јављена мимо симбола.

Према томе, истински и првобитни символ је неодвојив од вере. Јер, вера и јесте *потврда ствари невидљивих*, тј. знање да постоји друга реалност, која се разликује од емпиријске реалности, у коју се, међутим, може ући, у којој се може суделовати и која заиста може постати „најреалнијом реалношћу”. Уколико, дакле, символ претпоставља веру, и вера неопходно захтева символ. Јер, за разлику од простог „убеђења” или „философских погледа”, вера је неизоставно општење и жеђ за општењем, оваплоћење и жеђ за оваплоћењем, јављањем, присуством и дејством једне реалности у другој. Све наведено управо и јесте символ - од грчког *συνβάλλω*: „сједињавати”, „држати заједно”. У символу, за разлику од простог изражавања, простог знака и чак тајинства у његовој схоластичкој редукцији, две реалности (емпиријска или „видљива” и духовна или „невидљива”) нису сједињене логички („једно” означава „друго”), ни аналогно („једно” изражава „друго”), нити узрочно-последично („једно” је узрок „другог”), него епифанијски (од *ἐπιφανεῖα* - јављање). Једна реалност јавља и другу у мери (што је врло важно) у којој је сам символ причестан духовној реалности и у којој је способан да је оваплоти. Другим речима, у символу све јавља духовну реалност и у њему је све неопходно за њено јављање. Ипак, у символу се не јавља и не оваплоћује сва духовна реалност. Символ је увек делимичан: *Јер делимично знамо, и делимично пророкујемо* (1.Кор.13.9). По самој својој природи, наиме, символ обједињује две немерљиве реалности, од којих је једна у односу на другу „апсолутно друга”... Ма колико да је реалан и ма колико да нас чини причесницима духовне реалности, символ нема функцију да „утоли” нашу жеђ, него да је појача: „Дај нам да се још присније причестимо тобом у незалазни дан Царства твога”... Његова функција није да један део „овога света”, тј. његовог простора, времена или материје учини свептеним, него да у њему видимо и спознамо очекивање и жеђ савршеног одухотворења: *Да буде Бог све у свему* (1.Кор.15.28).

Треба ли доказивати да се на хришћанско богослужење може применити само тај првобитни, онтолошки и епифанијски

смисао појма символ. И он није само примењив, него и неодвојив од њега. Његова суштина се управо и састоји у превладавању дихотомије реалности и симболизма као нереалности, те се сама реалност познаје као пре свега испуњење симбола, а символ као испуњење реалности. Хришћанско богослужење није симболично стога што у себе укључује разна симболичка „изражања”. Оно их углавном укључује једино у ображању разних коментатора, а не у свом чину и свештенослужбеним. Хришћанско богослужење је симболично стога што је симболичан, тј. тајинствен сам свет, сама творевина Божија и што је суштина Цркве и њено назначење у „овом свету” испуњење тог симбола, тј. реализација њега као „најреалније реалности”. За символ се може рећи да јавља свет, човека и сву творевину као материју једног свеобухватног тајинства. На основу свега ми можемо поставити основно питање: да ли је Евхаристија символ нечега, какав символ обједињује у једну целину читав њен чин и све њене обреде, каква духовна реалност је јављена и нама дарована у „Тајинству свих тајинастава”? Оно нас враћа ка почетку нашег поглавља, тј. ка познању и исповедању Евхаристије као Тајинства Царства.

8

Божанствена Литургија започиње свечаним возгласом предстојатеља: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова”. Она започиње провозглашавањем Царства и благовешћу да се оно приближило, да је започела проповед Спаситеља: *Дође Исус у Галилеју проповедајући Јеванђеље о Царству Божијем и говорећи: Испунило се време и приближило се Царство Божије; покајте се и верујте у Јеванђеље* (Мк.1,14-15). Са очекивањем Царства и искањем његовог доласка започиње прва и главна хришћанска молитва, коју нам је даровао сам Христос: *Да дође Царство твоје...*

Царство Божије јесте садржај хришћанског живота. По сагласном учењу предања и {Светог} Писма, Царство Божије јесте знање Бога, љубав према Њему, јединство са Њим и живот у Њему. Царство Божије јесте јединство са Богом као са извором живота, као са самим Животом. Царство Божије јесте садржај вечног Живота: *А ово је живот вечни да познају тебе* (Јн.17.3). Ради тог правог и вечног живота у пуности знања, јединства и љубави био је створен човек. Од њега је он отпао кроз грех. Посредством, пак, греха човека у свету се зацарило зло, страдање и смрт, тј. зацарио се кнез овога света. Свет је одбацио свога Бога и Цара. Међутим, Бог се није окренуо од света и није „одустао... чинећи све да нас узведе на небо и дарује нам Царство своје будуће”... (евхаристијска молитва Литургије светог Јована Златоуста).

Такво Царство су очекивали, молили се за њега и проповедали га старозаветни пророци. Према њему као према своме циљу и испуњењу била је усмерена свештена историја Старога Завета. Она не беше свештена човечијом светошћу (која је сва пуна падова, издаја и грехова), него [оклоношћу] да је Бог кроз њу припрем: јављање свог Царства и његову победу. И ето, *испунило се време приближило се Царство Божије* (Мк.1.15). Јединородни Син Божи је постао Син Човечији како би људима благовестио и подари опрштај грехова, помирење са Богом и нови Живот. Својом Кр ном смрћу и Васкрсењем из мртвих Он се зацарио: Бог *поса Христа себи с десне стране на небесима, изнад сваког начелства, власти, и силе, и господства, и изнад сваког имена... и све покори и ноге Његове, и Њега постави изнад свега за главу Цркви* (Еф.1.20-2). Христос се зацарио и сваки који верује у Њега и који је препор ђен водом и Духом припада Његовом Царству и има га у себи. [Указ] „Христос је Господ” беше најдревније хришћанско исповед ње вере. У току прва три века свет је (у лицу Римске империје) прогањао Хришћане стога што, су одбијали да било кога оси Господа Исуса Христа на земљи признају за Господа и Цара. Са Цар је дошао у обличју слуге и зацарио се у свету срамотом Крста. И нема спољашњих ознака тога Царства на земљи. Оно је Царство будућег века, будући да ће тек у слави Другога доласка сви препознати истинског Цара света. Међутим, за оне који су поверовали и прихватили га, оно је већ сада, у овоме веку несумњивије од свих доказа и очигледније од свих очевидности. „Господ је дошао, Господ долази, Господ ће доћи”: у троједном значењу древног арамејског возгласа „Маран ата” садржи се сва победничка вера Хришћана, пред којом су се показала немоћна сва гоњења.

На први поглед, све речно звучи као неки побожни пропис. Међутим, прочитајте написано још једном и упоредите га са вером и „доживљавањем” Хришћанства код већине Хришћана, те ће те се уверити да постоји огромна провалија. Без претеривања се може рећи да је Царство Божије (иако кључни појам јеванђелске благовести) престало да буде централни садржај и унутрашњи покретач Хришћанске вере. Пре свега, за разлику од ране Цркве, Хришћани потоњих векова све мање схватају да се Царство Божије „приближава”. Под Царством они су све више почели да подразумевају „онострани”, „загробни” свет, који има везу једино са индивидуалном, „личном” смрћу човека.

У Јеванђељу повезани кроз напету сапостојање и борбу, „овај свет” и „Царство” су почели да се замишљају готово искључиво у хронолошком поретку: сада је само „овај свет”, а затим ће бити само Царство. Међутим, за прве Хришћане свеобухватна реалност и потресна новина беше управо приближавање Царства.

И премда невидљиво и непознато „овом свету”, оно већ постоји „међу нама”, већ сија и већ делује у њему...

Одгурнувши Царство на крај света, у тајанствену и недостижну даљину времена, Хришћани су постепено престали да га осећају као очекивано, тј. као жељено и радосно испуњење свих нада, свих жеља, самог живота и свега онога што је рана Црква полагала у речи молитве Господње: *Да дође Царство твоје*. Карактеристично је да се у нашим курсевима догматског богословља о Царству Божијем говори крајње шкрто, млако и штуро (уколико већ не могу ћутањем да заобиђу првотну учење Цркве), док је центар тежине у есхатологији, тј. у учењу о „коначној судбини света и човека” пренет на учење о „Богу као Судији и Наградодавцу”. И у побожности, тј. личном опиту појединачних верника есхатологија се такође сузила на крајњи индивидуализам, тј. на интересовање за личну „посмртну” судбину. За то време је „овај свет” (иако је апостол Павле писао о његовом „пролазном обличју” и премда је за рану Цркву био „прозрачан” за Царство) поново задобио своју „постојаност” и самосталност...

9

Постепено сужавање, крњење и најзад скоро потпуни препород хришћанске есхатологије, њено одвајање од теме и опита Царства имали су огроман значај у развоју литургијске свести верних. Враћајући се на речено о симболизму хришћанског богослужења, можемо закључити да се богослужење родило и у својој спољашњој структури „устројило” пре свега као **символ Царства и Цркве**, која ка њему усходи и у свом усхођењу се „испуњава” као Тело Христово и Храм Духа Светога. Сва новина и сва стварна и апсолутна **уникалност** хришћанске *λεειτουργία* састојала се у њеној есхатолошкој суштини као „парусији” [тј. присуству] будућег, као јављању долазећег, као причешћа Царством „будућега века”. У „Уводу у литургијско богословље” ја сам већ писао да се управо из тог есхатолошког опита родио „дан Господњи” као **символ**, тј. јављање у „овом свету” и његовом времену Царства Божијег. Тај опит „дана Господњег” је собом одредио хришћанско схватање Пасхе и Педесетнице (тј. основе „црквене године”) као празника пре свега „преласка” из садашњег „еона” у еон „будућег века”. Уосталом, **символ Царства** по преимућству, **символ који испуњава** све симболе (и дана Господњег, и Пасхе, и Крштења и најзад целокупног хришћанског живота као живота сакривеног *са Христом у Богу* - Кол.3,3) беше Евхаристија, тајинство доласка васкрслог Господа, тајинство сусрета и општења с Њим „за Његовом тртезом у Његовом Царству”...

Тајно и невидљиво за свет, „иза затворених врата” сабирала се Црква, *мало стадо* коме је Отац благоволео дати Царство (Лк. 12,32). У издвојености од света и заиста изван њега вршило се усхођење и улажење Цркве у светлост и радост и свечаност Царства. Без икаквог претеривања се може рећи да се из тог апсолутно јединственог и ни са чим упоредивог опита, из тог потпуно испуњеног и до краја оваплоћеног симбола развило целокупно хришћанско богослужење, које потом њиме и живи. Ја бих још додао - и целокупно хришћанско богословље и целокупни хришћански живот, о чему ћемо још касније говорити. За сада ћу само рећи: Евхаристија ништа није „изображавала”, него је све јављала и свему приопштавала...

Сад постаје јасније због чега је симболизам Царства у богослужењу (након отпочињања слабљења и помарачивања есхатолошке суштине Хришћанске вере) постепено почео да зараста у дивљу траву другостепених објашњења и алегоријских тумачења, тј. у поменути „изображајни симболизам”, који, као што сам покушао да покажем, у ствари означава распадање изворног симбола и симболизма и његов пад у категорију простог „знака”. Што је време више пролазило, основни симболизам Царства се све више заборављао. Богослужење је, са свим својим чином и устројством (као самоочевидно и неприкосновено предање Цркве) већ било завршено и постојало као нешто дано. Стога је оно природно захтевао и ново тумачење у „кључу” у коме је хришћанска свест почела да схвата улогу и служење Цркве у „овоме свету”. То је и био почетак све већег продирања „изображајног симболизма” у објашњењу Литургије, да би потом дошло до његове скоро потпуне победе у односно новије време. Ма како звучало парадоксално, у том процесу вансветска, небеска реалност Евхаристије се показала укљученом у „овај свет”, у његову узрочност, у његово време, у категорије његове мисли и опита, док је симболизам Царства Божијег (који је присутан у творевини и неодвојив од ње), тј. истински кључ Цркве и њеног живота био сведен у категорију непотребног изображајног симболизма...

10

Треба, међутим, јасно напоменути да је поменути процес био дуг и сложен, а не тренутна „метаморфоза”, те да „изображајном симболизму”, без обзира на његову спољашњу популарност, никада није успело да у потпуности замени првобитни литургијски симболизам, који беше укорењен у самој вери. Ма колико се развијало у правцу „спољашње свечаности” (о чему смо писали у „Уводу у литургијско богословље”) и ма колико зарастало у декоративне и алегоријске детаље и помпу империјског култа и мис-

тиријске свештености, на пример, византијско богослужење у целини и његова првобитна интуиција у свести верника продужавали су да се одређују симболизмом Царства. О томе најбоље сведочи православно схватање храма и иконописа (који је неодвојив од њега), који су се обликовали управо у византијској епоси. Они вероватно дубље изражавају „светињу над светињама” византијског опита неголи византијска писменост, која никада у потпуности није надвладала касноантичку реторику.

„Стојећи у храму, нама се чини да смо на небесима”... Раније сам говорио о настанку хришћанског храма из опита „сабирања у Цркву”. Сада можемо додати да се несумњиво сабирање схвата као небеско, а храм као „небо на земљи”, које „сабирање у Цркву” управо остварује, представљајући симбол који обједињује „небо” и „земљу”, тј. две реалности и две размере Цркве, јављајући једну у другој и претварајући једну у другу... Понављам, то осећање храма готово без измене и слабљења пролази кроз целу историју Цркве, без обзира на све падове и прекиде у изворној традицији црквене архитектуре и иконописа.

Управо то осећање представља целину која обједињује и једне другима потчињава све елементе: простор и форму храма, распоред икона и њихов узајамни однос, и све оно што се може назвати ритмом и устројством храма. Слични симбол Царства, тј. „епифанија” преображене и прослављене творевине јесте свакако и икона у свом првобитном замислу и оваплоћењу. Стога Црква и забрањује претварање иконе у „изображајни симболизам” и у алегорију. Јер, икона не изображава, већ јавља. Она јавља у мери у којој има удела у ономе што јавља: она сама јесте присуство и учешће... Довољно је само једанпут наћи се у цариградској Светој Софији, тј. у „храму над храмовима” (чак и у њеном данашњем опустошеном и кенотичном виду) да би се свим бићем осетило да су се и храм и икона родили из опита неба, из учешћа у „радости, миру и праведности у Духу Светоме”, како је Царство Божије определио апостол Павле.

Наравно, тај опит је често потамњивао. Историчари хришћанске уметности су често говорили о паду црквене архитектуре и иконописа. Карактеристично је да се тај пад обично састојао у слабљењу и опадању целине под утицајем умножавања детаља. На тај начин храм „отежава”, постепено зарастајући у самодоволне „украсе”. И у византијској и у руској икони првобитна целовитост се замењује све већим интересовањем за уметнички насликаним детаљима. И увек се ради о истом кретању - од целине према појединачностима, од целовитог опита према дискурсивном објашњењу и од симбола к „симболизму”. Па ипак, све док Црква стоји и док добро или лоше, са падовима и изменама ставља себе

у „однос” према Царству Божијем (као према своме циљу и остварењу), док макар у самој својој дубини живи својом тугом по Богу и уздахом према „жељној отаџбини”, средобежно стремљење није у стању да надвлада средотежно.

Може се рећи да се у току подужег времена „изображајни символизам” било богослужења, било храма или иконе развија унутар онтолошког символизма, тј. пре свега унутар символизма Царства. Много дубљи и уистину трагичан прекид започиње са напуштањем светоотачке традиције и још увек незавршеним „западним ропством” православног богословља и црквене свести... Свакако да није случајно што богати и необуздани процват „изображајног символизма” у објашњењу Литургије одговара времену победе западног „јуридизма” у богословљу, побожне и сентименталне слике у иконографији, накићеног „барока” у црквеној архитектури и лирске осећајности у црквеном појању. И све бежу појаве истог духовног поретка, истог опадања и исте „псевдометаморфозе” црквене свести...

Међутим, чак ни то заиста дубоко и трагично „литургијско опадање” не треба сматрати коначним. На последњој својој дубини црквена свест остаје недирнута. Стога нас свакодневно искуство уверава да је „изображајни символизам” туђ свуда где влада жива и истинска црквеност, као што је и вери страна беживотно „школско” богословље. „Изображајни символизам” остаје удео површине, парадне и рутинске црквености, у којој се плитка радозналост према „свештености” сваке врсте лако прима као религиозно осећање и „заинтересованост за Цркву”. Међутим, живој, истинској и (у најбољем смислу речи) простој вери све наведено једноставно није неопходно, с обзиром да не живи радозналошћу, него жеђу... „Прости” верник и данас (као и пре хиљаду година) иде у храм пре свега да би се заиста „дотакао другог света”. „И небом несметано дише скоро слободна душа”... У извесном смислу он се не „интересује” за богослужење, као што се иначе интересују његови заклетни „љубитељи” и познаваоци свих његових подробности. Он се не интересује стога што добија оно што ниште и чега је жедан: светлост, радост и утеху Царства Божијега, *праведност и мир и радост у Духу Светоме*. Њему није до сложених и истанчаних тумачења шта „изображава” један или други обред, или шта значи затварање и отварање двери. Он није у стању да допре до свих тих „изображења”, премда његовој вери нису ни неопходна. Он чврсто зна да је привремено изашао из „овог света” и дошао на место где је све другачије, премда уједно и неопходно, пожељно и насушно, с обзиром да потом сија и осмишљава цео живот. Он такође зна да та другачијост (коју и не може речима изразити) јесте оно због чега вреди живети, према чему све иде, на

шта се све односи и у чему се све испуњава - тј. Царство Божије. И на крају, он зна да се њему Царство Божије дарује у Цркви, у њеном „заједничком делу”, у заједничком предстојању Богу, у „сабрању”, у „усхођењу”, у „љубави”, па чак иако му нису разумљиве поједине речи и обреди...

11

На тај начин ми се враћамо ономе чиме смо и започели и чиме започиње Евхаристија: ка благосиљању Царства Божијега. Шта значи „благословити Царство”? То значи признати га и исповедати га као највишу и највећу вредност, као сам „живот живота”. То значи прогласити га за циљ тајинства, тј. странствовања, усхођења и узласка које управо започиње. То значи усмерити своју пажњу, ум, срце, душу и сав свој живот на оно што је заиста одвајкада „јед[и]но потребно”. То, на крају значи, исповедати да је већ сада, још у „овоме свету” могуће причестити се њиме, ући у његово сијање, истину и радост. Сваки пут кад се „сабирају у Цркву”, Хришћани сведоче да је Христос Цар и Господ, да се већ открило и да је даровано Његово Царство, да је већ отпочео нови и бесмртни живот...

Ето због чега Литургија започиње тим свечаним исповедањем и славословљем свога Цара, који сада долази, али и увек пребива и царује у векове векова.

„Време (*καιρός*) је да се служи Господу”... ђакон саопштава предстојатељу. Међутим, не ради се само о напомињању о „погодном” времену за вршење Тајинства. То је у ствари потврђивање и исповедање да ново време, време Царства Божијега и његовог испуњавања Црквом улази сада у пало време „овог света” како би нас, тј. Цркву узвело на небо и претворило у оно „што она јесте”: Тело Христово и Храм Духа Светога.

„Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа”... провозглашава предстојатељ. Сабрање одговара: Амин. Та реч се обично преводи: „Нека буде тако”. Међутим, њен смисао и значење је јачи. Она не означава само сагласност, него и активно прихватање. „Да, то је тако и нека тако буде”. Том речју се завршава и „запечаћује” свака молитва коју произноси предстојатељ, чиме се изражава одговорно и првотно учешће сваког верујућег и свих заједно у једном свештенодејству Цркве.

„Ономе шта јесте ви реците: »Амин«, - пише блажени Августин, - и на тај начин га запечатите својим одговором. Јер, ви чујете речи: »Тело Христово« и одговарате: »Амин«... Будите уд Тела Христовог, које се остварује вашим: »Амин«... Свештенодејствујте оно што ви јесте”...



III ТАЈИНСТВО УЛАСКА

Владико Господе, Боже наш, који си на небесима установио чинове и војске анђела и арханђела, да служе слави твојој, учини да са нашим уласком буде улазак светих анђела, који с нама служе и с нама славослове твоју благод.

(Молитва уласка)

1

У старини је први акт Литургије, после сабрања верних, био улазак предстојатеља¹⁾. Свети Јован Златоуст пише: „Улазећи, предстојатељ сабрања говори: »Мир свима«. Уласком и од уласка започињало је свештенодејство, о чему нам до данас сведочи наш чин дочека архијереја. Касније, услед различитих разлога, тај почетни улазак је потиснут са своје стране другим „почетком“, при чему се сада оно што називамо „малим уласком“ више не схвата управо као прво, почетно свештенодејство Литургије. Узгред речено, отуда и његово популарно тумачење у категоријама „изображајног симболизма“ као изласка Христа на проповед и слично. Ми на првобитну праксу не подсећамо због „археолошког педантизма“, него стога што за разумевање Евхаристије идеја уласка има заиста одлучујући значај. И цело наше истраживање треба у коначном резултату да покаже да се смисао Евхаристије крије, како смо већ раније рекли, у улажењу Цркве у Царство Божије, тј. у [чињеници] да је у целини својеврсан улазак, те да се узношење (ἀναφορά) не односи само на свете дарове („да свето узношење у миру принесемо...“), него и на саму Цркву, на само сабрање. Јер, опет и опет понављам, Евхаристија је тајинство Царства, које се врши усхођењем и улажењем Цркве у небеско светилиште.

Данас уласку претходи један уводни део, који се састоји из велике јектеније, три антифона и три молитве. Стога ми треба, макар и укратко, да објаснимо како је и зашто никао „доулазни део“ и претворио се, као опште правило, у почетак Литургије. Почећемо од велике јектеније, тј. низа молитвених искања којима,

¹⁾ О уласку, његовом историјском развоју, о три антифона и др. уп. Juan Mateos: Evolution historique de la liturgie de St. Jean Chrysostome. В: „Proche-Orient Chrétien“, XVI (1966), 133-161.

према савременом уставу, почињу без изузетка све литургијске службе Цркве. Ми је срећемо на почетку вечерње, јутрење, у чину брака, опела, водоосвећења... По свему судећи антиохијског порекла, велика јектенија се односно рано појавила у византијском чину богослужења управо као почетна општа молитва сабране Цркве. Међутим, све до XII - XIII века она се није произносила на почетку Литургије (као данас), већ после уласка и појања Трисвете песме (које га је пратило), тј. улазног молитвословља које се састојало из исповедања Божије светости: „Свети Боже, Свети Крепки, Свети Бесмртни, помилуј нас”. У неким рукописима велика јектенија се назива и „јектенија Трисветог”, што је још један доказ да је истински почетак Евхаристијског свештенослужења био управо улазак, из чега даље следи да је велика јектенија на своје садашње место (тј. пре антифона) била премештена [у време] када су антифони били присаједињени Литургији као њен почетак.

„Служба три антифона” представља сједињење у један чин или низ антифоног, тј. наизменичног певања два појца или два хора три Псалма или три групе Псалама, који су одвојени другим молитвама. Пре свега, треба приметити да је она била веома распрострањена у византијском типу богослужења. Такве антифоне налазимо и у тзв. „Поретку песама”, тј. у васкрсном бдењу константинопољског чина, и у служби дневног круга: јутрење, вечерње, повечерја и сл. Може се рећи да нема сумње да су евхаристијском чину они били присаједињени као „целина”, као богослужбени „чин” који је већ постојао независно од Литургије.

Они су обично представљали део службе у част неког светитеља или догађаја. Они су вршени у време улажења у храм у коме је требало да се вршењем Евхаристије празнује наведени „спомен”. Треба се подсетити да је (за разлику од нашег данашњег устројства, у коме је свака парохија богослужбено „независна” и унутар себе врши сав богослужбени циклус) у Византијској Цркви град, а посебно Константинопољ, црквено сматран за једну целину, при чему је богослужбени „Устав Велике Цркве” собом обухватао све храмове, коме год били посвећени.

У одређене дане црквена литија (наш данашњи „крсни ход”) кретала је из Свете Софије према храму који је био посвећен спомену на светитеља или догађај који се слави, при чему је празновала сва Црква, а не само поједина „парохија”. На пример, 16. јануара се празнују „вериге светог апостола Петра, и литија (по указању Устава Велике Цркве) излази из Велике Цркве (тј. Свете Софије) и одлази у Храм светог Петра, где се и врши празнична Евхаристија”. Певање антифона се и вршило у време те литије и завршавало код врата храма читањем „молитве уласка”, те самим

уласком свештенства и народа Божијег ради вршења Евхаристије. Отуда многоразличност антифона и њихова „измењивост” у зависности од догађаја који се празнује, отуда постојање (све до данашњег дана) посебних антифона одређених за велике Господње празнике итд. Понекад су уместо антифона певани специјални тропари светитељу. Наводећи их, „Устав” прописује: „И улазимо у Цркву светог Петра и поје се „слава” са истим тропаром. Антифона нема, него се одмах [пева] Трисвето”...

Већ из кратке анализе (која би могла и стоструко да се продужи) види се да су „антифони” најпре представљали својеврсну засебну службу, која се вршила пре Евхаристије и (понајпре) изван храма. Она је припадала типу литије (процесије кроз град), која је била необично популарна у Византији, док је данас сачувана као литија на свеноћном бдењу и као „крсни ход”. По логици развика богослужења (у којој својеврсни закон чини да се „посебности” преобраћају у „опште правило”), та служба је касније почела да се сматра неодвојивим делом Евхаристије, тј. као литургијски израз „сабирања у Цркву”. Па ипак, она је још увек доживљавана као издвојен, уводни део. Патријарх је, на пример, у храм улазио тек после појања антифона, што се до данас види у нашој архијерејској Литургији, у којој архијереј фактички не учествује до „малог уласка”, услед чега и почетно „благосиљање Царства” и све возгласе произносе свештеници. Из свега реченог јасно се види (као што пише католички специјалиста за историју византијског богослужења) да су се најпре „три антифона певала ван храма при случају свечане литије. Оно што се данас назива »мали улазак« беше заправо улазак народа и свештенства у храм или на завршетку литије или без претходне литије”.

2

Речено би било тек од историјског и археолошког интереса кад не би истицало да улазак заиста представља почетак Евхаристијског свештенослужења, као уосталом и улазни, динамички карактер свештенослужења, тј. Евхаристију као покрет. Ми више не живимо у хришћанском, или, боље рећи, у „хришћанизованом” свету, који је кроз литургијске симболе (литије, процесије итд.) могао да пројављује свој однос према Цркви као путу у Царство и уједно своју сопствену усмереност према Царству Божијем. Наши храмови су окружени „религиозно-неутралним”, „секуларизованим” и равнодушним, ако не и непријатељским светом. Стога је важно да разумемо и осетимо основни, почетни и неизмењиви однос Цркве и света, који је у прошлости, у потпуно другачијим условима, нашао свој литургијски израз у литијама народа - у храм... Уколико „сабирање у Цркву” претпоставља одвајање од

света (Христос представља „затворене двери“), утолико се излазак врши у име света и ради његовог спасења. Јер, ми смо тело од тела и крв од крви овога света, ми смо део њега, и само нама и кроз нас он усходи своме Творцу, Спаситељу и Господу, тј. свом циљу и испуњењу. Ми се одвајамо од света да бисмо га привели, узвели у Царство, поново га учинили путем к Богу и судеоником вечног Царства Божијег. У томе је назначење Цркве: ради тога је она остављена у свету, као његов део, као символ његовог спасења. Тај символ ми остварујемо, „реализујемо“ у Евхаристији...

У мери у којој будемо пратили чин Евхаристије, наведено назначење ће се откривати све јасније и дубље. Међутим, већ од самог почетка, од „општих и једнодушних молитава“, од радосних и победних антифона, који наговештавају и прослављају Царство Божије, ми знаменујемо да „сабирање у Цркву“ јесте пре свега радост препорођене и обновљене творевине, сабирање света, насупрот његовом распадању у греху и смрти. Тајинство Царства, тј. Евхаристија уједно је и Тајинство света, који је *Бог тако заволео да је Сина свог јединородног дао...* (Јн.3,16).

3

Вратимо се сада великој јектенији²⁾. „У миру Господу се помолимо“, возглашава ђакон. После исповедања и славословља Царства наступа време „опште и једнодушне молитве“. Да ли ми схватамо сав значај и, још важније, сву новину те молитве - молитве саме Цркве? Да ли нам је јасно да се не ради „једноставно“ о молитви човека или групе људи, него о молитви самог Христа Његовом Оцу, која је нама дарована, те да је тај дар Христове молитве, тј. Његовог посредништва и Његовог заступништва први и највећи дар Цркве. Ми се молимо у Христу и Он се Духом својим Светим моли за нас, који смо сабрани у Име Његово. *А пошто сте синови, посла Бог Духа Сина свога у срца ваша, који виче: Ава, Оче* (Гал.4,6). Ми ништа не можемо додати Његовој молитви, али смо Његовом вољом и по Његовој љубави постали удови Тела Његовог, будући једно са Њим и имајући учешће у Његовом предстојању и заступништву за свет. Позивајући верне да се *пре свега чине мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе*, апостол Павле подаје: *Јер један је Бог, један и посредник између Бога и људи, човек Исус Христос* (1.Тим.2,1; 5). Молитва Цркве јесте богочовечанска молитва, будући да је Црква човештво Христово, које Он возглављује: *Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно, и да позна свет да си ме ти послао* (Јн.17,23).

²⁾ Велика јектенија, Juan Mateos...

За вишњи мир и спасење душа наших... У Цркви нам је дарован мир Христов, као што је дато и помазање Духа Светог. Све нам је дато и ми се ипак непрестано молимо: „Дођи и спаси нас... да дође Царство твоје“... Јер, оно што је дато треба да буде прихваћено: ми смо призвани да свагда узрастамо у том дару. Грех и благодат, стари и нови човек воде у нама непрекидну борбу. Оно што нам је Бог дао непријатељ Божији све време напада. Црква (тј. сабрање светих) је такође сабрање грешника, који су добили благодат, али је нису примили, који су помиловани, али који и одбацују благодат и непрестано отпадају од ње... Ми се пре свега молимо за оно што се у Јеванђељу зове: *јед[и]но потребно*. А вишњи мир и јесте Царство Божије - *праведност и мир и радост у Духу Светоме* (Рим.14,17). Ето ради чега све треба оставити, свега се одрећи, све жртвовати: *Него иштите најпре Царство Божије...* и све остало ће вам се додати. Спасење душе и јесте задобијање тог Царства, тог „вишњег мира“. Јер, на језику Светог Писма душа означава самог човека у његовој истинској природи и назначењу. Она је Божанска честица која човека чини образом и подобјем Божијим, благодарећи којој и последњи грешник у очима Божијим представља драгоцену ризницу. Наиме, да би је спасао, пастир оставља деведесет девет праведника... Душа је Божији дар човеку. Према томе, *каква је корист човеку ако сав свет задобије, а души својој науди. Или какав ће откуп дати човек за своју душу* (Мт.16,26). Прва прозба велике јектеније нам указује на последње, највише назначење нашег живота, на оно због чега смо били створени, чему ваља да стремимо и што треба да нам постане - *јед[и]но потребно*.

За мир свега света, тј. да мир Христов буде распрострањен на све, да квасац, који је бачен у свет, укисели све тесто (1.Кор.5,6), да сви, далеки и ближњи, постану судеоници Царства Божијег.

За непоколебивост светих Божијих Цркава. *Ви сте со земљи... ви сте светлост свету*, говори Христос својим ученицима, што значи да је Црква остављена у свету за сведочанство о Христу и Његовом Царству и да јој је завештано Његово дело. *Ако со обљутави, чиме ће се осолити* (Мт.5,13). Уколико Хришћани забораве на службу на коју су сви (од првог до последњег) постављени, ко ће свету благовестити Царство Божије и људе уводити у нови живот? Молитва за непоколебивост јесте молитва за верност и постојаност Хришћана, тј. да Црква, која је расејана по целом свету, на сваком месту буде верна себи, својој суштини, своме назначењу - да буде со земљи и светлост свету.

За сједињење свих. Јединство свих у Богу представља крајњи циљ стварања и спасења. Христос је дошао *да расејану децу Божију сабере у једно* (Јн.11,52). Црква се моли за такво јединство, за

превладавање свих деоба, за испуњење Христове молитве - *да буду усавршени у једно* (Јн.17.23).

За овај свети храм, и за оне који са вером, побожношћу и страхом Божијим улазе у њега: ето услова за наше истинско учешће у молитви и Тајинству. Свако ко улази у храм треба да се испита да ли је у његовом срцу жива вера и побожност пред присуством Божијим, тј. спасоносни „страх Божији”, који често губимо „навикавајући се” на Цркву и богослужење.

За епископа, клир и народ, тј. за Цркву којој припадамо и која у јединству свих служења (епископа, презвитера, ђаконa и народа Божијег) пројављује и чини (овде, на овом месту) Тело Христово.

За земљу, за град, за власти, за све људе, за благорастворење ваздуха, за изобиље плодова земаљских, за оне који плове, за путнике, паћенике, болеснике, сужње... Молитва се шири и обухвата цео свет, сву природу, цело човечанство, цео живот. Цркви је дата власт и сила да узноси ту васељенску молитву, да се пред Богом заузима за целу Његову творевину. Како често ми сужавамо своју веру и религиозни живот на себе, на своје потребе, бриге и жеље, заборављајући да је назначење Цркве да се свагда и свуда чине *мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе*... Долазећи на Литургију, ми увек изнова треба да се учимо да живимо у ритму црквене молитве, те да себе и своју свест проширујемо до пуноте Цркве...

На крају, поменувши све свете, тј. целу Цркву и понајпре Мајку Божију, ми сами себе и једни друге и сав живот свој Христу Богу предајемо, премда не само ради заштите, помоћи и успеха. *Мислите о ономе што је горе, а не што је на земљи. Јер умресте и ваш је живот сакривен са Христом у Богу. А када се јави Христос, живот наш, онда ћете се и ви с Њиме јавити у слави* (Кол.3.2-4). Ми дајемо свој живот Христу, с обзиром да је Он наш живот, стога што смо у крштењској купели умрли за самостално „природно живљење”, те стога што је наш прави живот сакривен у тајинственом расту Царства Божијег.

4

После велике јектеније следе три антифона и три молитве, које се у Службенику именују као „молитва првог антифона”, другог итд. О антифонима, о њиховом настајању и укључењу у чин Литургије ми смо већ говорили. Пошто они очигледно припадају променељивом делу службе, ми их сада нећемо тумачити. Ипак, ваља рећи неколико речи о три молитве којима предстојатељ као да „узноси” те песме хвале и благодарења Богу.

Свима је познато да је у савременој пракси (о чијем пореклу ћемо још посебно говорити) читање скоро свих молитава које узноси предстојатељ постало тајно, „за себе”, при чему сабрање чује само завршно славословље, обично у виду додатне реченице: „јер си ти...”, које се назива возглас. Та пракса је односно касна. Првобитно су све молитве на Литургији читане наглас, с обзиром да по свом правом смислу и по садржају припадају целом сабрању, или боље рећи - самој Цркви. Међутим, утврдивши се у богослужењу, та пракса је довела до умножавања тзв. малих јектенија, које се састоје из прве и две последње прозбе велике јектеније. И сада те мале јектеније возглашава ђакон док предстојатељ тајно чита молитве. Кад се служба врши без ђаконa, свештеник мора и да произнесе јектенију и да прочита молитву. Стога су почели молитву да читају за време појања антифона. Та пракса, дакле, не само да је довела до честог и монотоног понављања мале јектеније, него је и нарушила јединство „сабрања Цркве”, удаљивши га управо од „општих и једнодушних молитава”, у којима се оно изражава.

У „молитви првог антифона” предстојатељ исповеда веру Цркве у неизрециву моћ Божију, у безмерну славу Његову, у нескхватљиву милост и неисказано човекољубље. Све те речи у грчком тексту молитве почињу одречном речцом (такозвана *alpha privativum*), чиме се изражава хришћански опит апсолутне трансцендентности Бога, тј. Његове немерљивости нашим речима, појмовима и одређењима, апофатички основ Хришћанске вере, хришћанског познања Бога. Ту неисказивост су одувек с нарочитом силом осећали светитељи.

Међутим, Бог је сам усхтео да се јави. Стога га Црква, једновремено са исповедањем Његове неизрецивости, моли да „погледа на храм и на сабрање”. Бог се, међутим, није само јавио људима, него их је и сјединио са собом, учинивши их својим. То припадање Цркве Богу исповеда „молитва другог антифона”: „Спаси људе своје, благослови наслеђе своје, чувај пуноту Цркве своје, освети оне који љубе красоту дома твога”, с обзиром да је у Цркви јављена Његова моћ, Царство, сила и слава...

И најзад, по сведочанству „молитве трећег антифона”, том новом човечанству, сједињеном са Богом, даровано је познање Истине у овом веку, која уједно дарује живот вечни: „Дајући нам у садашњем веку познање Истине твоје, а у будућем живот вечни”...

5

Израз мали улазак (за разлику од великог уласка са почетка Литургије верних) по први пут срећемо у рукописима из XIV века, тј. у време коначног утврђивања евхаристијског чина у његовом

данашњем облику. Ми већ знамо да је у дугом временском периоду тај улазак представљао почетак Литургије, тј. њено прво свештенодејство. Међутим, он је то своје место изгубио и први део службе постао је чин „антифона” (или „изобразитељних”). Стога се главни нагласак премешта на **изношење Јеванђеља**. У савременој пракси тај улазак јесте пре свега улазак с **Јеванђељем**, тј. свечано изношење **Јеванђеља** из олтара и уношење натраг у олтар кроз царске двери. У неким рукописима он се чак назива „уласком **Јеванђеља**”, што је, како смо већ казали, послужило као полазна тачка у развоју тзв. „изображајног символизма”. Мали улазак он тумачи као „изображење” изласка Христовог на проповед **Јеванђеља**. О правом значењу тог изношења **Јеванђеља** говорићемо у следећем поглављу, посвећеном Литургији као Тајинству Слова. У оквиру овог поглавља биће довољно да се истакне само да садашњи наш „мали улазак” очигледно има корен у два различита свештенодејства и да у себи сједињује две теме: тему уласка као таквог и тему обреда везаних за читање Речи Божије. Ово поглавље је уместо закључити кратком разматрањем прве од њих.

Још једном ћемо да истакнемо да је „мали улазак”, без обзира на своје усложњавање, сачувао карактер уласка, почетка, приближавања. О томе сведоче понајпре особености архијерејског чина Литургије, на које је већ више пута указивано, а потом и молитва уласка, која је, како је такође било указано, некада била читана приликом уласка предстојатеља и народа у храм. Још и данас (у чину освећења новог храма) она се чита код његових спољних врата, а не пред царским дверима иконостаса. У тој молитви нема ни најмањег помена о било каквој „изображајности”. Напротив, постоји указивање на небески карактер уласка: на „саслуживање” небеских сила и војинстава, тј. анђела.

У развоју византијског храма никао је нови елеменат који је учинио сложенијом идеју уласка: померање појма светилишта са целог храма на олтар, тј. на део храма који окружује престо и који је од цркве одвојен иконостасом. Под утицајем „мистиријског” богословља, о коме сам писао у „Уводу у литургијско богословље” и које почива на супротности „посвећени” - „непосвећени” (тј. духовништво - световњаци), унутар храма се појавило унутрашње светилиште - олтар, у које могу да уђу само „посвећени”. У тај олтар су, дакле, били усмерени сви „уласци”, што је наравно ослабило схватање и опит самог „сабирања у Цркву” као уласка и усхођења Цркве, тј. народа Божијег у небеско светилиште. *Јер Христос не уђе у рукотворену Светињу, која је предобразац истинске, него у само Небо, да се сада појави пред лицем Божијим ради нас* (Јев.9,24).

6

Типично „византијско” усложњавање, међутим, није покрило главно, тј. да се суштина уласка састоји у приближавању престолу, који је од почетка представљао средиште храма, тј. његову светињу. Сама реч „олтар” односи се пре свега на престо. Тек временом је она почела да се примењује на простор који га окружује и који је од храма одвојен иконостасом. На значењу престола подробније ћемо се задржати када будемо говорили о приношењу светих дарова. Сада је довољно да кажемо да је, према сагласном сведочењу целог предања, престо символ Христа и Његовог Царства. Он је трпеза око које нас сабира Христос и жртвеник који сједињује Првосвештеника и Жртву. Он је престо Цара и Господа. Он је Небо, тј. Царство у коме је *Бог све у свему*. И управо из тог опита престола као средишта евхаристијског тајинства Царства развила се сва „мистика” олтара као Неба, као есхатолошког стожера Литургије, као тајанственог присуства које цео храм претвара у „небо на земљи”. Стога улазак, као приближавање престолу, увек јесте **усхођење**. У њему Црква усходи ка [месту] на коме је њен истински *живот сакривен са Христом у Богу*, усходи на небо, где се и врши Евхаристија.

Ми реченога треба да се сећамо стога што под утицајем западног схватања Евхаристије ми Литургију обично доживљавамо према кључу **нисхођења**, а не **усхођења**. Сва западна евхаристијска мистика потпуно је прожета образом Христа који се спушта на наше олтаре. Међутим, првобитни евхаристијски опит, посведочен и самим чином Евхаристије, говори о нашем **усхођењу** [ка месту] на које се вазнео Христос, тј. о небеској природи евхаристијског свештенодејства.

Евхаристија је увек излазак из „овога света” и усхођење на небо. Символ **реалности** тог усхођења и саме његове „могућности” јесте престо. Јер, Христос се узнео на небо и Његов престо је „над-небесни и умни”. У „овом свету” нема и не може бити престола, с обзиром да Царство Божије није *од овога света*. И врло је важно да схватимо да се ми према престолу односимо са побожношћу (тј. целивањем, поклонима и сл.) стога што се његово освећење састоји у његовом односу према реалности Царства, у његовом претварању у символ Царства, а не стога што је „освећен” или што је постао, да тако кажемо, „вештаствена светиња”. Наша побожност и поклоњење се никада не односе на „материју”, него на [стварност] чија је она **енифанија**, тј. појава и присуство. Ниједно освећење у Цркви није стварање „свештених предмета”, који су својом свештеношћу супротстављени „профаним”, тј. неосвећеним. Напротив, оно је њихов однос према њиховом првобитном, а

уједно и коначном смислу, тј. Божијој замисли о њима. Јер, цео је свет био саздан као „престо Божији”, као храм, као символ Царства. Он је сав по замисли свештен, а не профан, и његова суштина је у Божанственом: *Веома добро...* (Пост.1,31). Човеков грех се и састоји у помрачењу тога *веома добро*, чиме је свет одвојио од Бога, учинивши га „самоциљем”, а потом и пропадљивим и смртним...

Међутим, Бог је спасао свет. Он га је спасао поновним јављањем у њему његовог циља - Царства Божијег, његовог живота - пута ка том Царству и његовог смисла - општења са Богом, а у Њему и са целом творевином... За разлику од незнабожачких „освећења” (која се састоје у сакрализацији појединих делова и предмета света), хришћанско освећење се састоји у враћању свега у свету његовој симболичној природи, његовој „тајинствености”, тј. у одношењу свега према последњем циљу бића... Све наше богослужење стога и јесте усхођење к Престолу и поновно враћање у „овај свет” ради сведочења о ономе *што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дође, што припреми Бог онима који га љубе* (1. Кор.2,9).

7

Есхатолошки смисао уласка као приближавања престолу и усхођења у Царство најбоље је изражен у молитви и Трисветој песми, којима се улазак завршава. Ступивши у олтар и ставши пред престо, предстојатељ узноси „молитву Трисвете песме”, којом се ниште да Бог

који нас је (смирене и недостојне) удостојио
да у овом часу стојимо пред славом Његовог светог жртвеника

и да му принесемо дужно поклоњење и славословље,
прими од нас Трисвету песму
и посети нас
и опрости нам свако сагрешење
и освети наше душе и тела...

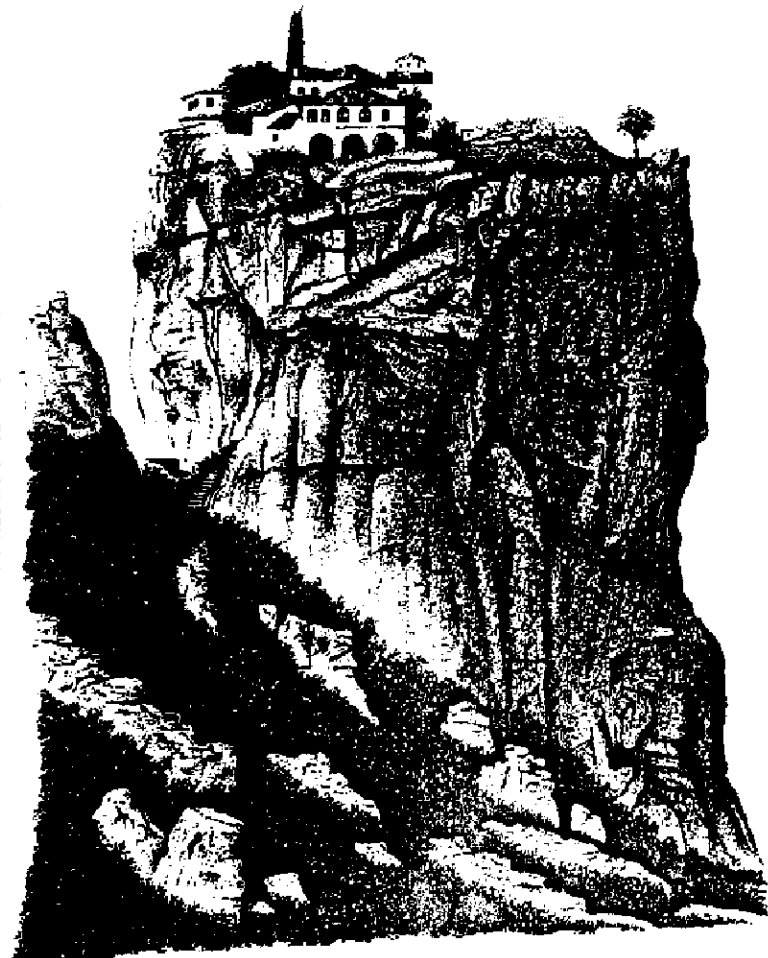
Ова молитва почиње обраћањем: „Боже Свети”, тј. исповедањем светости Божије и мољењем за наше освећење, тј. приопштавање тој светости. Шта, међутим, означава и шта изражава то име Божије - Свети, које, по речима пророка Исаије, чини вечни садржај анђелског славословља, у коме и ми у „овом часу” намеравамо да узмемо учешће? Никакво дискурзивно мишљење, никаква логика није у стању да нам то објасни. Па ипак, управо је то осећање светости Божије, тај смисао за свето основа и извор религије. Достигнувши, дакле, тај тренутак ми, изгледа, најсилније спознајемо да нам богослужење не објашњава већ пројављује шта

је светост Божија. У том пројављивању се и састоји исконска суштина култа, тј. темељних и као сам људски род древних обреда благосиљања, подизања руку, поклоњења, чији се смисао готово не да одвојити од геста који их је породило. Јер, култ се и родио из потребе, из жеђи човекове да се присаједини светоме, које је осетио пре него што је узмогао да „мисли” о њему.

„Као да једино богослужење,- пише L. Bouyer,- познаје сав смисао тог за разум недостижног појма. У сваком случају, само је оно у стању да га саопшти и да пружи поуку о њему... Само нам богослужење може пружити јединствени и иначе неописиви доживљај религиозног трепета, унутарње вртоглавице пред Чистим, пред Недоступним, пред савршено Другачијим, те осећај невидљивог присуства и привлачења бесконачне и ипак личне љубави, која, пошто је окусио, чини да више не знамо шта бисмо још могли да назовемо љубављу... У богослужењу оно као да се излива са свих страна - из речи, гестова, из светлости и мириса који испуњава храм (као у Исајином виђењу). Оно је иза свега тога, оно није ништа од свега тога, али се у свему томе целовито предаје, као што нам прекрасан израз лица на нама непознат начин у тренутку открива сву душу”...

И ето, ми смо ушли и стојимо пред Светим. Ми се освећујемо Његовим присуством и озарујемо Његовом светлошћу. Трепетно и сладосно осећање присуства Божијег и радост и мир којима нема равних на земљи изражавају се у трикратном лаганом појању Трисвете песме: „Свети Боже, Свети Крепки, Свети Бесмртни”, тј. небеске песме која се пева на земљи и која сведочи о оствареном помирењу неба и земље, о Божијем јављању људима и о могућности *да будемо заједничари светости Његове* (Јев.12,10).

Док се поје Трисвета песма предстојатељ узлази још више, у саму дубину храма, на горњи престо, у Светињу над светињама. Тај ритам усхођења из „овога света” ка вратима храма, од врата храма ка престолу, од престола на горње место сведочи о оствареном сједињењу, о висини на коју нас је узнео Син Божији. Узишавши на њу, предстојатељ нам (окренут лицем према сабрању као један од сабраних, али уједно и као образ Господњи, тј. као обучени у Његову власт и силу) шаље мир ради слушања Слова Божијег. За тајинством уласка следи тајинство Слова.



IV ТАЈИНСТВО СЛОВА

Човекољубиви Владико, засијај у срцима нашим нетрулежну светлост твога богопознања и отвори наше мислене очи за разумевање твоје јеванђелске проповеди. Положи у нас страх твојих блажених заповести како бисмо, сатрвши све телесне похоте, проходили духовни живот и мислили и творили само оно што је теби угодно.

(Литургија. Молитва пред Јеванђеље)

1

Читање Светог Писма је, по једногласном сведочењу раних споменика, од самог почетка представљало неодвојиви део „сабирања у Цркву“, посебно евхаристијског сабрања. У једном од најранијих сачуваних описа Евхаристије ми читамо: „На такозвани дан сунца код нас бива сабирање на једно место свих који живе у градовима и селима, те се, колико време дозвољава, читају казивања апостола или списи пророка. Пошто читач заврши, предстојатељ поучава словом и подстиче на подражавање тих дивних ствари. Потом сви устајемо и узносимо молитве. Кад окончамо молитве... приносе се хлеб, вино и вода"... Веза између читања [Светог] Писма и проповеди са једне и приношења евхаристијских дарова са друге стране јесте очигледна. О њој сведочи и савремени чин Евхаристије у коме су нераскидиво повезане Литургија оглашених (која је посвећена првенствено Слову Божијем) и Литургија верних (која се састоји из приношења, освећења и раздељивања светих дарова).

Међутим, у нашим званичним уџбеницима, у богословским објашњењима и одређењима Евхаристије то једнодушно сведочанство се фактички игнорише. У животу и пракси Цркве Евхаристија се састоји из два дела, који су нераскидиво повезани. У богословској, пак, мисли, она је сведена на само један, тј. други део (на оно што се врши над хлебом и вином), који се [сматра] самосталним, те богословски и духовно неповезаним са првим.

Та редукција се објашњава утицајем западних идеја на наше школско богословље. Код њих су се, наиме, Слово и Тајинство већ одавно „одвојили“ једно од другог и постали предмет само-

сталног изучавања и одређивања. Тај раскид представља један од главних недостатака западног учења о тајинствима. De facto прихваћен у нашем школском систему, он пре или касније доводи до неправилног, једностраног и искривљеног разумевања и Слова (тј. Светог Писма и његовог места у животу Цркве) и Тајинства. Ја ћу се осмелити да тврдим да поступно „разлагање” [Светог] Писма и његово све веће растварање у специјалној и одричној критици представља резултат његовог одвајања од Евхаристије, тј. фактички од саме Цркве као опита и духовне реалности. Тај, пак, раскид са своје стране Тајинство лишава њеног јеванђелског садржаја, претварајући га у самостално и самодовољно „средство освећења”. [Свето] Писмо и Црква су на тај начин сведени на категорију два формална ауторитета, тј. „извора вере”, како се називају у школским трактатима, при чему је питање само који је ауторитет виши, тј. ко кога „тумачи”... На делу такав приступ, снагом своје сопствене логике, захтева даље сужавање и даљу редукцију. Уколико се, дакле, за највиши веронаучни ауторитет у Цркви проглашава Свето Писмо, шта ће бити критеријум [Светог] Писма? Тај критеријум ће пре или касније постати „библијска наука”, тј. у крајњем исходу - голи разум. Уколико се, пак, обратно, Црква прогласи за највишег и духоносног тумача Светог Писма, [поставља се питање] ко, где и како ће извести тумачење. И како год одговорили на питање, спољашњи „орган” и „ауторитет” ће се фактички наћи изнад [Светог] Писма. Уколико се у првом случају смисао [Светог] Писма раствара у разноликим појединачним „научним теоријама” (лишеним црквеног ауторитета), у другом случају се Свето Писмо посматра као „сировина” за богословска одређења и формулације, као „библијски материјал” који треба да буде „растумачен” богословским разумом. И не треба мислити да је [наведено] стање карактеристично само за запад. Исто се, премда можда нешто другачије, дешава и у Православној Цркви. Јер, уколико се православни богослови чврсто држе формалног принципа по коме ауторитативно тумачење [Светог] Писма припада Цркви и обавља се у светлости предања, утолико његов живи садржај и практична примена остају нејасни и на делу доводе до некакве парализе „разумевања [Светог] Писма” у животу Цркве. Наша библијска наука се (уколико уопште постоји) налази у потпуној власти западних претпоставки и страшљиво понавља западне фразе (држећи се по могућству „умерених”, у ствари нешто старијих западних теорија). Црквена, пак, проповед и благочашће су још давно престали да се хране [Светим] Писмом као својим правим извором...

Исте погубне последице расцеп између Слова и Тајинства има и у учењу о тајинствима. У њему Тајинство престаје да буде

библијско, јеванђелско у најдубљем смислу речи. Није случајно западно богословље свој интерес за Тајинства усредредило на услове и „модусе” њиховог вршења и „дејствености”, а не на њихову суштину и садржај. На тај начин се тумачење Евхаристије своди на питање начина и тренутка претварања дарова, тј. њихове измене у Тело и Крв Христову, при чему готово да нема речи о његовом значењу за Цркву, за свет и за сваког од нас. Колико год звучало парадоксално - интересовање за реално присуство Тела и Крви Христове замењује интерес за Христа. Причешће се доживљава као један од начина „примања благодати”, као акт личног освећења: оно престаје да се доживљава као наше учешће у Чашу Христовој: *Можете ли пити чашу коју ћу ја пити и крстити се крштењем којим се ја крштавам* (Мт.20,22). Отргнувши се од Слова (које је увек Слово о Христу: *Истражујете Писма... а баш она сведоче о мени* - Јн.5,39), тајинства се у извесном смислу одвајају од Христа. Он додуше и у богословљу и благочашћу остаје њихов Установитељ, али престаје да буде њихов садржај, тј. дар Цркви и верујућима пре свега у Њега самог и Његов богочовечански живот... На тај начин се тајинство покајања не доживљава као „измирење и поновно сједињење са Црквом у Христу Исусу”, него као власт да се „отпуштају” греси. И тајинство брака је „заборавило” своју основу у „великој тајни Христа и Цркве”, итд.

Међутим, у литургијском и духовном предању Цркве, заправо кроз нераскидиву свезу Слова и Тајинства остварује се суштина Цркве као Оваплоћења Слова, као Богооваплоћења које се извршило у времену и простору. Јер, у Делима апостолским је за саму Цркву речено: *А Слово Божије растијаше...* (Дап.12,24). У Тајинству ми се причешћујемо Оним ко долази и пребива с нама у Слову. Благовест о Њему и јесте назначење Цркве. Слово претпоставља Тајинство као своје испуњење, будући да у Тајинству Христос-Слово постаје живот наш. Слово сабира Цркву ради свог оваплоћења у њој. Одвајањем од Слова Тајинству прети опасност да се схвати као магија, док без Тајинства Слову прети опасност да буде сведено на доктрину. Најзад, управо Тајинством Слово се претвара у тумачење, будући да је тумачење Слова увек сведочанство о његовом постајању животом. *И Слово постаде тело и настани се међу нама... пуно благодати и истине* (Јн.1,14). Тајинство и јесте то сведочанство. Стога је у њему извор, почетак и основа тумачења и разумевања Слова, изворник и критеријум богословља. Само у тој нераскидивој повезаности Слова и Тајинства могуће је заиста схватити смисао тврдње да једино Црква чува истински смисао [Светог] Писма. Стога је први део Литургије неопходан почетак евхаристијског свештенослужења, **Тајинство Слова које ће**

своје испуњење и свршетак наћи у приношењу, освећењу и разделивању верним евхаристијских дарова.

2

У неким старијим рукописним службеницима мали улазак се назива уласком са Јеванђељем. И заиста, у његовом савременом облику тежиште је стављено на књигу Јеванђеља. Њу ђакон свечано износи на северна врата иконостаса, а затим је кроз царске двери приноси престолу и полаже на њега. Уколико се подсетимо на оно што је речено о првобитном значењу малог уласка као уласка предстојатеља и народа у храм, биће очигледно да „улазак са Јеванђељем” представља његову другу форму. У старини је по уласку предстојатеља у храм следио одлазак (заједно са свештенством које му је саслуживало) „на своја места” ради слушања [Светог] Писма. Пошто првобитни мали улазак више није реални почетак Литургије, сада је „улазак са Јеванђељем” постао садржина процесije. Да би се схватио његов смисао у евхаристијском свештенодјејству, треба рећи неколико речи о исконској топографији храма.

У савременој пракси природно и самоочигледно место за предстојатеља и свештенство јесте олтар. У старини је било другачије. „Предстојање” престолу, служење код престола беше ограничено искључиво на Литургију верних, тј. на приношење и освећење светих дарова, на Евхаристију у правом смислу речи. Предстојатељ је усходио престолу само у тренутку приношења дарова. Остало време, као и на службама дневног и годишњег круга, место предстојатеља и свештенства беше на „солеји”, тј. посред народа. На наведени [обичај] до данас указује положај архијерејске катедре: наспред храма код Руса, десно од амвона код Грка. Чак и данас се најважнији делови не-евхаристијских богослужења (на пример полијелеј) обављају у средини Цркве, а не у олтару. На тај начин, престо је био искључиво трпеза вечере Господње. Жртвеник на коме се приноси бескрвна жртва. Богослужење је имало два центра: један у самом сабрању, други код престола. Стога се први део Литургије („сабирање у Цркву”, слушање [Светог] Писма и проповеди) није одвијао у олтару, него на специјалним местима у храму, на „солеји” која је била намењена предстојатељу и свештенству. На тај начин је по уласку у храм (што беше првобитно значење „малог уласка”) следило усхођење у олтар код престола ради приношења и освећења дарова (што је садашњи „велики улазак”). Са та три „уласка” (процесije) изражавао се основни символизам сабирања у Цркву као њеног усхођења у Царство Божије...

Узрок који је нарушио и изменио првобитни поредак беше најпре ишчезавање првог уласка (уласка у храм, о чему смо већ

говорили) и, као друго, постепено ишчезавање солеје као места предстојатеља и свештенства за време фактички свих богослужења осим саме Евхаристије. Том ишчезавању је допринео [обичај] да се књига Јеванђеља почела чувати на престолу. У епоси гоњења Хришћанства Јеванђеље није чувано у храму, с обзиром да је једна од форми прогона Цркве била и конфискација од Хришћана свештених књига. Стога је за сваку Литургију књига Јеванђеља извана доношена у храм. Међутим, са прекидом гоњења и са појавом величанствених хришћанских базилика било је природно да је место за чување Јеванђеља постао храм, а у њему његова „Светиња над светињама”, тј. престо. Престо је постао средиште оба дела Литургије, премда на различите начине. На Литургији оглашених, као и на свим не-евхаристијским службама, Јеванђеље се износи из олтара. Оно се и данас чита наспред храма, са амвона или катедре, док се Евхаристија увек врши код престола.

Сви ови технички детаљи неопходни су нам једино да бисмо показали да је мали улазак постепено у себи сјединио три основне размере: почетак Евхаристије као улазак у сабрање, затим остварење тог првог уласка кроз усхођење, тј. улазак Цркве у небеско светилиште (молитва и појање Трисвете песме, приближавање престолу) и најзад остварење тог почетка Литургије у „тајинству Слова”.

Вратимо се сада на „улазак са Јеванђељем”. Можемо рећи да за разумевање Литургије Слова и њене везе са Евхаристијом он није мање важан од основног акта читања Светог Писма. Ту постоји паралелизам са Евхаристијом, у којој освећењу дарова претходи приношење. Уместо је напоменути да у православном литургијском предању Јеванђеље не учествује само кроз читање, него и као књига. Тој књизи се одаје једнако поштовање као и икони или престолу. Она се целива, она се кади и њоме се благосиља народ Божији. Најзад, у неким богослужењима (на хиротонији епископа, у тајинствима покајања и желеосвећења) Јеванђеље учествује као књига, а не кроз извештај текст који се налази у њему. Књига Јеванђеља, наиме, за Цркву представља словесну икону Христову јављања и Његовог пребивања међу нама, а пре свега говог Васкрсења. Улазак са Јеванђељем стога није свештено инсценирање прошлог догађаја, уласка на проповед (јер би иначе књигу Јеванђеља си предстојатељ, који у сабрању Цркве јесте обракон), него образ јављања Васкрслог Господа рад говог обећања: *Где је два или три сабрана у моје међу њима* (Мт. 18, 20). Освећењу евхаристијских њихово приношење жртвенику. И читању и бла претходи Његово јављање. „Улазак са Јеванђељем”

досни сусрет са Христом, који се врши посредством изношења пред нас те Књиге над књигама, књиге која се свагда претвара у силу, живот и освећење...

3

„Мир свима”, возглашава предстојатељ сабрању, које му одговара: „И духу твојем”. Већ смо већ указивали да је Мир Име самога Христа, Он сам. Западна варијанта тог поздрава јесте: „*Domini vobiscum*”, „Господ са вама”... Тај поздрав, са којим се предстојатељ обраћа Цркви пред почетак сваког новог дела евхаристијског свештенослужења (пред читање Слова Божијег, пред целивом мира, пред раздавањем Причешћа), сваки пут напомиње да је сам Христос „међу нама”, да сам возглављује нашу Евхаристију, будући да је сам Онај „који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје”.

Потом се возглашава прокимен. Ова реч, која на грчком значи „предлежеће”, тј. оно што претходи, сада представља назив за два или три стиха из различитих Псалама, које антифоно поју чтец и народ или хор. У старини се прокимен обично састојао из целог Псалма, који се појао пре читања Светог Писма. Прокимен до наших дана заузима нарочито и несумњиво важно место у православног богослужењу. Стога о њему треба рећи неколико речи. Да би се схватио прокимен треба пре свега напоменути о посебном месту које су у раној Цркви имали Псалми. Може се без преувеличавања рећи да у раној Цркви Псалми нису били тек један од пророчких или молитвених врхунаца Старог Завета, него нарочито откривење унутар откривења. Цело [Свето] Писмо пророкује о Христу. Међутим, Псалми су од јединственог значаја стога што се у њима Христос јавља некако „изнутра”. То су Његове речи и Његова молитва - Он сам: „... *ipse Dominus Jesus Christus loquitus*” („сам Господ Исус Христос говори у њима” - блажени Августин). И с обзиром да су Његове речи, оне су уједно и речи и молитва Тела Његовог, тј. Цркве. „У тој књизи говоре, моле се и плачу једино Исус Христос и Црква Његова”. „Многи удови,- пише блажени Августин,- сједињени су свезом љубави и мира под једном главом - Спаситељем нашим и чине, као што знате... једног човека. У Псалмима њихов глас већим делом и звучи као глас једног човека. Он се моли за све будући да је све једно у јединственом”. То схватање, тај опит Псалама и лежи у основи њихове литургијске употребе. Тако се, на пример, не може разумети значај који у јутрењу Велике Суботе има 118. Псалам (*Блажени су непорочни*) уколико се не зна да у дугом исповедању љубави према „оправдањима Божијим”, према Његовој вољи, према Његовој замисли о свету и човеку, Црква као да слуша глас самога Господа, који лежи у

гробу и открива нам смисао своје животворне смрти. Псалми, дакле, не представљају само богонадахнуту егзегезу, објашњење [Светог] Писма и догађаја из свештене историје: у њима је изражена и оваплоћена и кроз њих нам се предаје духовна реалност која нам дозвољава да схватимо истински смисао и свештених текстова и обреда.

Прокимен („предлежећи Псалам”) нас уводи у тајинство Слова. Јер, Слово Божије се не обраћа само разуму, него целом човеку, његовој дубини или (на језику светих отаца) срцу, које и јесте орган религиозног познања за разлику од непотпуног, дискурзивног и рационалног знања „овога света”. Слушању и разумевању Слова претходи „отварање ума”: *Тада им отвори ум да разумеју Писма* (Лк.24.45). Може се рећи да радосно поновљено возглашавање прокимена, његово „саопштавање” сабрању и његово примање од стране сабрања у богослужењу обележава тренутак „отварања ума”, његово сједињење са срцем, при чему речи [Светог] Писма слушамо као речи Господње.

4

За прокименом следи читање Апостола, тј. одломка из другог („апостолског”) дела Новог Завета. Има основа за мишљење да је у старини читање Светог Писма подразумевало и читање одломка из Старог Завета. Подробно изучавање „лекционара”, тј. принципа на којима је заснован литургијски поредак и читање Светог Писма, односи се на део литургијског богословља који називамо богослужењем времена. Стога ћемо његово објашњење овде изоставити. Рећи ћемо само да је лекционар преживео прилично дугу и сложену еволуцију те да је његово преиспитивање у светлу савремене литургијске ситуације један од насušних задатака нашег времена. Да бисмо схватили сву озбиљност тог питања довољно је да подсетимо да садашњи лекционар из литургијског читања искључује већи део Старог Завета. Устројен на претпоставци свакодневног служења Литургије он до слуха и спознаје верујућих пружа чак и односно мали део новозаветних текстова. Отуда поражавајуће непознавање Светог Писма код већине православних, из чега произилази и одсуство интересовања за њега и одвицавање од њега као главног, ни са чим упоредивог и заиста спасоносног источника вере и живота. „Акатист” је у нашој Цркви много популарнији од Светог Писма. Пошто је целокупно наше богослужење засновано пре свега на библијском кључу, речено у крајњој линији доводи и до несхватања богослужења, до одвајања литургијског благочашћа од истинског смисла *lex orandi*, „закона молитве”...

После Апостола се чита Јеванђеље. Читању претходи појање Алилуја и кађење. У савременој пракси појање Алилуја не узима више од два-три минута, што ђакону даје времена да од предстојатеља узме књигу Јеванђеља и однесе је до амвона. Стога се и кађење сада не обавља за време појања Алилуја (као што је одређено), већ за време читања Апостола. Најзад, молитва предстојатеља уочи читања Јеванђеља (којом Црква моли Бога да „отвори очи да разумемо јеванђелску проповед“) сада се чита тајно, „у себи“, и уопште не долази до слуха оних који се моле. Све заједно је замаглило првобитни смисао обреда Литургије Слова. Међутим, тај обред је значајан за разумевање везе између Литургије Слова и Тајинства, услед чега је неопходно да о њему кажемо неколико речи.

На првом месту стоји појање Алилуја, које је у старини чинило важан део сваког хришћанског богослужења. Хришћанство је Алилуја наследило од јеврејског богослужења. Оно припада типу тзв. мелизматичних песама. У историји црквеног појања мелизматичним, за разлику од псалмодијских, називамо форме код којих мелодија има првенство у односу на речи. Може се рећи да је Црква (до појаве „учене“ химнологије, тј. тропара, кондака, стихира, у којима се музика и текст узајамно одређују) познавала само два типа појања, која одговарају двама основним аспектима хришћанског доживљаја богослужења. Псалмодијско, тј. певљиво и ритмички музикално читање Псалама, [Светог] Писма и молитава изражавало је словесну природу хришћанског богослужења, тј. његову унутарњу потчињеност Слову: Светом Писму, апостолском сведочењу, предању вере. Мелизматично, пак, појање беше израз искуства богослужења као реалног додира са трансцендентним, као уласка у надсветску реалност Царства. Ма какви били извори мелизматичног појања (а постоји неколико научних теорија о његовом пореклу), нема сумње да је у раном хришћанском богослужењу заузимало важно место, те да је један од главних његових израза било управо појање Алилуја. Јер, оно није обична реч, него својеврсан мелодичан усклик. Његов логички садржај би се могао саопштити речима: „Хвала Богу“. Међутим, тим садржајем се оно не исцрпљује и не преводи, будући да јесте порив радости и хвале због јављања Господа, реакција на Његов долазак... Историчар религије, професор Ван дер Леув пише: „Затечен присуством Божијим човек кличе. Он »подиже« глас. А то и јесте хвала, песма хвале"... Алилуја је поздрав у најдубљем смислу речи. Истински поздрав, пак, по речима поменутог професора, „увек је потврда стварности“. Он претпоставља јављање. Он је реакција на јављање. Појање Алилуја претходи читању Јеванђеља стога што, како смо већ рекли, јављање Господа у „сабрању Цркве“ и отварање

ума верујућих које Он чини, претходи слушању. До нас су дошле древне мелодије Алилуја, које звуком, мелодијом исказују радост и захвалност и опит Присутства. Оне су реалније од свих речи, од свих објашњења...

Истовремено с појањем Алилуја (а не за време читања Апостола, како је сада уобичајено) кади се Јеванђеље и сабрање. Тај најдревнији религиозни обред (општи за многе религије) није одмах био прихваћен у Цркви због његове везе са паганским култовима. У епоси гоњења од Хришћана су захтевали да пале тамјан пред ликом императора, одајући му божанствено поклоњење. Ипак, касније је он ушао у црквено богослужење као најприроднији религиозни обред у коме све (и угаљ који гори и тамјан који се претвара у миомирис и дим који се подиже к небу) изражава поклоњење твари Творцу, као и Светост Божију (која је присутна међу људима).

Предстојатељ чита молитву пред Јеванђељем у којој моли Бога да пошаље „нетрулежну светлост свога богопознања и отвори наше мислене очи за разумевање јеванђелске проповеди“. Ова молитва (која се сада, како смо већ рекли, чита тајно) у тајинству Слова заузима место које у евхаристијској молитви има епиклеза, тј. молитва да Отац испошаље Духа свог Светог. Разумевање и примање Слова, баш као и освећење дарова, не зависи од нас, не зависи само од наше жеље, него пре свега од тајинственог претварања наших „мислених очију“, од доласка нама Духа Светог. О реченоме сведочи и благослов који предстојатељ даје ђакону који чита Јеванђеље: „Благовестити са великом силом на испуњење Јеванђеља“...

5

Проповед представља сведочанство о слушању, примању и разумевању Слова Божијег. Она је стога органски повезана са читањем [Светог] Писма. И у раној Цркви она је била неизоставан део „синаксиста“ и суштински литургијски акт Цркве. Тај акт је вечно самосведочење Духа Светог, који живи у Цркви и уводи је у сву истину (Јн.16,13). Духа Истине *свет не може примити, јер га не види, нити га познаје; а ви га познајете, јер са вама пребива, и у вама ће бити* (Јн.14,17). Црква је у тим текстовима чула и познала Слово Божије, те продужава да га увек спознаје, слуша и благовести. Црква и „овом свету“ може истински да благовести Христа и да сведочи о Њему (а не тек да излаже своју доктрину) једино стога што и сама увек слуша Слово Божије, њиме живи, те је и сам живот њен [заправо] раст Слова: *И слово Божије растијаше и веома се множаше број ученика* (Дан.6,7); *тако силно растијаше и јачаше слово Господње* (Дан.19,20).

У савременом црквеном животу приметно је несумњиво опадање или чак криза проповеди. Суштина тог опадања није у незнању да се говори, ни у губљењу „стила“, нити у умној неспремности проповедника, већ у нечем много дубљем: у заборављању [значања] проповеди у сабрању Цркве. Проповед може бити (што често данас и бива) умна, интересантна, поучна, утешна. Ипак, њена права суштина се не састоји у тим особинама, које омогућавају да разликујемо „добре“ проповеднике од „лоших“. Њена суштина је у њеној живој вези са Јеванђељем које се чита у сабрању Цркве. Јер, истинска проповед није тек просто објашњење прочитаног од стране упућеног и компетентног лица, ни преношење богословских знања проповедника на слушаоце, нити размишљање „поводом“ јеванђелског текста. Она уопште није проповед о Јеванђељу („на јеванђелску тему“), него је проповед самог Јеванђеља. Криза проповеди се и састоји углавном у [чињеница] да је постала лична ствар проповедника, за кога говоримо да има или да нема дар слова. Међутим, истински дар слова, дар благовествовања није иманентни дар проповедника, него харизма Духа Светог, која се даје у Цркви и Цркви. Истинског благовествовања нема без вере да је „сабирање у Цркву“ заиста сабирање у Духу Светом, где једино Дух Свети отвара уста за блавест и умове за њено примање.

Стога услов истинске проповеди мора бити потпуно самоодрицање проповедника, одбацивање свега што је само његово, па чак и од властитог дара и талента. Тајна црквеног благовествовања, за разлику од ма ког чисто људског беседничког дара, не састоји се, по речима апостола Павла, у високој речи или мудрости: *Јер расудих да не знам међу вама ништа сем Исуса Христа, и то распетог. И реч моја и проповед моја не би у убедљивим речима људске мудрости, него у показивању Духа и силе да вера ваша не буде у мудрости људској, него у сили Божијој* (1.Кор.2,1-5). Садржај Слова Божијег је сведочанство Духа Светог о Исусу Христу. Једино оно јесте суштина проповеди: „И Дух сведочи о Њему стога што је Дух Истина“... (уп. Јн.15,27). Црквени амвон је место на коме се врши Тајинство Слова. Стога он никада не треба да се промени у трибину за саопштавање чак ни најузвишенијих, најосновнијих, но ипак само људских истина, само људске мудрости. *А мудрост говоримо међу савршенима, али не мудрост овога века, ни кнезова овога века који су пролазни, него говоримо премудрост Божију у тајни сакривену, коју предодреди Бог пре векова за славу нашу* (1.Кор.2,6-7).

Ето због чега је управо из „сабирања у Цркву“, из тајинства благовествовања израсло сво црквено богословље, сво предање. Ето због чега се баш у њему достиже живи (а не извучени) смисао класичне православне тврдње да је само Цркви поверено чување

[Светог] Писма и његово тумачење. Јер, предање није други и (у односу на [Свето] Писмо) допунски извор вере. Оно представља исти извор: живо Слово Божије, које Црква свагда слуша и прима. Предање је тумачење Слова Божијег као источника самог Живота, а не једних или других замисли и закључака. Говорећи да су „света и богонадахнута Писма довољна за излагање истине“, свети Атанасије Велики није порицао предање, нити је заступао некакав специфични „библијски“ метод богословља (као формалне, термилошке верности тексту [Светог] Писма) будући да је сам, како је свима познато, у изложење вере Цркве смело увео небиблијски термин „једносусни“. Он је истицао живу (а не формално-термилошку) везу између предања и [Светог] Писма: предање као читање и слушање [Светог] Писма Духом Светим. Само Црква познаје и чува смисао [Светог] Писма стога што у тајинству Слова, које се врши у сабрању Цркве, Дух Свети вечно оживотворава „тело“ [Светог] Писма, претварајући га у „Дух и Живот“. Свако истински црквено богословље је укоренено у том тајинству Слова и сабрању Цркве, у коме Дух Божији поучава саму Цркву (а не поједине њене чланове) свакој истини. Стога и свако појединачно читање [Светог] Писма треба да буде утемељено у црквеном: изван црквеног разума, изван богочовечанског живота Цркве оно не може бити ни ослушнуто, ни правилно растумачено. На тај начин тајинство Слова, које се у сабрању Цркве врши у двоједном акту (читања и благовествовања) јесте источник узрастања, сваког и свих заједно, у пуноту разумевања Истине.

Најзад, у тајинству Слова се раскрива сарадња јерархије и световњака у чувању Истине, које је, према познатој Посланици источних патријараха (1869. г.), „предато целом црквеном народу“. Са једне стране у црквеној проповеди се остварује дар учительства, који је дат предстојатељу као његова служба у сабрању Цркве. Са друге, пак, стране, управо стога што проповед није лични дар (него харизма подарена Цркви, која се остварује у њеном сабрању), учитељско служење јерархије је неодојиво од сабрања, у њему имајући свој благодатни извор. Служење предстојатеља је проповед и учитељство, а служење народа Божијег - његово примање. Оба служења су, међутим, од Духа Светог и оба се врше Њиме и у Њему. Истина не може ни да се прими, ни да се благовести без дара Духа Светог, који је дат целом сабрању. Јер, цела Црква (а не један сектор у њој) је примила *Духа који је од Бога, да знамо што нам је даровано од Бога... а не духа овога света*. Бога нико не зна осим Духа Божијег, услед чега и онај ко поучава не говори *речима наученим од људске мудрости, него наученим од Духа Светог, духовно духовним доказујући*. И примање учења се остварује Духом Светим. *А телесни човек не прима што је од Духа Божијег,*

јер му је лудост, и не може да разуме (1.Кор.2.11-14). Епископ и свештеници су у Цркви добили дар учења. Он је дат стога што су они сведоци вере Цркве, стога што учење није њихово, него Црквено, тј. припада јединству њене вере и љубави. Ум Христов има само сва Црква, јављена и остварена у „сабирању у Цркву”. Само у сабрању Цркве се сви дарови и сва служења раскривају у свом јединству и неразделивосту (као јављање једног Духа који испуњава цело Тело). Стога, најзад, сваки члан Цркве (ма какав био његов ранг у њој) пред лицем овог света може да буде сведок све пуноте Цркве, а не само свог схватања ње.

У старини је на проповед предстојатеља сабрање одговарало свечаним Амин, сведочећи о примању Слова и уједно запечаћујући своје јединство у Духу са њим. У том „амин” народа Божијег се налази извор и начело „рецепције” учења од стране црквене свести, о којој често говоре православни богослови, супротстављајући је римској расцепу Цркве на ону која учи и ону која се учи, а и протестантском индивидуализму. Тешкоћа, пак, да се објасни у чему се састоји та „рецепција” и на који се начин она остварује можда произилази из [чињенице] да је из наше сопствене свести готово потпуно ишчезло сећање о њеној укорености у сабрању Цркве и тајинству Слова, које се у њему врши.

V

ТАЈИНСТВО ВЕРНИХ

Ви који сте верни...

I

Први део Литургије се, како смо видели, састоји из сабирања Цркве, Уласка и Тајинства Слова, завршавајући се такозваном усрдном јектенијом, нарочитим прозбама, молитвом за оглашене, тј. оне који се припремају за крштење, и њиховим отпуштањем из сабрања Цркве.

Као и велика, усрдна јектенија представља неодвојиви део не само евхаристијске Литургије, него и сваке црквене службе. Но, док велику јектенију налазимо на почетку сваке службе, усрдна јектенија се, по правилу, налази на њеном завршетку. Данас је разлика између две јектеније (тј. почетне и завршне) готово сасвим ишчезла. Усрдна јектенија се састоји од истих прозби и има исти поредак као и велика. Стога њу, на пример, у грчкој пракси напросто изостављају као понављање, те одмах прелазе на следећи део евхаристијског свештенослужбенијства. Међутим, у својој изворној замисли, усрдна јектенија не представља само „повнављање” велике јектеније уз ситне измене, већ у богослужењу обавља другачију функцију, различиту од улоге коју има велика јектенија. О којој функцији се ради?

Да бисмо одговорили на питање треба прво да подсетимо да је целокупно Хришћанство, сав живот Цркве устројен на споју две (на први поглед) противречне тврдње. Са једне стране, Црква је, као и Христос (с обзиром да је Христова) окренута целом свету, целој творевини, целом човечанству. Христос је принео себе на жртву „ради свих и за све”. Он је послао ученике своје (тј. Цркву) да иду „у сав свет и проповедају Јеванђеље свој творевини”. Он је Спаситељ света... Са друге стране, Црква тврди да се Христос својом спасоносном љубављу обраћа сваком човеку као јединственом и непоновљивом бићу. И човек није само објект те љубави Христове, већ је са Њим свезан и јединственошћу Божанске замисли о сваком човеку... Отуда антиномија која лежи у основи хришћанског живота. Хришћанин је позван да преда себе, „да душу своју положи за ближње своје”, али истовремено и да „презре

овај свет који пролази и да се стара о души, која је бесмртна ствар"... Да би спасао „једног од ових малих”, пастир оставља деведесетдевет људи. Међутим, сама Црква (у име чистоте и своје пуноте) себе одваја од грешника. И у религиозној мисли налазимо исту поларизацију. У Цркви увек има оних који са нарочитом силом преживљавају козмичко, свеопште призивање Цркве, али има и оних који као да су слепи и глуви за све слично, који у Хришћанству виде пре свега религију „личног спасења”. Слично је и са побожношћу, са молитвом и заступништвом Цркве: они, с једне стране, призивају човека на јединство у љубави и вери, на испуњење Цркве као Тела Христовог, а са друге стране [остају] отворени за личну потребу, за личну невољу, за личну радост. Верујући не одбацује Литургију, тј. Цркву као опште дело, али после Литургије иште да се служи његов молебан, његова панихида. И ма какве да су могућности искривљавања оба доживљаја Хришћанства, тешко да се може сумњати да су и један и други у истој мери укорениени у самој његовој суштини. Јер, антиномија Хришћанства се састоји у његовој истовременој управљености и на целину (на свеукупну творевину, сав свет, цело човечанство) и на сваку јединствену и непоновљиву људску личност у потпуности. И уколико је пунота људске личности у „држању заједнице са свима”, утолико је пунота за свет у постајању животом за сваког коме га је Бог подарио као живот. Хришћанска вера за свет може да каже да је саздан за сваког, и за сваког човека да је саздан за свет и предавање себе за *живот света* [Јн.6,51]...

У пракси, у животу свакако да ретко коме полази за руком да сачува равнотежу између те две нераскидиво повезане и за Хришћанство једнако суштинске црте. Међутим, уколико је у искуству сваког појединачног човека, у тајни његовог личног призивања и учешћа у домостроју Цркве неизбежан, па чак правилан некакав избор, у правилу вере Цркве (израженом у правилу њене молитве) се открива пунота тог двоједног призива Цркве.

Да бисмо осетили и схватили речено, упоредимо прву, велику јектенију са последњом и завршном, тј. усрдном. У великој јектенији се излива и раскрива молитва Цркве, или боље - Црква као молитва, заправо као „опште дело” у свом његовом козмичком и васељенском обиму. Човек је у сабрању Цркве призван пре свега да остави, „одложи бриге” о свему напросто свом, личном, појединачном и да на неки начин раствори себе и своје у молитви Цркве. У великој јектенији се раскрива хришћанска јерархија вредности. У мери у којој је прихвата као своју, онај ко се моли испуњава своје чланство [у Цркви] и превладава егоизам којим се веома често боји и изопачава и сам религиозни живот и Црква. Лично и конкретно ипак није искључено из црквене молитве.

Суштина завршне, усрдне јектеније се и састоји у [чињеници] да њома Црква усредсређује своју молитву на појединачне, личне потребе човека. Уколико на почетку службе, у великој јектенији све појединачно на неки начин умире у целом, овде се сва молитвена снага Цркве, сва њена љубав усредсређује баш на појединачном човеку и на појединачној потреби. Међутим, једино стога што смо најпре могли да се у љубави Христовој поистоветимо са општим и да се ослободимо егоцентризма, ми сада можемо да љубав Христову (која живи у Цркви) обратимо према „свакој души хришћанској, растуженој и намученој, којој је потребна милост и помоћ Божија”...

У свом савременом виду усрдна јектенија не врши до краја ту своју функцију с обзиром да се и на њу одразила општа тенденција фиксирања (својствена богослужењу). На пример, на свакој Литургији ми се у једном од искања молимо „за свештенике, свештенмонахе и за све у Христу братство наше”. Та прозба је дошла и укоренила се у Литургији из Јерусалима. Она представља помесно искање за чланове Јерусалимског Светогробског братства. Сасвим умесна у Јерусалиму, она је неразумљива за већину верних у другим местима. И поред „фиксирања”, усрдна јектенија у извесној мери остаје отворена: у њу се и данас умећу нарочите прозбе за болесне, путнике, оне који празнују неки породични догађај итд. Ту праксу треба објаснити и продубити. Од Литургије, тј. од општег дела су се одвојиле појединачне панихиде и молебни и постали појединачне требе управо стога што је у црквеној свести ослабила [мисао] о повезаности општег и личног и што смо и саму Литургију престали да доживљавамо истовремено и као козмичко тајинство спасења света и као приношење Богу „људских невоља, уздаха заробљених, страдања убогих, потреба оних који путују, туговања немоћних, изнемоглости старих, дечијих суза, девојачких завета, удовичких молитава и умиљења сиротих”...

Поводом одвајања појединих треба од Литургије, архимандрит Кипријан пише: „Служење било каквих треба после Литургије противречи духу нашег богослужења... Служење молебана после Литургије представља литургијску противречност”. То у суштини правилно упозорење остаје бесплодно све док унутар саме Литургије не буде васпостављена равнотежа између општег и појединачног, или, другим речима, све док лично и појединачно не буде изнова укључено и враћено у опште, у јединствену и неразделјиву љубав Христову, чије тајинство и вршимо у Евхаристији.

2

После „прилежног мољења” произноси се јектенија за оглашене, чита се молитва везана за њу и обавља „отпуст” оглашених. У старини су се „оглашенима” (грчки „катихуменима”) називали Хришћани који су се припремали за крштење, које се тада није обављало у било који дан (као данас) и као посебна служба, него - пасхалне ноћи. Оглашење, тј. припрема за крштење некад је, као што је познато, трајало доста дуго (годину или две) и састојало се од поучавања новообраћених истинама вере и њиховог постепеног увођења у литургијски живот Цркве. Потом је временом институција оглашених ишчезла будући да је крштење у највећем броју случајева почело да се врши над децом. Стога данас молитве за оглашене звуче као својеврсан анахронизам, и (што је још озбиљније) као номинализам. „Није јасно за кога се црквена заједница моли, - пише о. Кипријан Керн, - на возглас ђаконa: »Оглашени, помолите се Господу«... Није јасно од кога ђакон тражи да напусти молитвено сабрање када говори: »Оглашени, изиђите«... Оглашених нема, а молитва и јектенија се произносе за оне који уопште нису међу члановима Цркве, нити их чак она има у виду за оглашавање, просвећивање и крштење”. Стога су Православне Грчке Цркве већ одавно изоставиле ту јектенију: код њих непосредно за „усрдним мољењем” следи Херувимска песма, тј. почетак приношења. И код нас у Русији, још пре револуције, тј. у епоси припрема за црквени сабор део јерархије се изјашњавао за напуштање тог дела службе с обзиром да не одговара никаквој реалној потреби Цркве. Сви ови закључци имају своју тежину. Архимандрит Кипријан је у праву када примећује да је „расуђивање већине црквених конзервативаца (по коме смо из смирења дужни да на себе примењујемо речи и прозбе за оглашене и да се поистовећујемо са њима) у великој мери натегнуто”. У црквеном животу не би требало да има места за номинализам. Уместо је, међутим, поставити питање: „Колико су те прозбе номиналне и шта заправо значи - »одговарање богослужења реалним потребама«”?

Једна од суштинских функција литургијског предања састоји се у чувању пуноте хришћанске замисли и учења о свету, о Цркви и о човеку, коју ни један појединац, ни једна епоха, ни једно поколење сами по себи нису у стању нити да приме, нити да сачувају. Свако од нас (као уосталом и свака култура или друштво) по невољи у Хришћанству одабира управо оно што одговара његовим потребама или проблемима. Међутим, управо стога је важно да предање Цркве, њено устројство, догматска одређења и закон молитве не допусте ни једном од тих „избора” (и самим тим - ни једном мњењу и прилагођавању) да буду поистовећени с пуно-

том хришћанског откривења. На наше очи данас се у западном хришћанству одвија процес преоцењивања предања са становишта његовог прилагођавања „потребама времена” и „захтевима савременог човека”. При томе се као мерило онога што је вечно и што је застарело у хришћанству без икаквог расуђивања узима баш тај „савремени човек” или „савремена култура”. Ради угађања њима неки су спремни да из Цркве избаце све што им се чини „неодговарајућим” (irrelevant). То је вечна саблазан модернизма, који периодично потреса црквени организам. Стога је, када је реч о једном или другом застарелом обичају или предању, неопходно увек пројављивати крајњу предострожност и не постављати питање о његовој сагласности или несагласности у односу на „савременост”, него о његовом изражавању или неизражавању нечет вечног и суштинског у Хришћанству, чак и када нам споља изгледа застарео.

Примењујући речено на молитве за оглашене, неопходно је пре свега запитати се шта изражавају и чему одговарају у поретку хришћанског богослужења? Црква им није случајно у прошлости придавала велики значај, цео први део евхаристијског сабрања називајући „Литургијом оглашених”. Не одређује ли то дубоку усмереност целог тог дела и саму његову суштину, која се не може једноставно уклонити, а да се не дотакне и нешто веома значајно у основној замисли Литургије. Иначе, по аналогiji могло би се поставити питање: „С обзиром да се Литургија често, чак и у недељне дане, служи без причесника, зар је не би ваљало служити само када има причесника”. Тако су и поступиле неке протестантске заједнице, сматрајући да на тај начин избегавају номинализам. Другим речима, шта треба видети у молитвама за оглашене? Да ли само замрли члан (попут „царског многогодија” које се изоставља у случају кад нема православног цара) или, пак, суштински део самог поретка хришћанског богослужења?

Мени се чини да је друго ближе истини. Јер, молитве за оглашене јесу пре свега литургијски израз основног призивања Цркве као мисије [тј. свештеног посланства]. Хришћанство и Црква су ушли у свет као мисија (*идите по свему свету и проповедајте Јеванђеље свакоме створењу...*). Они не могу престати да буду мисија, а да не измене своју природу. Историјски, наравно, молитве за оглашене бежу уведене у време када је Црква у себе укључивала институцију оглашених и када је себе сматрала заиста окренутом ка свету с циљем да га обрати Христу, тј. када је свет сматрала објектом мисије. Потом су се историјске околности измениле: могло је да се каже да је свет постао хришћански. Но, зар данас изнова ми не живимо у свету који се удаљио од Хришћанства, или који за Христа никада није ни чуо? Не стоји ли мисија поново у центру

призивања Цркве? И не греша ли против тог свог основног призивања Црква, или црквена општина која се затворила у себе и свој „унутрашњи” живот, сматрајући се призиваним само на „опслуживање духовних потреба” својих чланова? Не одриче ли она фактички на тај начин мисију као основно служење и назначење Цркве у „овом свету”? Можда је баш у наше време толико важно сачувати структуру богослужења у којој су повезане мисија и плод мисије: „Литургија оглашених” и „Литургија верних”. За кога се ми молимо кад чујемо прозбе јектеније за оглашене: „Да их Господ помилује, да их научи речи истине, да им открије Јеванђеље правде, да их присаједини својој светој, саборној и апостолској Цркви”? За све оне којима заиста претходи ступање у Цркву, тј. за децу, за новообраћене, за „оне који траже”. Осим тога и за оне које бисмо ми могли да приведемо „Сунцу Правде” када нас не би ометала наша леност, наша равнодушност и наша навика да на Цркву гледамо као на „нашу” својину, која постоји ради нас, а не ради Божијег дела, не ради Онога *хоће да се сви људи спасу и да дођу у познање истине...* Чувајући своје непосредно значење, молитве за оглашене на тај начин за нас треба да постану постојано подсећање и суд: шта ви, шта ти, шта ваша Црква чини за мисију Христову у свету? Како испуњавате основну заповест Главе Цркве: *Идите по свему свету и проповедајте Јеванђеље свакоме створењу?*

3

Литургија оглашених завршава се отпуштањем свих некрштених, тј. оних који се тек припремају да приме крштење. У старини, уз оглашене сабрање су напуштали и покајници, тј. они који су привремено одлучени од учешћа у тајинству. „Нека се нико од оглашених, од оних чија вера није тврда, од покајника, од нечистих не приближава Светим Тајнама”. У делима светог Григорија Двојеслова помиње се и посебан возглас ђакона: „Онај ко се не причешћује, нека напусти сабрање”. У сабрању Цркве остају само верни, тј. крштени чланови Цркве. Они се сада општом молитвом позивају да се припреме за евхаристијско приношење.

„Ви који сте верни...” - дакле, само верни. Произношењем тих речи у служби се догађа прелом, чији је најдубљи смисао у савременој црквеној свести готово сасвим изгубљен. У наше време двери храма су отворене током целе Литургије, те ко хоће и када хоће може ући или изаћи. Наиме, по савременом схватању „служи” у суштини само свештеник и служба се одвија у олтару за световњаке и ради њих, при чему су они присутни „индивидуално”: молитвом, пажњом, а понекад и причешћивањем. И световњаци, па и свештеници су једноставно заборавили да је Евхарис-

тија, по самој својој природи, затворено сабрање Цркве и да су у том сабрању сви до једног посвећени и да сви служе (свако на свом месту) у јединственом свештенодејству Цркве. Служи, дакле, другим речима, не свештеник, па чак не ни свештеник са световњацима, већ Црква, коју сви они заједно сачињавају и пројављују у свој пуности.

Сада се много говори о учешћу световњака у црквеном животу, о њиховом „царском свештенству”, о подизању њихове „црквене свести”. Међутим, могуће је предвидети да ће сви ти напори да се световњацима врати место које им у Цркви припада поћи по неправилном путу све док год буду произишавали (као данас) искључиво из односа „свештенство - световњаци”, а не из односа „Црква - свет”, који једино може истински да појасни природу Цркве и, следствено, место и међусобни однос различитих њених чланова унутар ње. Недостатак савремене црквене психологије огледа се у [чињеници] да се сав живот Цркве промишља с гледишта односа свештенства и световњака. Ми смо Цркву поистоветили са свештенством, а „световњаке” са светом (о чему сведочи руска реч „мирјани” и грчка „козмики”, уместо првобитног „лаици” [тј. народ]), што са своје стране искривљује и сам узајамни однос и доживљавање властитог места у Цркви и од стране свештенства и од световњака.

Ми стојимо пред следећим парадоксом: с једне стране, назначење свештенства се, рекло би се, састоји „опслуживању” световњака, тј. у вршењу богослужења, управљању и вођењу црквених послова, поучавању, старању о духовном и наравственом стању пастве, док, с друге стране, многи сматрају неправилним што и сами световњаци не учествују у опслуживању и што је сво управљање и руковођење црквеним животом усредсређено у рукама једино клира. Када се данас говори о учешћу световњака у животу Цркве, обично се има у виду њихово учешће у црквеној управи, у литургијској проповеди, на саборима, тј. у свему ономе што суштински и одвајкада представља нарочито служење јерархије, због кога она и постоји у Цркви. И ниче лажна дилема: или су световњаци „пасивни” елемент и сва „активност” у Цркви припада клиру, или део функција клира може и треба да буде предата световњацима. Та дилема фактички доводи до конфликта између чистог „клерикализма” (који Цркву дели на „активне” и „пасивне” и који од световњака захтева једино слепо потчињавање клиру) и својеврсног црквеног „демократизма” (по коме специфичну сферу делатности свештенства представља само богослужење, тј. вршење тајинстава и треба, док све остало деле са световњацима). И уколико прво усмерење доводи до [мишљења] да свако ко жели да буде „активан” готово неизбежно ступа у клир, утолико за друго глав-

ни задатак представља да у свим црквеним делима обезбеди „представништво” световњака...

Све наведено ипак чини лажне дилеме и странпутице. У ствари, питање узајамног односа свештенства и световњака јесте недељиво од питања о назначењу саме Цркве: изван њега он уопште нема смисла. Пре но што објаснимо степен учешћа клира и световњака у вођењу и решавању црквених дела треба да се подсетимо на основно дело на које је призвана сама Црква и на заповест око његовог остваривања. Господ Исус Христос је њу, као нови народ Божији, сабрао, искупио и осветио, те посветио на дело сведочења о Њему у свету и пред светом.

Христос је Спаситељ света. Спасење света је већ извршено у Његовом Очовечењу, Крсној жртви, смрти, Васкрсењу и прослављењу. У Њему је Бог постао човек и човек је обожен, а грех и смрт су побеђени. Живот се пројавио и слави победу. Црква је пре свега Његов Живот, који беше у Оца и јави се нама (1.Јн.1,2), тј. сам Христос, који живи у људима који су га примили и који у Њему имају јединство са Богом и једни са другима. С обзиром да представља јединство у Христу са Богом и јединство у Христу са свима и са свиме и с обзиром да јесте нови и вечни живот (вечан не само по својој дужини, него и по својој „каквоти”), који и јесте циљ стварања и спасења, Црква у односу на саму себе већ и нема никаквог другог „дела” осим непрестаног задобијања Духа Светог и узрастања у пуноту Христа, који живи у њој. Христос је све „учинио” и Његовом делу нема шта да се дода. Стога Црква „у себи” свагда пребива у „последњем времену”. Њен живот је, по речи апостола Павла, *сакривен са Христом у Богу*. На свакој Литургији она сусреће Господа који долази и поседује пуноту Царства које долази у сили. Сваком ко је гладан и жедан, на њој се даје да већ овде (на земљи и у овом веку) сагледава нетрудежну светлост Тавора, да има савршену радост и мир у Духу Светом. У том новом животу нема разлике између јаког и слабог, слуге и господара, између мушког и женског. Јер, *ако је ко је у Христу, нова је твар* (2.Кор.5,17). Бог не даје Духа на меру: Њиме су сви освећени и сви призвани на пуноту и савршенство, на Живот у *изобиљу*... Стога и сама јерархијска структура Цркве, разликовање свештенства и световњака унутар ње и сва различита служења немају другог циља осим узрастања свакога и свих заједно у пуноту Тела Христовог. Црква није религиозна заједница у којој Бог преко свештеника влада над људима. [Напротив], она је само Тело Христово, које нема другог источника и садржаја свога живота осим Богочовечанског живота самог Христа. То значи да у њој човек никада није потчињен човеку (световњак - свештенику), већ да су сви сапотчињени један другом у јединству Богочовечанског живота. Власт

јерархије у Цркви заиста је „апсолутна”, премда не стога што се ради о власти добијеној од Христа, већ стога што се ради о самој Христовој власти, као што је уосталом и послушање световњака заправо Христово послушање, будући да Христос није изван Цркве, нити над Црквом, него у њој и она у Њему, као Тело Његово. „На епископа гледајте као на самог Господа”, пише свети Игњатије Антиохијски (Еф.6,1) о власти јерархије, док о послушању каже: „Слушајте епископа као Исус Христос Оца” (Змир.8,1). Постоји једно дубоко неразумевање тајне Цркве у неким покушајима да се „ограничи” власт јерархије, да се њено служење сведе само на „сакраменталну” или богослужбену сферу, као да служење управљања или било које друго служење може да има другачији извор од „сакраменталног”, тј. од самог Духа Светог, као да „власт” и „послушање” не престају (и то баш због своје „сакраменталности”) да буду само људске и као да не постају Христове, као да, најзад, и власт и послушање и сва друга служења у Цркви могу да имају неки други садржај изузев Христове љубави и неки други циљ изузев служења свих свима ради остварења Цркве у свој њеној пуноти. „Нека се нико не превазноси својим местом, с обзиром да је целина вера и љубав, од којих нема ништа вишег” (свети Игњатије Антиохијски - Змир.6,1). Уколико чланови Цркве у свом служењу изневеравају Христову природу самог служења и уколико се од благодати и љубави враћају ка закону, а од закона безаконју, ипак је немогуће „законом овога света”, конституцијама и представништвима црквеном животу вратити дух Христов. Он се може вратити само непрестаним разгоревањем благодатног дара Божијег (2.Тим.1,6), који Цркву никада не напушта.

Иако остварено у Христу, спасење се остварује у свету све док не наступи час последње победе Христове, када ће Бог да буде *све у свему* (1.Кор.15,28). Свет још увек лежи у злу и кнез овога света још увек влада њиме. Стога се Жртва (принесена једном и за свагда) приноси увек: Господ је распет за грехе света. Он је Свештеник и Заступник света пред Оцем. Стога и Црква, која је Тело Његово, тј. учесница у Телу и Крви Његовој, учествује у Његовом свештенству и заступа Његовим заступништвом. Она не приноси нове жртве, будући да је сва пунота спасења дарована свету *приношењем Тела Исуса Христа једном за свагда* (Јев.10,10). Но, пошто је Тело Његово, она сама јесте и свештенство, *приношење и жртва*. Ми у Цркви [треба да] живимо љубављу Христовом, која је источник, садржај и циљ њеног живота. Она се састоји у нашем поступању у овоме свету *као што је Он* [поступао] (1.Јн.4,17). Он је дошао да спасе свет и да за њега положи свој живот. Чиме се спасава свет ако не жртвом Христовом? И како ћемо моћи да испунимо служење Христово ако не учешћем у Његовој Жртви? Ето у чему

се састоји „свеопште свештенство” Цркве, тј. само Христово свештенство, у које је она, као Тело Његово, посвећена. Ето и првог служења у односу на свет, ради кога је и остављена да пребива у свету: „Она објављује смрт Господњу и исповеда Његово Васкрсење док [сам] не дође”. У то служење посвећен је и укључен свако ко је крштењем сједињен са Христом и ко је постао уд Његовог Тела. Заједно са свима сачињавајући Цркву, он је посвећен да приноси Његову Жртву, која је принесена за грехе света, те да, приносећи је, сведочи о спасењу.

„Царско” или „свеопште” свештенство у Цркви не значи да се она састоји из заједнице свештеника (будући да су у њој свештеници и „лаици”), него да као целина, као Тело Христово врши свештеничко служење у односу на свет, испуњујући свештенство и заступништво самог Господа. Разликовање, пак, свештенства и „лаика” унутар Цркве неопходно је управо стога да би Црква као целина могла бити свештени организам. Јер, уколико су свештеници служитељи Тајинстава, кроз Тајинства се освећује сва Црква и посвећује на служење Христово, сама постајући Тајинство Богочовештва Његовог. Свештенство световњака не значи да су они на неки начин свештеници другог реда у Цркви, будући да су служења различита и никада не треба да се мешају. Заправо, будући верни, тј. као чланови Цркве, они су посвећени у служење Христово свету, остварујући га, пре свега, учешћем у приношењу Жртве Христове за свет.

Такав је у крајњој линији смисао возгласа: „Ви који сте верни”... Њиме се Црква одваја од света с обзиром да, као Тело Христово, већ и није „од овог света”. Међутим, то одвајање се врши ради света, ради приношења Жртве Христове „ради свих и за све”. Када у себи не би имала пуноту спасења, Црква не би имала о чему да сведочи пред светом. Међутим, кад она не би сведочила и кад њено назначење и служење не би било приношење Христове Жртве, Христос више не би био Спаситељ света, него Спаситељ од света. Најзад, у том возгласу нама се напомиње да смисао Литургије није у служењу свештеника за световњаке (при чему световњаци у служби учествују сваки „за себе”), већ у [чињеници] да цело сабрање, кроз међусобно сапотчињавање свих служења, чини једино Тело ради остваривања свештенства Исуса Христа.

Чувши, дакле, те речи, ми треба да се запитамо: „Да ли ми себе исповедамо као верне? Да ли смо сагласни да извршимо служење за које је свако од нас био посвећен на дан свог крштења”. И овде нема места лажном смирењу и одвајању од сабрања због наводних грехова. Нико и никада није био достојан тога учешћа и нема праведности која би човека учинила способним да приноси Жртву Христову за свет. Међутим, Он сам нас је посветио, осве-

тио и поставио на то служење и Он га у нама врши. Треба се сетити, најзад, да ми у Цркву не долазимо ради себе и не да бисмо тражили своје у њој, него ради служења делу Христовом у свету. Јер, нема другог пута за сопствено спасење изузев предавања свога живота Христу, „који нас је заволео и умио нас крвљу својом од грехова наших, учинивши нас царевима и свештеницима Богу и Оцу своме”. Ради испуњења тог служења ми смо и сабрани на Евхаристији, приступајући њеном првом свештенодејству, тј. приношењу.

4

Одмотавање антиминос на престолу представља свештенодејство која означава да је завршена Литургија оглашених и да почиње Литургија верних. Том грчком речју (која буквално значи „уместо астала”) назива се правоугаоник од свиле или платна на коме је најчешће изображено полагање Господа у гроб, док је у нарочитом цепу по средини ушивена честица моштију. На његовом дну стоји потпис епископа који га је осветио.

Историја порекла, развитка и употребе антиминос у Православној Цркви доста је сложена, па чак и противречна. На пример, уколико је за Русе главни смисао антиминос усредсређен на честици моштију, која је ушивена у њега, грчки исток га употребљава без моштију, што већ само по себи указује на извесну противречност у поимању његове функције у богослужењу. Та историја је интересантна за специјалисте, услед чега наша запажања о њој ми уносимо у посебну примедбу. Овде је довољно истаћи да опште за целу Православну Цркву (и стога и нормативно) обележје антиминос јесте његова веза са епископом. Као и свето миро, антиминос освећује само епископ. Потпис епископа јесте услов његове „дејствености”. И какви год били даљи слојеви различитих смислова антиминос, првобитно је он означавао епископово „деlegerање” права презвитеру за вршење Литургије. Како сам раније већ указао, природни вршилац Евхаристије у раној Цркви беше епископ. Јер, пошто је Евхаристија схватана и доживљавана пре свега као тајинство сабрања, тајинство Цркве, тј. јединства народа Божијег, њен вршитељ је очигледно био онај чије се служење састојало управо у стварању, изражавању и очувању тог јединства. Чак и када Црква више није била сразмерно незнатна група верујућих, тј. када је у себе укључила фактички цело становништво империје, у црквеној су се пракси још дуго сачували трагови схватања и доживљавања Евхаристије која претпоставља „сабрање свих на једно место” под председништвом епископа. У Риму, на пример, још у VII веку је вршена само једна Евхаристија (премда је број Хришћана чинио неизбежним неколико сабрања) при че-

му су освећене дарове ђакони потом разносили до других сабрања. Тиме се истицао смисао тајинства као тајинства јединства Цркве, као превладавања греховне раздробљености и раздљености света. Чак и данас је у Православној Цркви забрањено једном свештенику да на једном престолу служи више од једне Евхаристије, што представља сведочанство древног хришћанског схватања Евхаристије као понајпре тајинства Цркве и јединства. Управо у тој повезаности ваља схватити и смисао антиминос.

Историјски, антиминос је поникао из неопходности да се у животу усагласе, с једне стране, смисао Евхаристије (као акта целе Цркве, који изражава њено јединство и стога представља превасходно службу епископа), и с друге стране - потреба за мноштвом евхаристијских сабрања. Већ је свети Игњатије Антиохијски писао: „Дејствена је само Евхаристија коју врши епископ или онај коме он наложи њено вршење”. То указује на [чињеницу] да је већ у тој раној епископској случајева да епископ није био у могућности да сам врши Евхаристију, те ју је препуштао неком од презвитера. Током даљег развитка и усложњавања црквеног живота, оно што је у почетку представљало изузетак постало је опште правило. Од главе конкретне црквене општине, епископ се постепено претворио у администратора већег или мањег црквеног округа (епархије), док је „Црква”, тј. жива општина [постала] „парохија”. Постојао је један кратак период у коме Црква као да није знала шта је боље: да сачува пређашњу непосредну повезаност епископа са општином и ради тога да умножи њихов број, постављајући их за главу сваке парохије (што представља историјски контекст краткотрајног и неуспешног покушаја увођења такозваних „хоропископа”) или, пак, да сачува обласни и самим тим васељенски значај епископата и стога да члановима епископског савета или „презвигтеријума” да нове функције, постављајући презвитере за главе парохија. Историјски је превагнуло друго, што је довело до постепеног ницања у Цркви служења „парохијског свештеника”, тј. појединачне главе веће или мање црквене општине, вршиоца богослужења и тајинстава и непосредног пастира стада. Нема сумње да се у савременој црквеној свести идеја пастирства везује углавном за свештеника, а не за епископа, који се претворио у „архипастира”, доживљавајући се пре као глава и начелник свештенства, као „администратор” Цркве, неголи као живи носилац црквеног јединства и средиште црквеног живота (карактеристично је да ми оцем зовемо свештеника, а не епископа, који се велича као „владика”). Било да се промене у црквеном животу оцене са плусом, било са минусом, нема сумње да се савремена „парохија” у свом смислу не подударала са првобитном општином - „Црквом”. Рана „Црква” је у јединству епископа, клира и народа поседовала пуноту цркве-

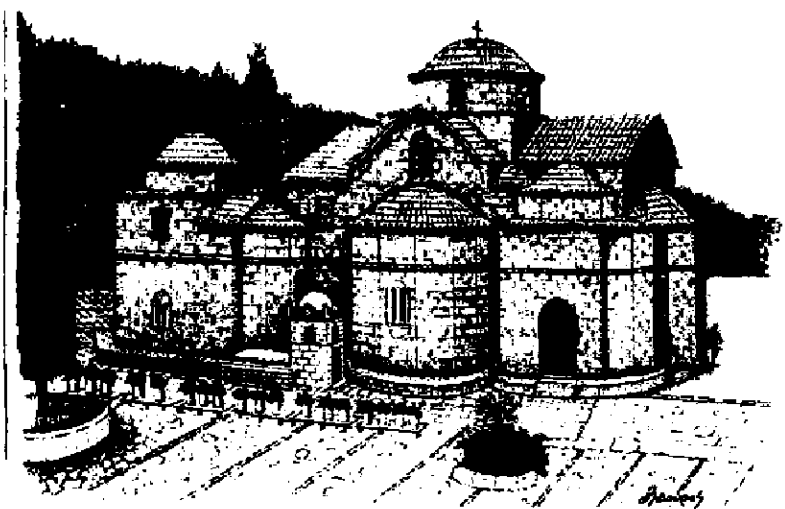
ног живота и црквених дарова. Парохија, међутим, такву пуноту не поседује. Не само административно, него и мистички и духовно, она представља део шире целине, те тек у јединству са другим деловима, другим „парохијама”, може да живи свом пунотом Цркве. Призивање и мистичка суштина епископата јесте да ни једној општини, ни једној парохији не допусти да постане самодовољна, затворена у себе, те да престане да дише саборношћу Цркве. Стога је један од главних узрока наведене промене, тј. извесног одвајања епископа од конкретне црквене општине и његовог замењивања парохијским свештеником, био баш страх од његовог свођења на раван главе чисто месне заједнице, тј. од потпуног његовог поистовећивања са помесним интересима и потребама. Јер, време у које се ова промена одиграла беше време измирења Цркве и империје, тј. претварања Хришћанства у државну религију. Помесна Црква, општина (у епископској гоњења одвојена од природног живота и будући Црква у датом граду, али не и Црква датог града) сада почиње постепено да се стапа са природном (градском или сеоском) општином, претварајући се, да тако кажемо, у њену „религиозну пројекцију”. То је са своје стране означило дубоку промену у психологији и самосвести Хришћана. Од „трећег рода” (по изразу једног од најстаријих хришћанских споменика, тј. Посланице Диогнету), од људи који су били туђинци у свом дому и за које је туђина била дом, Хришћани сада постају пуноправни грађани земље, а њихова вера - природна, обавезна, самоочигледна религија целог друштва. Управо жеља да предупреди коначно стапање Цркве и света, црквеног сабрања и „натуралне” општине, подстакла је Цркву да у одређеном смислу измени своју првобитну структуру и постави епископа над парохијама, чиме се свака од њих све време претварала у Цркву и чиме се свима напомињала надсветска, благодатна и васељенска улога Цркве.

Међутим, наведене промене су довеле до битне измене и у евхаристијској пракси, па чак и у самом устројству евхаристијског сабрања. Дотадашњи „саслужитељ” епископу на евхаристијском сабрању (а само у изузетним случајевима његов заменик на месту предстојатеља), презвигтер сада постаје предстојатељ евхаристијског сабрања у парохији. Раније смо видели да је та суштинска промена до данас видљива у евхаристијским радњама, нарочито у почетном делу Литургије. Веза, пак, између Евхаристије, Цркве и епископа је органска. Чак и после фактичког одвајања од епископа као свог уобичајеног вршиоца и предстојатеља и после преласка у удео парохијског свештенства, Евхаристија и даље остаје повезана са епископом, о чему сведочи управо антиминос: он ту везу и одржава. Са дубоке тачке гледања (која се не своди на чисто административне, па ни канонске категорије), Евхаристија се и да-

нас, као и увек и свуда, врши по налогу епископа, или, говорећи правним језиком - влашћу која је од њега делегирана. Међутим, речено не значи да је епископ самостални носилац власти. У раној, доницејској Цркви, епископ је некако делио „власт” са својим „саветом” или „презвитеријумом”. Израз „монархијски епископат”, који је од протестантских научника лакомислено прихваћен и одомаћен у уцбеницима црквене историје, врло рђаво изражава дух и структуру ране Цркве. Јер, не ради се о „власти”, него о природи Евхаристије као тајинства Цркве, као акта у коме се испуњава и остварује јединство Цркве и њена надсветска и васељенска природа. Црква је увек нешто више од парохије, не само по количини, него и по каквоти, тј. онтолошки. И парохија је Црква и присаједињује се пуности црквености само уколико „трансцендира” себе као парохију, превладавајући у себи свој природни егцентризам и ограниченост, својствени свему помесном. Православљу је једнако стран и протестантски конгрегационализам (који једноставно сваку парохију поистовећује с Црквом) и римска централизација (која Цркву поистовећује само са целином, са збиром свих парохија). По православном схватању, назначење Цркве је да сваки њен део живи њеном пунотом и оваплоћује је у себи, или, другим речима - да сваки део живи целином и целосно. С једне стране, парохија је само део Цркве, који је само у епископу и кроз епископа повезан са пунотом Цркве, све време је добијајући и сам јој се откривајући. У томе је смисао зависности парохије од епископа и кроз њега од целине Цркве. С друге стране, дар Цркве парохији јесте Евхаристија, кроз коју се свака парохија присаједињује целом Христу, задобијајући сву пуноту благодатних дарова и поистовећујући се са Црквом. Отуда и зависност Евхаристије од епископа, од његовог налога и уједно самоочевидност Евхаристије као средишта парохије и целог њеног живота. Без свезе са епископом Евхаристија више не би била акт целе Цркве, којим се превазилази природна ограниченост парохије. Без Евхаристије парохија више не би била део Цркве, који живи пунотом црквених дарова.

Све речено се изражава кроз антиминос. Понављам, ма какав да је био развитак и услојавање његових смислова, његово основно значење јесте следеће: одмотавајући га на престоли приликом припреме за приношење евхаристијске жртве и целивајући епископов потпис на њему, свештеник [сведочи] да тај престо није једноставно престо датог храма и месне општине, него једини престо Цркве Божије, тј. место приношења, присуства и доласка целог Христа, у коме смо сви ми Тело Христово, у коме се сви делови и све поделе превладавају целином и коме се даје дар и бла-

годат новог и пре свега целосног живота. Та целосност се чува и остварује нераскидивом свезом епископа, Евхаристије и Цркве.



VI ТАЈИНСТВО ПРИНОШЕЊА

*Христос нас је љубио и предао себе за нас
као принос и жртву Богу.*

(Еф.5,2)

1

Хлеб и вино. Приносећи и полагајући на престо те смирене људске дарове (тј. нашу земаљску храну и пиће) ми, често и не размишљајући, вршимо веома старо, исконско свештенодејство, које је од првих дана људске историје представљало срж сваке религије: ми приносимо жртву Богу. *И Авељ поста пастир, а Каин ратар. А после неког времена догоди се, те Каин принесе Господу принос од рода земаљског. А и Авељ принесе од првина стада свога* (Пост. 4,2-4).

Хиљаде књига је написано о жртвама и жртвоприношењу, којима се дају најразличитија објашњења. Богослови, историчари, социолози, психолози (свако са свога гледишта) покушавају да објасне суштину жртве, изводећи је час из страха, час из радости, час из ниских, час из узвишених побуда. Без обзира на вредност свих тих објашњења, остаје несумњиво да човек који се обраћа Богу (било где и било кад) неизмењиво осећа потребу да му принесе на дар и жртву најдрагоценије од онога што има, од онога што му је најпотребније за живот. Од доба Каина и Авеља крв жртва свакодневно је багрела земљу и дим свепаљеница се не престано подизао к небу.

Наша истанчана свест се ужасава над тим крвавим жртвама, над тим првобитним религијама. Ипак, не заборављамо ли и не губимо ли ми у својој истанчаности нешто од основног, исконског, без чега у суштини и нема религије? Јер, у својој највећој дубини религија није ништа друго до жеђ за Богом: *Жедна је душа моја за Богом живим...* (Пс.41,3). О тој жеђи су често боље знали „првобитни“ људи и дубље је осећали: њу је за неке изразио псалмопојац. Они су је познавали боље него савремени човек са својом спиритуализованом религијом, извученим морализмом и сувим интелектуализмом.

Ускрети Бога... То, пре свега, значи - целим бићем спознати да Он јесте, да је изван Њега мрак, пустош и бесмисао, будући да је у Њему, и само у Њему - и узрок, и смисао, и циљ и радост све-

га што постоји. То даље значи - завоleti га свим срцем, свим разумом, свим бићем својим. То најзад значи - окусити и спознати сву нашу бесконачну одвојеност од Њега, нашу страпну кривицу и усамљеност у тој одвојености, спознати да после свега остаје само један грех: не усхтети Бога и одвојити се од Њега. Заправо, постоји само једна туга - „не бити свет” (Léon Bloy), немати освећење, јединство са јединим Светим...

Где, пак, постоји та жеђ за Богом, та свест о греху и туга за истинским животом, неизмењиво ће се наћи и - жртва. Кроз жртву човек предаје себе и своје Богу. Познавши Бога, он не може а да га не воли. Заволевши га, пак, он не може а да не стреми к Њему и јединству са Њим. На том путу према Богу, међутим, стоји испречен грех. Стога човек у својој жртви такође тражи опраштај и искупљење. Он жртву приноси као умилостивљење за грехе, он у њу полаже сав свој бол и муку свога живота како би страдањем, крвљу и најзад смрћу искупио своју кривицу и присајединио се Богу. И колико год да је била помрачена и огрубела религиозна свест људи, колико год да је човек грубо, утилитарно, пагански доживљавао своју жртву, оно у име чега је приноси и Онога коме је приноси, у њеној основи је непромењиво остала исконска, неутажива жеђ човека за Богом. У својим жртвама, у тим безбројним приношењима, клањима, свепаленицама човек је (премда и у тами, премда дивље и примитивно) свакако тражио и жудио за Оним кога не може престати да ниште. Јер, „за себе нас је саздао Бог и неће се успокојити срце наше све док Њега не нађе” (блажени Августин).

2

Све те жртве су, међутим, биле немоћне да униште грех и да васпоставе пуноту изгубљеног човековог јединства с Богом. На жртве уопште (не само на старозаветне) могу да се примене речи Посланице Јеврејима: Оне никада не могу да усаврше *оне који* (са њима) *приступају*. Иначе, зар оне не би престале да се приносе, пошто се они који служе не би више осећали грешним, будући једном за свагда очишћени (10,1-2). Оне су биле немоћне стога што су остајале под законом греха, премда и беху испуњене жудњом за Богом и јединством са Њим. Грех, наиме, није кривица која се може загладити и искупити, чак ни по највећу цену. Грех је, пре свега, одвајање од самог живота Бога, те стога његов пад и распад. И већ цео живот (а не само поједини греси) постаје грешан, смртан и „сенка смрти”. У том палом животу, у целини потчињеном закону греха, нема и не може бити снаге да се сам исцели и препороди, да се изнова испуни Животом, да изнова постане освећен... У њему остаје порив, жеђ, покајање, које човек уноси у своју религију

и у своје жртве. Међутим, ни та религија ни те жртве не могу спасти човека од робовања греху и смрти, као што ни онај ко пада у провалију не може сам да се заустави, ни онај ко је жив погребен сам себе да ослободи, нити мртви сам себе да васкрсне. Спасити, заправо спасти (будући да нашем животу није неопходна једноставно помоћ, већ управо спасење) може само Бог. Само Он може да оствари оно што све жртве немоћно ишту и чије су очекивање, праобраз и наслућивање оне биле. И Он је то учинио у последњој, савршеној и свеобухватној жртви, у којој је Сина свог јединородног дао за спасење света, у којој је Син Божији, поставши Сином Човечијим, принео себе на жртву за живот света.

У тој се жртви испунило и извршило све. У њој је понајпре очишћена, васпостављена и пројављена сама жртва у свој својој суштини и пуноти, њен превечни смисао као савршене љубави и стога савршеног живота, који се састоји у савршеном самопредавању: у Христу *Бог је тако* заволео свет да је *Сина свог јединородног дао*... У Христу је и човек тако заволео Бога да је себе предао до краја. У том двоједном предавању није преостало ништа што није дато, те се у свему зацарила љубав: „Очева љубав која распиње, распета љубав Сина и љубав Духа Светог, прослављена у крсној сили” (митрополит Филарет Московски). С обзиром да је била само љубав и само у љубави, у тој жртви је засијало и било даровано опрштење грехова. Најзад, у њој је испуњена и утољена превечна жеђ човека за Богом: Божанствени живот је постао наша храна, наш живот... Све оно што је човек свесно или несвесно, магловито, делимично и искривљено уносио у своје жртве, све оно што је очекивао од њих, и оно што није могло човеку доћи у срце, сада је било остварено, испуњено и даровано једанпут и заувек у тој жртви свих жртава.

Њена последња и најрадоснија тајна састоји се у [чињеници] да ју је Христос даровао нама, новом човечанству, које је у Њему препорођено и које је сједињено с Њим, тј. Цркви. У том новом животу, Његовом животу у нама и нашем у Њему, Његова жртва је постала наша и Његово приношење - наше приношење. *Останите у мени, и ја ћу у вама* (Јн.15,4). Шта би Његове речи друго значиле до да нам је Његов живот (остварен у Његовој савршеној жртви) дарован као наш живот, као једино истински живот, као остварење превечне Божанске замисли о човеку? Јер, уколико је Христов живот - приношење и жртва, и наш живот у Њему и сав живот Цркве јесте - приношење и жртва, тј. приношење самих себе, себе заједно са другима и целог света, жртва љубави и јединства, хвале и благодарења, искања и исцелења, причешћа и јединства.

Као живот Христов у нама и наш у Њему, жртва чије нам је приношење дато и заповеђено и чијим приношењем Црква себе остварује, није нова, „друга“ жртва у односу на јединствену, свеобухватну и непоновљиву жртву коју је Христос једанпут принео (Јев.9,28). Прихвативши и сјединивши у себи све *што је на небу и што је на земљи* (Еф.1,10), испунивши собом све као Живот самог живота, Христос је све принео Богу и Оцу. У Његовој је жртви опроштај свих грехова, сва пунота спасења и освећења, остварење и стога довршење све религије. Стога нема потребе за новим, другим жртвама: оне су немогуће. Оне су немогуће управо стога што се једином и непоновљивом жртвом Христовом наш живот васпоставља, препорађа и остварује као приношење и жртва, као могућност да се наша тела и сав живот наш свагда претварају у *жртву живу, свету и угодну Богу* (Рим.12,1), [као могућност] да се зидамо у *дом духовни, свештенство свето, да бисмо приносили жртве духовне, благопријатне Богу кроз Исуса Христа* (1.Пт.2,5). Нове жртве нису неопходне будући да у Христу имамо *приступ ка Оцу* (Еф.2,18). Тај приступ значи да је сам живот наш постао приношење и жртва, урастање у *храм свети у Господу* (Еф.2,21), радост приношења себе, других заједно са собом и целе творевине Богу, који нас је призвао у чудесни свет свој. Црква живи тим приношењем и кроз њега се сама остварује. Увек изнова приносећи ту жртву, ми сваки пут са радошћу познајемо да је приносимо Исусом Христом, да Он сам себе нама предаје и пребива у нама, вечно приносећи жртву коју је једном и завек принео. Ми познајемо да, приносећи Богу наш живот, у ствари приносимо Христа, будући да је Он наш живот, живот света и живот живота, те да немамо ништа друго што бисмо принели Богу осим Њега. Ми познајемо да је у том приношењу Христос онај „који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје“...

3

Евхаристијско приношење почиње свештенослужбеном којом се данас обично назива „велики улазак“. Тог назива, узгред речено, нема у службенику. Он је настао и трајно ушао у употребу тек кад је првобитни смисао тог свештенослужбеног (као заправо приношења жртве жртвенику) већ био донекле замагљен, при чему је улазак у олтар са даровима већ почео да нараста у нама познати изражајни символизам. Он је почео да се тумачи као образ царског уласка Господњег у Јерусалим или, пак, погребња Христовог од стране Јосифа и Никодима итд.

Главни разлог који је довео до символичког усложњавања великог уласка јесте постепено одвајање припремања евхаристијских дарова (тј. приношења у непосредном, буквалном смислу ре-

чи) од саме Литургије, његово одвајање у засебно свештенослужбено, које је добило назив *проскомидија* (од грчке речи *проскомидија*). У нашој садашњој пракси ту службу врше пре Литургије у олтару сами свештеници. Учесће световњака у њој (уосталом не на свим местима) своди се на даривање „извана“ (преко трећих лица) њихових посебних просфора са списковима „за здравље“ или „за упокојење“.

Са богословске тачке гледишта, најзначајнији акт предложена [проскомидије] јесте својеврсно *символичко жртвоприношење*. Припремање евхаристијског хлеба обавља се као *заклање Јагњета*, уливање вина у чашу као *изливање крви и воде из ребара распетог Христа* итд. При томе је очигледно да читав тај доста сложени символички обред ни на који начин не замењује саму Литургију. Он је само припрема за њу.

Стога неизбежно ниче питање: *какав је смисао тих симбола? Каква је веза тог „уводног“ жртвоприношења са приношењем* које, као што смо рекли, представља суштину Евхаристије? За разумевање Литургије та питања су од огромне важности. Па ипак, она се у нашем школском богословљу једноставно игноришу. Литургичари, пак, као одговор наводе позивање на „символизам“, који је наводно својствен нашем богослужењу, чиме се у ствари ништа и не објашњава. Међутим, Литургија свом својом суштином, свом својом укорењеношћу у Богооваплоћењу и Ономе ко се у њему јавио, због Царства Божијег које је дошло одбацује и искључује противстављање симбола и реалности. Па ипак, сваки дан у току векова хиљаде свештеника, засепајући крстолико евхаристијски хлеб, са побожношћу и вером произносе свештене речи: „Жртвује се (тј. приноси се на жртву) Јагње Божије, које узима грех света“...

Шта је то? „Једноставно симбол“ у коме се „на самом делу“ ништа не догађа, ништа не врши, у коме нема никакве „реалности“? Међутим, утолило је дозвољено запитати се: *Због чега је он заправо нужан? Јер, с обзиром да се обавља у самоћи олтара, тј. без присуства световњака, он се не може објаснити чак ни педагошким разлозима, тј. као да се ради о поучавању. Стога је неопходно одговорити на то питање, будући да од њега зависи правилно схватање Евхаристије и жртвоприношења које се на њој обавља.*

4

Иако не може да се сведе само на историју, то питање тражи познавање пре свега историјских разлога који су одредили развој наше садашње проскомидије. Полазну тачку тог развоја без сумње представља за рано Хришћанство самоочевидно учеш-

ће свих чланова Цркве у евхаристијском приношењу. У свести, у искуству и у пракси ране Цркве евхаристијска жртва не само да је приношена у име свих и за све, него су је сви и приносили. Стога је њена основа и услов реално приношење појединачног дара и жртве од стране свих. Свако ко долази у сабрање Цркве доноси са собом све оно што по одлуци у *срцу* (2. Кор. 9.7) може да удели за потребе Цркве, тј. за издржавање клира, удовица, сирочади који су на бризи Цркве, за помоћ сиромашнима и за сва добротинства кроз која се Црква остварује као љубав Христова, као брига свих о свима и служење свих свима. Управо у тој жртви љубави укорењено је евхаристијско приношење: у њој она има своје начело, што је за рану Цркву врло очигледно. Према једном сведочанству чак су и сирочићи (које је Црква издржавала и који нису имали шта да принесу) у жртви љубави учествовали приношењем воде.

Ђакони су у раној Цркви били нарочити служитељи добротинства, те стога и те жртве љубави. На њима првенствено лежи брига не само о материјалној добробити општине (што данас готово у целини чини делатност разноразних црквених одбора, па и црквене организације уопште), него управо и о љубави, као самој суштини црквеног живота, о Цркви као о жртвеном и делатном служењу свих свима. Како је, пак, у раној Цркви место и служење у евхаристијском сабрању изражавало и место и служење (литургију) сваког у животу општине, на ђаконима је лежала одговорност за примање дарова од свих који су долазили, за њихово сортирање и за припремање оног њиховог дела који ће (као израз тог приношења и те жртве љубави) сачињавати „вештаство“ евхаристијског тајинства. Вршење проскомидије од стране ђакона (а не као данас од стране свештеника) сачувало се у Цркви све до XIV века, као уосталом и њихово приношење светих дарова предстојатељу на почетку евхаристијског „узношења“, тј. Евхаристије у правом смислу. И премда ћемо о промени која се потом одиграла још говорити, већ сада можемо да приметимо да је у наше време постојање ђакона у свакој општини престало да се осећа као неопходност и саморазумљивост, као услов пуноте црквеног живота. Наиме, ђаконство се претворило у неки декоративни додатак (нарочито приликом свечаних архијерејских служби), а такође и у степен за добијање свештеничког чина управо стога што је код нас ослабило (ако не и потпуно ишчезло) доживљавање саме Цркве као љубави Христове и Литургије као израза и остварења те љубави.

Међутим, првобитна пракса учешћа свих у приношењу дарова постепено је почела да се усложњава и мења облик. Број Хришћана се брзо повећао (нарочито после обраћења и саме империје у Хришћанство). Заправо, фактички су сви постали Хриш-

ћани. Стога је практично постало немогуће приношење у евхаристијско сабрање свега што је било неопходно за црквено добротинство и за животне потребе општине. Поставши не само призната од стране државе, него и усредсредивши целокупну каритативну делатност друштва у своје руке, Црква није могла а да се не преврати у сложену организацију и да се не постане замршени апарат, што је учинило да је евхаристијско сабрање престало да буде средиште целог живота Цркве - и учења и оглашавања и добротинства и управљања (као у раној Цркви). Поставши посебна сфера црквене делатности, добротинство је споља престало да зависи од евхаристијског приношења. И најзад долазимо до онога што је најзначајније за схватање проскомидије. У црквеној свести је унутрашња свеза и унутрашња међузависност између Евхаристије и „жртве љубави“ била врло очигледна. Стога је припремање дарова, преставши да буде израз практичне потребе, остало као обред, изражавајући ту унутрашњу међузависност и остварујући ту унутрашњу везу.

Овде видимо јарки пример закона литургијског развитка по коме је измена спољне форме често условљена неопходношћу да се сачува унутарњи садржај, да се у целости очува прејемство и истоветност опита и вере Цркве при свим изменама спољних услова њеног постојања. Ма колико да је био сложен и по много чему специфично „византијски“ развој проскомидије (која је свој садашњи облик достигла тек у XIV веку), за нас је важно да је била и јесте израз реалности из које је израсла, сведочанство о органској свези између Евхаристије и суштине саме Цркве као љубави, те стога - жртве и приношења, као остварења у времену и простору Христове жртве. Историјски смисао развоја проскомидије дозвољава нам да сада пређемо на њен богословски смисао.

5

Богословски смисао, пак, истиче да ма ко и ма како приносио „вештаство“ евхаристијског тајинства, тј. Хлеб и Чашу, ми од самог почетка у њима препознајемо жртву љубави Христове, самог Христа кога приносимо и који нас у себи приноси Богу и Оцу. То препознавање (још пре Литургије), та позната и стога „обележена“ предназначеност Хлеба (да буде претворен у Тело Христово) и Вина (у Крв Христову) саставља у суштини основ и услов саме могућности евхаристијског приношења.

И зајста, ми Литургију и служимо и можемо да је служимо једино стога што је жртва Христова већ принесена, што је у њој раскривена и остварена превечна замисао Божија о свету и човеку, о њиховом предназначењу, а стога и могућност да постану жртва Богу и да у тој жртви пронађу своје испуњење.

Да, проскомидија јесте символ. Ипак, као и све у Цркви, символ је до крајности испуњен **реалношћу** нове творевине, која већ постоји у Христу, но која се у „овом свету” познаје само вером и стога само за веру прозрачним симболима. Припремајући се за евхаристијско тајинство, ми узимамо у руке хлеб и полагамо га на дискос, при чему **већ знамо** да је тај хлеб (као и све на свету, као и сам свет) **освећен Оваплоћењем и Очовечењем Сина Божијег**. То освећење састоји се у [чињеници] да је у Христу **васпостављена** могућност да свет постане жртва Богу и да човек приноси ту жртву, да је разрушена и савладана њихова самодовољност (која и чини суштину греха и која је хлеб чинила само хлебом, тј. смртном храном смртног човека, која га је приопштавала греху и смрти), да у Христу наша земаљска храна (која се претвара у наше тело и крв, у нас саме и у наш живот) постаје оно за шта је и била саздана: причешће Божанским животом, кроз које се смртно облачи у бесмртно и смрт бива побеђена.

Управо стога што је Христова жртва (која све у себи укључује) једанпут принесена, тј. пре свих наших приношења (која у њој имају своје начело и садржај) и пре Литургије - и „проскомидија” представља припремање дарова. Јер, суштина тог припремања јесте у „довођење у однос” хлеба и вина, тј. нас самих и целог нашег живота са жртвом Христовом, у њиховом претварању управо у дар и приношење. Реалност проскомидије је управо у том обележавању Хлеба и Вина као жртве Христове, која у себе укључује све наше жртве, наша приношења Богу самих себе. Отуда жртвени карактер чина проскомидије, припремање хлеба - као клање Јагњета, вина - као изливање крви, отуда сваки пут сабирање на дискос свих око Јагњета, укључивање свих у Његову жртву. И стога тек кад је то припремање завршено, када је све доведено у однос са жртвом Христовом и укључено у њу, када за очи вере видљиво на дискосу предлежи наш *живот сакривен са Христом у Богу* - може да почне Литургија: вечно приношење Онога који је Богу принео себе и у себи све постојеће, усхођење нашег живота ка престолу Царства, где га је узнео Син Божији поставши Син Човечији.

6

Конечно, као и много тога другог у нашем богослужењу, и проскомидија има потребу за очишћењем, премда не у чину или форми, него у схватању које ју је у свести верних учинило „само симболом”, штавише у расцрквењеном, у номиналном смислу речи. Према томе, неопходно је очистити, или боље рећи - **васпоставити прави смисао помињања**, које је у схватању верних и свештенства сведено на један од облика молитве „за здравље” и „за по-

кој”, тј. на једно крајње индивидуализовано и утилитарно схватање црквеног богослужења. Основни, пак, смисао тог помињања јесте у његовом жртвеном карактеру, у довођењу у однос свих нас заједно и сваког понаособ са Христовом жртвом, у сабирању и саздању нове твари око Јагњета Божијег. Сила и радост тог помињања је у превладавају преграде између живих и мртвих, између земаљске и небеске Цркве. Јер, сви ми (и живи и упокојени) смо умрли и живот је наш *сакривен са Христом у Богу*, будући да је на дискосу сабрана сва Црква, возглављена Мајком Божијом и свим светима: сви су сједињени у том Христовом приношењу Његовог прослављеног и обоженог човештва Богу и Оцу. Стога, откидајући честицу и произносећи име, ми се не старамо једноставно за своје „здравље” или за „здравље” својих ближњих, или за „загробни удео” умрлих, већ их приносимо и дајемо Богу на „живу и угодну” жртву, како би их учинио учесницима „неисцрпног живота” Царства Божијег. Ми их погружавамо у опроштај грехова који је засијао из гроба, у тај исцељени, васпостављени и обожени живот, ради кога их је Бог и саздао.

Ето смисла помињања на проскомидији. Приносећи своје просфоре (приносе), ми „сами себе и једни друге и сав живот свој” приносимо и предајемо Богу. То приношење је **реално** с обзиром да је Христос тај живот већ примио, учинио га својим и већ принео Богу. На предложењу [проскомидији] се тај живот (и кроз њега цео свет) увек изнова познаје као жртва и приношење, као „вештаство” Тајинства којим се Црква остварује као Тело Христово и *пунота Онога који све испуњава у свему* (Еф.1,23).

Због тога се проскомидија и завршава радосним исповедањем и објављивањем. Покривајући свете дарове (тј. знаменујући да Христово зацарење и јављање Царства Божијег у Њему остају тајна за „овај свет”, која се познаје и види само вером), свештеник произноси речи Псалма: *Господ се зацари, у лепоту се обуче... Готов је престо твој... Диван је на висинама Господ... Потом он благосиља Бога „који је тако благоизволео”, све то усхтео, све то испунио, те нам дао и даје да у земаљском хлебу радосно препознамо и желимо „небесни хлеб, храну целоме свету, Господа нашег и Бога Исуса Христа”*. И тек сада, тј. схвативши смисао проскомидије, ми можемо да се вратимо великом уласку, тј. *тајинству приношења*.

7

У „Апологији” светог Јустина Философа, тј. једном од најстаријих сачуваних описа Литургије, о приношењу је речено: „По окончању молитве... предстојатељу братства се приноси хлеб и чаша вина и воде”. Из „Апостолског предања”, пак, светог Иполи-

та Римског ми знамо да те дарове приносе ђакони: „Offerent diacopes oblationem”... Као што видимо, између те најпростије форме приношења и нашег данашњег „великог уласка” одиграо се дуг и сложен развитак евхаристијског чина, о коме сада треба да кажемо неколико речи. Јер, литургичари су у великој мери објаснили општи ток и редослед тог развитка. Међутим, о његовом богословском смислу, о пројави вере и опита Цркве у њему они нису рекли готово ништа.

У садашњем чину Литургије приношење у себе укључује следећа свештендејства:

- читање молитве: „Нико од везаних телесном похотама и сластима није достојан да приђе”... од стране свештеника,
- кађење престола, дарова, и сабраних,
- песму приношења,
- свечано преношење дарова,
- произношење формуле помињања од стране служитеља: „Да вас помене Господ Бог у Царству своме”...
- полагање дарова на престо, њихово покривање „ваздухом” и поновно њихово кађење,
- читање „Молитве приношења по полагању Божанствених дарова на престо” од стране свештеника.

У сваком од тих свештендејстава свој израз пронашао је по један од аспеката целине, тј. приношења Цркве. Стога свако од њих захтева макар и кратко објашњење.

8

У раним рукописима молитва „Нико... није достојан” (а налазимо је већ у познатом Codex Barberini из VIII века) се насловљава: „Молитва којом се свештеник моли за себе обављајући улазак светих дарова”. И заиста, формална особеност те молитве чини [чињеница] да је свештеник, за разлику од свих других молитава на Литургији, произноси лично и за себе, а не у име нас, који сачињавамо сабрање Цркве:

„Погледај на мене грешног и непотребног слугу твог, и очисти моју душу и срце од зле савести, и оспособи ме силом твога Светог Духа да, обучен у благодат свештенства, предстанем овом светом престолу твојем и свештендејствујем свето и пречисто Тело твоје и часну Крв”...

Ова особеност заслужује пажњу стога што се у њој, при правилном разумевању, лако може наћи потврда за противстављање свештеника и сабрања Цркве, тј. поистовећивању служења једино са свештенством, које је већ одавно из западног богослов-

ља проникло у наше и, авај, било чврсто прихваћено свакодневним благочашћем. Зар није постало општеприхваћено да се речи „служи”, „врши”, „приноси” примењују само на свештеника, при чему се световњаци доживљавају као пасиван елемент, који у служби учествује само молитвеним присуством? Таква употреба речи није случајна. Она одражава дубоку искривљеност саме црквене свести, тј. њеног доживљавања не само Литургије, већ и саме Цркве. У њој је свој израз нашла схватање које Цркву доживљава пре свега као свештеничко „опслуживање” световњака, као задовољавање „духовних потреба” верних од стране клира (које је са сваким веком бивало све јаче). Управо у том доживљавању Цркве ваља тражити узрок двома хроничним болестима црквене свести, које се непрекинуто провлаче кроз целу историју Хришћанства: „клерикализма” и „лаицизма” (који обично узима форму „антиклерикализма”).

У вези са тим за нас је важно да је „клерикализација” Цркве (тј. свођење служења у њој једино на свештенство те, последично, јављање атрофије световњачке свести) довела до заиста трагичног одумирања жртвеног схватања саме Цркве и Тајинства Цркве - Евхаристије. Убеђење да свештеник служи за световњаке и (да тако кажемо) уместо њих довело је до уверења да он служи ради њих, ради задовољавања њихових „религиозних потреба”, наводно потчињен њиховој религиозној „нарудби”. Нешто слично смо већ видели на примеру проскомидије, где се вађење честица при помињању почело схватати као начин за задовољавање неких личних потреба (тј. исцелања „здравља” или „упокојења”), а не као претварање свакога од нас и свих заједно у „жртву живу и угодну Богу”... Тај пример би се, међутим, могао проширити на читав живот црквене заједнице, на целу њену психологију. Огромна већина световњака (подржавана на жалост често и свештенством и јерархијом) сматра да Црква постоји ради њих, при чему себе не осећају Црквом „претворених” и вечно претвараних у жртву и приношење Богу, у учеснике жртвеног служења Христа.

Ми смо већ говорили о свему томе у поглављу о „вернима”. Сада се, пак, враћамо на исту [тему] стога што се из молитве свештеника „за себе” (којом започиње евхаристијско приношење) може (уз неправилно тумачење) извести закључак да приношење врши само он. Због тога је толико и важно схватити њен прави смисао. Тај смисао се не састоји у противстављању свештеника и сабрања (тј. световњака), нити у било каквом одвајању једних од других, него - у поистовећивању свештенства Цркве са свештенством Христа, јединог свештеника Новог Завета, који је својим приношењем себе осветио Цркву и дао јој учешће у свом свештенству и у својој жртви:

„Јер си ти који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје, Христе Боже наш”...

Приметимо, пре свега, да је (опет за разлику од евхаристијске молитве у целини, која се, као што видимо, произноси Богу Оцу) ова молитва упућена лично Христу. Због чега? Стога што баш у том тренутку евхаристијског свештенослужбенијства (тј. када се наши дарови, наше приношење, приносе престолу) Црква утврђује да приношење врши [сам] Христос („ти си који приноси”), те да се ради о приношењу жртве коју је Он једанпут принео и коју вечно приноси („и који се приноси”). И само је свештеник призван и постављен да потврђује ту истоветност, да је објављује и остварује у тајинству Евхаристије. Читава ствар и читав смисао ове необичне молитве састоји се у [чињеници] да свештеник своје служење може да врши једино стога што његово свештенство није „његово” или неко „друго” у односу на Христово, већ управо - једно и неделиво свештенство Христово, које је вечно живо и које се вечно остварује у Цркви, у Телу Његовом. Свештенство, пак, Христово се, опет, састоји у сједињењу у Њему свих верних, у сабрању и саздању Тела Његовог, у приношењу у Њему свих и Њега у свима. На тај начин, исповедајући свештенство (у чију је благодат одевен) као свештенство Христа и припремајући се да „свештенослужује” Тело Христово (тј. да пројави истоветност нашег приношења са жртвом Христовом) свештеник не само да се не одваја од сабрања, него, напротив, објављује своје јединство са њим по узуру јединства Главе и Тела...

Стога је његова лична молитва за себе не само корисна, него и неопходна и, да тако кажемо, самоочигледна. Јер, са свом силом треба да истакнемо да је Православљу у равној мери страна и латинска редукација тајинстава на „*ex opere operato*”, (тј. на схватање по коме личност свештеника, за разлику од „објективног” дара свештенства, наиме „права” на вршење тајинстава, нема никаквог значаја за њихову дејственост) и њихово свођење на „*ex opere operantis*” (тј. на њихову зависност од субјективних својстава онога ко их савршава). За Православље је тако нешто лажна дилема, један од оних ћорсокака у које неизбежно води богословски рационализам. У православном схватању Цркве једнако су очигледни, с једне стране, апсолутна независност дара Божијег (управо као датог на поклон) од било какве земаљске, људске „узрокованости”, а с друге стране, лични карактер тог дара, чије примање, сходно томе, зависи од онога коме се даје. *Бог Духа не даје на меру...* Па ипак, човек га усваја само кроз лични подвиг. И само у мери тог усвајања дар благодати је у њему дејствен. И само разликовање дарова и служења у Цркви (*јесу ли сви апостоли? Јесу ли сви пророци? Јесу ли сви учитељи? Јесу ли сви чудотворци* - 1.Кор.12.29) указује

на одговарање дара „личности” онога ко га задобија, на тајну избора и постављања, на призив који се упућује свакоме да испуни своје призивање и да ревнује за *веће дарове* и за *још узвишенији пут* (1.Кор.12.31). Уколико Црква очигледно не доводи „дејственост” тајинстава у зависност од особина оних који су постављени да их врше (у супротном не би било могуће ни једно тајинство), утолико је за њу очигледна и зависност пуноће црквеног живота од мере узрастања њених чланова у прихватању и усвајању дарова које су добили. Основни и вечни дефект сваке схоластике, сваког богословског рационализма јесте што се задовољава питањем о дејствености и објективности и што на њега своди цело учење о тајинствима (па и о самој Цркви), док се права вера (и следствено и суштина сваког призивања и сваког дара) састоји у чежњи за пуноћом, тј. за остварењем благодати Божије која је свакоме појединачно и целој Цркви дата без мере.

Јединственост свештениковог служења се састоји у [чињеници] да је призван и постављен да у Цркви, у Телу Христовом буде образ Главе тога Тела - Христа, тј. да буде онај кроз кога се продужава и остварује лично служење Христово. Међутим, он не остварује једноставно Његову власт (будући да је власт Христова власт љубави и будући да је неодвојива од Његове личне љубави према Оцу и људима), нити једноставно Његово свештенство (будући да се Христово свештенство састоји у Његовом личном самопредавању Богу и људима), нити једноставно Његово учење (будући да је Његово учење неодвојиво од Његове личности), него саму суштину тог служења као љубави и самопредавања Богу и људима, као пастирства у најдубљем смислу речи: пастиревог полагања „живота за овце”... Према томе, само призивање на свештенство упућено је личности онога ко је призван и од ње је неодвојиво. Стога је свако разликовање „свештенства” и „личности” (при чему се свештенство схвата као нешто затворено у себе, што нема везе са личношћу онога ко га носи) у ствари лажно будући да изврше суштину свештенства као продужетка Христовог свештенства у Цркви. „Какав поп, таква парохија”, каже груба народна пословица. У њој, пак, има више истине неголи у свим оштроумним расуђивањима о „*ex opere operato*” и „*ex opere operantis*”. Црква не одриче „дејственост” тајинстава које саврши било који „поп” (лош или добар), премда добро познаје заиста страшну зависност црквеног живота од достојности или недостојности оних којима је предато „управљање тајнама Божијим” [уп. 1.Кор.4,1].

Према томе, када у евхаристијском тајинству наступи тренутак да свештеник треба да постане Христос, да у Цркви и у целој творевини заузме место које припада само и лично Христу и које Он никоме није уступио нити „делегирао”, када наступи тре-

нутак да рукама, гласом и целим бићем свештеника дејствује сам Христос, неће ли се свештеник обратити Христу са том личном молбом, неће ли исповедити своју недостојност, неће ли молити за помоћ и за „облачење силом Светога Духа”, неће ли своју личност предати Христу, који ју је изабрао како би кроз њу јавио и остварио своје присуство и своје вечно свештенство? Како да се не осети лични трепет, потреба баш за личном помоћи свише, и, што је главно, лична одговорност (премда не за „објективну дејственост” тајинства, него) за „делотворност” тајинства у душама и животима верних? „Нико није достојан” да врши то служење, које је у потпуности и до краја - дар благодати Божије. Међутим, управо у смиреном схватању те недостојности открива се за нас могућност да га примимо и усвојимо.

9

О значењу кађења на богослужењу смо већ говорили. Овде ћемо реченом додати само да се кађењем приликом приношења дарова, тј. до њиховог претварања у Тело и Крв Христову, а такође и њиховом именовањем светим и божанственим од самог почетка Литургије изражава исто њихово „препознавање” као жртве Христове, о коме смо управо говорили поводом проскомидије. Дарови су свети и божанствени, као што је Свето и Божанствено Човештво Христово, тј. начело и дар „нове творевине” и новог живота. У новом животу (чија појава и остварење у „овом свету” по призиву јесте Црква) творевина се претвара у дар и жртву. Једино стога она и може да се узнесе на небо и постане дар Божанственог живота и причешће Телом и Крвљу Христовом. Стога се тамјаном не одаје поштовање пропадљивој материји, или плоти и крви смртних људи, него дару и „живој и угодној” жртви, за коју су Богооваплоћењем предначинени и што Црква у њима препознаје. Стога на дискосу не лежи „просто” хлеб, него цела творевина Божија, у Христу пројављена као нова творевина, испуњена славом Божијом. И нису „просто” људи сабрани у том сабрању, већ ново човечанство, пресаздано по образу „неизрециве славе” свога Творца. Поштовање кађењем се и одаје том човечанству, превечно призваном на усхођење у Царство Божије, на учешће у пасхалној трпези Јагњета и награди горњег призивања. Њега тај најстарији обред припремања, освећења и очишћења означава као „жртву живу и угодну Богу”.

10

То препознавање, то радосно утврђивање козмичке суштине приношења које отпочиње ми налазимо и у „песми приношења”, која прати кретање дарова према престолу. Сада се готово

увек пева такозвана „Херувимска песма”. Само двапут годишње она се замењује другом: на Велики Четвртак молитвом: „Твоје тајне вечере”, а на Велику Суботу древном химном: „Нека заћути свака плот људска”... Црква је у старини знала и за друге „песме приношења”. Њихов смисао, међутим, није се састојао толико у једним или другим речима, колико у њиховој општој тоналности. Та тоналност би се најбоље могла одредити речју - царска. Ради се заправо о царском славословљу: „Као они који ће примити Цара свих”... „Цар царева и Господ господара долази да буде заклан”... У њему се приношење дарова доживљава као тријумфални Царски улазак, као јављање славе и силе Царства. Та царска тоналност се не ограничава једино на велики улазак и песму приношења. Ми је видимо већ на крају проскомидије: покривајући дарове свештеник произноси речи царског Псалма: *Господ се зацари, у лепоту се обуче*. Даље, чујемо је у молитви коју свештеник произноси за себе и коју тек што смо разјаснили: „Нико није достојан... да служи теби, Царе славе”. Коначно, видимо је у постепеном византијском формирању приношења као заправо „великог уласка” кроз царске двери. Отуда води своје порекло и објашњење великог уласка као „символа” уласка Господњег у Јерусалим, које је врло рано поникло у хришћанској књижевности...

Историчари Литургије настанак и развој те царске тоналности и царског симболизма објашњавају утицајем који је на хришћанско богослужење извршио византијски дворски ритуал, у коме су нарочито важно место заузимале управо процесије, „изласци” и „уласци”. Не поричући овај утицај (који заиста много објашњава у детаљима византијског богослужења), ипак треба да истакнемо да је богословски смисао те царске тоналности укорењен, пре свега, у првобитном козмичком схватању Христове жртве. Приношењем самог себе на жртву, Христос се зацарио, тј. васпоставио владавину над „небеским и земаљским”, коју је узурпирао кнез овог света. Вера Цркве Христа зна као победиоца смрти и ада, као Цара већ јављеног Царства Божијег, које је „дошло у сили”. Она га зна као Господа кога је Отац славе васкрсао из мртвих и посадио себи *с десне стране на небесима, изнад свакога началства, и власти, и силе, и господства... и све покорио под ноге Његове, и Њега поставио изнад свега...* (Еф.1,20-22). Радост због господства и зацарења Христа нарочито снажно прожима перу ране Цркве, која (за разлику од наше савремене побожности, углином индивидуализоване и, у суштини, минималистичке, која, у име „духовне удобности”, лако свет предаје ђаволу) управо одише козмичком радосћу, опитом Царства, које јој је даровано у Христу. Стога, ма какви били спољни утицаји и позајмице, царска тоналност и песме приношења и целог великог уласка долазе управо из

те вере и тог опита. Отуда и продор Цркве у славу века који долази, њено улажење у вечно славословље херувима и серафима пред престолом „Цара над царевима и Господара над господарима”.

11

Најзад [долази] сам велики улазак. Приметимо одмах да у савременој пракси он има два чина. Кад служи Литургију, епископ не учествује у самом преношењу дарова. Њега врши свештенство које му саслужује, док он, стојећи код царских двери са лицем окренутим сабрању, прима дарове и потом их полаже на престо. На Литургији, пак, јерејског чина, дарове носе и свештеник и ђакон, иако их на престо полаже само свештеник.

Свакако треба запазити ту разлику. Јер, док је у савременој црквеној свести готово сасвим избледела идеја саодноса између места и функције сваког члана Цркве у евхаристијском свештенодејству с једне стране, и његовог служења и призивања у Цркви с друге, за рано Хришћанство је она била самоочигледна. Савремени православни често се крајње ревносно односе према одржавању и очувању „древних обреда”, не придајући им, међутим, никакав богословски, или како би данас рекли, егзистенцијални смисао. Ранија хришћанска свест је у обреду видела првенствено раскривање и остварење суштине Цркве, па стога и суштине сваког служења у њој и сваког призивања у њој. На Литургији се раскрива образ Цркве који је и призована да остварује у свом животу. И обрнуто, у Литургији своју круну и остварење налазе сва служења, сав живот црквене општине. Отуда потиче не само симболичка, него и реална саодносност између онога што чини члан Цркве у животу општине и онога што чини у евхаристијској Литургији.

Већ смо рекли да су у древној Цркви служитељи проскомидије (тј. припремања дарова, а такође и њихови приносиоци предстојатељу) били ђакони. Јер, њихово нарочито призивање (њихова „литургија”) унутар црквене општине беше служење љубави, [служење] животу Цркве која је љубав свих према свима и брига свих за све. Стога су баш ђакони примали дарове од оних који су долазили у сабрање Цркве. Кроз те дарове је Црква првенствено и остваривала своје служење љубави. Они су распоређивали те дарове и одвајали онај њихов део који је као *pars pro toto* требало да буде принесен у евхаристијском тајинству. Савремена, пак, „јерејска” пракса, тј. учешће самог свештеника у великом уласку, поникла је тек када је, као што смо већ приметили, ђакон (или тачније сама ђаконска служба) престао да се у Цркви схвата као нешто неопходно и саморазумљиво, када је ослабило искуство Цркве као општине која је повезана са заједничким животом и делатном љубављу, када се општина некако утопила у природну општину (гра-

да, села) и постала парохија, тј. [заједница] људи који долазе у храм ради задовољавања својих религиозних потреба и који више не живе црквеним животом, одвојеним од светског живота. У том новом доживљавању Цркве ђакон више није био неопходан, обавезан. При његовом постепеном ишчезавању његове литургијске функције су једноставно прешле на свештеника. Из реченог следи да је од два савремена чина заправо архијерејски чин великог уласка ближи древној пракси. Он, што је још важније, потпуније изражава суштину евхаристијског приношења. Управо у њему се открива свачије место у том приношењу, тј. учешће целе Цркве.

Ми већ знамо да приношење почиње на проскомидији, тј. тиме што свако приноси своју „просфору”, своју жртву. Њоме се свако укључивао у приношење Цркве. На жалост, и том обреду данас прети готово потпуно одумирање. Стога га треба на сваки начин обновити, првенствено раскривањем његовог правога смисла који се састоји у учешћу сваког члана Цркве у евхаристијском приношењу. Будући да се данас реална жртва чланова Цркве (њихово реално учешће у њеном животу) своди пре свега на новчане прилоге, умесно би било да се наше „прилагање на тас” сједини са приношењем просфоре. Тај обичај би ваљало да постане обавезан за све. Речено није тешко остварити: нека свако ко долази на Литургију новац који је наменио стављању на „тас” принесе за просфору, чинећи је изразом свог приношења, своје жртве... Како год било, управо ту почиње наше приношење, које се у кретању Хлеба и Чаше (од нас ка жртвенику, од жртвеника ка престолу, од престола ка небеском светилишту) раскрива као наше улажење у жртву Христову, наше усхођење према трпези Христовој у Његовом Царству...

Други акт тог кретања јесте преношење дарова од жртвеника ка престолу. Оно, као што смо видели, представља нарочиту „литургију” ђакона. Чак и данас, кад се жртвеник на коме се врши проскомидија налази унутар олтара (а не као у древној Цркви - на посебном месту које се звало приношење, док је „жртвеник” тада био назив за престо), дарови се износе најпре у сабрање, да би се потом из сабрања принели ка олтару, „улазећи” ка престолу. Ваља признати да грчка пракса проношења дарова кроз целу цркву, кроз цело сабрање боље изражава смисао великог уласка неголи руска, по којој се дарови преносе само по долеји и одмах ка царским дверима.

Јер, његов смисао се састоји у [намери] да се приношење свакога (укључено у приношење свих) сада остварује као приношење у коме Црква приноси саму себе, тј. Христа, будући да је Црква - Тело Његово, а Он - Глава Цркве.

И коначно, трећи и завршни моменат великог уласка се састоји у примању дарова од стране предстојатеља и њиховом полагању на престо. Оно што приносимо ми, сада се показује као оно што приноси Христос, као оно што Он узноси у небеско светилиште. Наша жртва, жртва Цркве [постаје] Христова жртва... У том, дакле, свечаном и царском уласку, у том кретању дарова раскрива се заиста свеобухватни смисао приношења, које сједињује земљу и небо и узводи наш живот у Царство Божије.

12

„Да вас помене Господ Бог у Царству своме, свагда, сада и увек и у векове векова”... Те речи, то помињање прати велики улазак и приношење које се на њему врши. Приносећи дарове, њих возглашава ђакон, њима се један другом и сабрању обраћају свештенослужитељи, њима предстојатељу одговарају верни.

„Помени Господе”... Без икаквог преувеличавања може се рећи да помињање, тј. довођење свега у однос са Божијим сећањем и молитва да [нас] се Бог „сети” представља срж читавог богослужења Цркве, целог њеног живота. И мимо тајинства Евхаристије, које по заповести Господњој вршимо за Његов спомен (уп. Лк.22,19, о посебном смислу тог помињања говорићемо касније), Црква постојано, свакога дана, готово сваког часа „врши спомен” једног или другог догађаја, једног или другог светитеља, услед чега се у том „обављању сећања”, у тој постојаном помињању и састоји суштина сваког њеног празновања и целокупног њеног богослужења.

Међутим, треба се запитати: у чему је суштина самог помињања? Питање је утолико неопходније уколико наше школско богословље уопште не одговара на њега. Наиме, изгледа да том богословљу (које је за свој јединствени критеријум прогласило „научни метод”) и сам појам помињања изгледа недовољно објективан с обзиром да одише субјективизмом и психологизмом који су „науци” омражени, или му се, пак, чини да у интерпретацији и реконструкцији вере Цркве (као некакве „објективне” доктрине, засноване првенствено на „текстовима”) за помињање (па чак ни за искуство уопште) једноставно нема места. Стога за њега помињање (које је у животу, у молитви и опиту Цркве темељно) остаје изван богословског видокруга. Међутим, ма колико чудно изгледало, на делу управо тај богословски „заборав помињања” доводи до „психологизације” богослужења, која га бујно и расцветано своди на спољни, илустративни символизам. И она увелико омета право схватање богослужења и истинско учешће у њему. Међутим, уколико се, с једне стране, литургијско „спомињање” и „обављање спомена” неког догађаја данас доживљава само као психолошка,

умна усредоточеност на његов „смисао” (чему одговара и његова „символизација” у обредима) и уколико се, с друге стране, молитвено помињање једноставно поистовећује са молитвом за другог човека, свакако је заборављен прави смисао спомена и помињања који је пројављен у Цркви. Њега је, дакле, заборавило пре свега богословље које није укорењено на искуству и памћењу Цркве, него на „текстовима”... Стога и треба да се подсетимо на тај смисао пре него што покушамо да разумемо место помињања у евхаристијском приношењу.

13

Хиљаде књига је написано (са свих могућих тачака гледишта) о сећању, о тајанственом и само човеку својственом дару. Било би немогуће чак и једноставно набројати сва објашњења те појаве и све теорије које су о њој створене. За тим набрајањем уосталом нема ни потребе. Јер, ма колико се човек трудио да схвати и објасни смисао и механизам памћења, сам дар на крају крајева остаје необјашњив, тајанствен, па и двосмислен.

Једно је, међутим, несумњиво: памћење је способност човека да „васкрсава прошло” и да у себи чува знање о њему. Но, управо се за ту способност може рећи да је двосмислена. И заиста, није ли суштина у следећем: с једне стране, у памћењу васкрсава прошло с обзиром да у њему ја [на пример] видим човека који је врло давно отишао из живота и осећам у свим детаљима оно јутро када сам га срео или када сам га видео последњи пут (те на тај начин могу да „саберем” свој живот), док, с друге стране, оно васкрсава управо као прошло, тј. као неповратно, услед чега знање тог прошлог (које постоји у мом памћењу) јесте истовремено и препознавање његовог одсуства у садашњости. Отуда туга која је својствена сећању. Јер, у крајњој линији, човеково памћење и није ништа друго до само човеку својствено знање о смрти, о томе да „смрт и време царују на земљи”. Ето због чега је дар памћења двосмислен. Њиме човек истовремено и васкрсава прошло и спознаје раздробљеност свог живота, који „кружећи, ишчезава у тами”, те поима раздробљеност и неповратност времена, у коме пре или касније и само памћење тамни, слаби и гаси се, да би се [најзад] зацарила смрт.

Тек у односу на то природно памћење (које је најљудскији, те стога и најдвосмисленији од свих човекових дарова, захваљујући коме он још пре смрти спознаје своју смртност и живот као умирање) могуће је схватити, или још пре - само осетити сву новину памћења, сећања којим се може именовати суштина новог живота, који нам је дарован у Христу.

Овде би ваљало напоменути да се у библијском, старозаветном учењу о Богу сећањем назива сама окренутост Бога према Његовој творевини, сила Божанствене промишљајуће љубави којом Бог „држи” свет и оживотворује га, при чему сам живот можемо да назовемо - пребивањем у памћењу Божијем, а смрт - испадањем из тог памћења. Другим речима, памћење је (као и све у Богу) реално: оно јесте живот који даје и кога се „сећа” Бог, оно је вечно превладавање „ништа” из кога нас Бог призива у „Његов дивни свет”.

И тај дар сећања као силе која љубав претвара у живот, у знање, у општење и јединство Бог је даровао човеку. Човеково сећање је узвратна љубав према Богу, сусрет и општење са Богом као са животом самог живота... У целој творевини само је човеку дато да се сећа Бога и да тим сећањем заиста живи. Уколико све у свету сведочи о Богу, објављује Његову славу и захваљује му, само га се човек „сећа”, те тим сећањем, тим живим знањем Бога поима свет као свет Божији, прима га од Бога и к Богу га узводи. На Божије сећање на човека, човек одговара својим сећањем на Бога. Уколико Божије сећање на човека јесте Дар живота, утолико је човеково сећање на Бога примање тог животворног дара, постојано стицање живота и узрастање у њему...

Стога постаје схватљиво због чега је сама суштина и дубина и ужас греха боље и тачније изражена у распрострањеној народној изреци: „Човек је заборавио Бога”, неголи у било којим „научно-богословским” одређењима. Према библијском схватању сећања (на које смо указали и које је, може се рећи, онтолошко, а не просто „психолошко”) заборавити значи, пре свега, искључити заборављено из живота, престати њиме живети, отпасти од њега. Заборавити не значи просто „престати мислити” о Богу (будући да је ратоборни атеиста често обузет својом мржњом према Богу и будући да је на земљи много људи који су искрено убеђени у своју религиозност, премда у религији траже оно што им је угодно, а не Бога), већ заправо отпасти од Њега као Живота, престати живети Њиме и у Њему. У таквом заборау Бога се и састојао и састоји основни - „првородни” грех човеков. Човек је заборавио Бога стога што је своју љубав, па затим и своје сећање и сам свој живот обратио на друго, пре свега на самог себе. Он се окренуо од Бога и престао да га гледа. Он је заборавио Бога и Бог је за њега престао да постоји. Ужас и непоправљивост заборава је у [чињеници] да је (слично сећању) - онтологичан. Уколико сећање оживотворује, утолико заборав представља смрт, или тачније, почетак смрти - отров умирања који трује живот, претварајући га неумољиво и неминуовно у умирање. Одсуство онога кога сам заборавио за мене је реално: њега заиста нема у мом животу, нема га као мог

живота. Он је за мене умро, као и ја за њега. Уколико је, пак, Онај кога сам заборавио - Бог, тј. Давалац живота и сам Живот, уколико је Он престао да буде моје сећање и мој живот, утолико сам живот постаје умирање, док сећање (као знање и сила живота) постаје знање смрти и постојано окушање умирања.

Човек не може да уништи себе, тј. да се врати у небиће из кога га је Бог призвао у живот. Њему није дато ни да уништи сећање у себи, тј. познање властитог живота. Међутим, пошто се живот човека одвајањем од Бога испунио смрћу и постао умирање, и његово сећање је постало знање смрти и њеног царства у свету. Њиме он хоће да превлада време и смрт, да „васкрсне прошло”, да му не дозволи да га „бездан времена” прогута без остатка. Ипак, и само то васкрсавање се показује као тужно сазнање о неповратности прошлог, о задаху труљења који испуњава свет. У религији, у уметности, у целокупној култури овог заиста палог човека (с обзиром да је одвојен од правог живота) „живот као устрељена птица хоће да се вине и не може”... Ти узлети могу да буду бесконачно лепи: на земљи је, уосталом, стварно лепа само туга за истинским животом, само сећање на изгубљено и жалост за њим, само „узвишени бол”. Ти узлети у људском „сећању” могу да остану као жеђ, призив, кајање, молба. Па ипак, у коначном исходу и њих гута заборав, као што по смрти последњег рођака, последњег „који се сећа”, хумка над којом су још недавно певали „вечан спомен” почиње да нараста у дивљу траву и споменик да пропада, услед чега је ускоро већ немогуће да се разберу излизана слова покојниковог имена: и само два страшна и бесмислена датума остају да сведоче о једном заборављеном животу, до кога више никоме није стало.

14

Ето због чега се спасење човека и света, као и обновљење живота, састоји у васпостављању сећања као животворне силе и спомињања као превладавања времена (у коме се одвија распаднење живота и зацарење смрти). То спасење се врши у Христу. Он је оваплоћење сећања Божијег у човеку и за човека, у свету и за свет, оваплоћење Божанствене и животворне љубави, која је усмерени према свету. Он је и савршено јављање и остварење сећања на Бога у човеку, сећања које је садржај, сила и живот самог живота.

Он је оваплоћење сећања Божијег: уколико је човек заборавио Бога, Бог није заборавио човека, нити се одвратио од њега. И само пало и смртно време „овога света” Он је изнутра претворио у историју спасења. Он је открио да је смисао времена ишчекивање спасења и припремање за њега кроз постепено испостављање у човеку сећања на себе, и у њему - познања, ишчекивања, наслући-

вања, љубави са циљем да (по наступању пуноте времена, тј. по испуњењу припреме) у Спаситељу који је дошао препозна Бога, сети се заборављеног и у Њему пронађе свој изгубљени живот. Васпостављање човековог сећања на Бога Божијим сећањем на човека јесте смисао Старог Завета. Христа је немогуће одвојити од њега: Он се не може познати без Старог Завета. Јер, он и јесте постепено раскривање препознавања Христа, „вршење спомена” на Њега све до Његовог доласка у времену. И Симеоново узимање Христа у старачке руке и именовање „спасењем, које је припремљено пред лицем свих народа”, указивање Јована Крститеља у Јорданској пустињи на Њега као на Јагње Божије, које на себе узима грехе света, Петрово исповедање Њега као Христа, Сина Божијег на путу за Кесарију Филипову - није загонетно и необјашњиво „чудо”, већ врхунац и остварење сећања на Спаситеља и спасење и препознавања у коме се сећање Божије на човека остварује као човеково сећање на Бога.

Спасење се и састоји у зацарењу и васпостављању сећања у Христу (савршеном Богу и савршеном Човеку) као животворне силе. Сећајући се, човек се више не присаједињује искуству распадања, умирања и смрти, већ превладавању тог распадања „животворним животом”. Јер, сам Христос јесте оваплоћење и дар људима сећања Божијег у свој његовој пуноти као љубави која је окренута сваком човеку и целом човечанству, свету и целој творевини. Он и јесте Спаситељ стога што у своје памћењу „памти” све, што тим памћењем живот свих прима као свој, при чему свој живот свима даје као њихов живот. Но, будући оваплоћење сећања Божијег, Христос је такође јављање и остварење савршеног човековог сећања на Бога: у том сећању (тј. у љубави, самопредавању и општењу с Оцем) састоји се сав Његов живот, сво савршенство Његовог човештва.

Суштина наше вере и новог живота који се кроз њу предаје састоји се у Христовом сећању, које се у нама остварује нашим сећањем на Христа. Још од првих дана Хришћанства веровати у Христа значило је сећати се Христа и спомињати га: не једноставно „знати” за Њега и Његово учење, него познавати га Живо и Присутног међу онима који га љубе. Од самог почетка вера Хришћана беше сећање и спомињање. Међутим, то сећање садржаваше животворну суштину: за разлику од нашег природног, палог памћења са његовим илузорним „васкрсавањем прошлог”, ново сећање јесте радосно препознавање Васкрслог, Живог и стога Присутног и Назочног. И оно није једноставно препознавање, већ и сусрет и живи опит општења с Њим. Усмерена на „прошлост”, тј. на живот, смрт и Васкрсење Човека Исуса у време Понтија Пилата и укореењена у тој „прошлости”, вера вечно спознаје да је

Онај кога се сећа жив, да „јесте и [да ће] бити” међу нама. И она не би могла да буде препознавање уколико не би била спомињање, као што не би могла да буде спомињање уколико не би сила познавање Онога на кога се сећа. Ми нисмо живели „у време док Он беше у телу”, у време Понтија Пилата. Стога ни не можемо да се сећамо, да памтимо оно што се тада збило. Међутим, ми не само да знамо шта се догодило (преко текстова који су дошли до нас), него се заиста сећамо и спомињемо. Штавише, у том памћењу и том спомињању у суштини се и састоји наша вера и наш живот будући да је Онај кога се сећамо - жив и будући да нам дарује и вечно дарује и вечно нас чини заједничарима у свему што је „ради нас људи и ради нашег спасења” учинио, тј. у свом животу и смрти, свом Васкрсењу и прослављању. Стога се ми већ не сећамо „прошлости”, него Њега самог. И то спомињање постаје наш улазак у Његову победу над временом (над његовим распадањем на „прошло”, „садашње” и „будуће”), наш улазак у „животворни живот” (у коме је све живо, све живи у животворном сећању Божијем и све је наше: *свет, или живот, или смрт, или садашње, или будуће* будући да смо *Христови, а Христос Божији* - 1.Кор.3,22-23), а не у некаку извучену [тј. апстрактну] и непокретну „вечност”.

Ето суштине спомињања које, како смо рекли, представља основу живота Цркве и које се остварује првенствено у њеном богослужењу. Богослужење је улажење Цркве у ново време нове творевине, у време сабрано сећањем Христовим. Њега Он претвара у живот и дар живота, у спасење од распада на „прошло”, „садашње” и „будуће”. У богослужењу Цркве (тј. Тела Христовог, које живи Његовим животом, Његовим сећањем) треба увек изнова да се сећамо, тј. да увиђамо и познајемо да су за нас, у нама и са нама „испуњени” и даровани нам стварање света и његово спасење од стране Христа, као и Царство Божије које долази у слави, но које је у Христу већ откривено и даровано. Сећати се, другим речима, значи имати и прошло и будуће у себи као живо, као оно што нам је дато и као оно што се претвара у наш живот и чини га животом у Богу.

Само у светлу реченог можемо сада да разумемо значење помињања које представља својеврсан словесни израз великог уласка, тј. приношења престола евхаристијских дарова. Тим помињањем ми оне који се помињу укључујемо у животворно сећање Христово, тј. у сећање Божије на човека и сећање човеково на Бога, у двоједно памћење које и јесте живот вечни. Ми један другог у Христу предајемо Богу и тим предавањем потврђујемо да је

онај ко се помиње и предаје жив, будући да пребива у сећању Божијем.

Помињање је повезано са приношењем и са њим чини једну целину, представљајући његово словесно испуњење, будући да је Христос себе принео „ради свих и за све”, будући да је Он у себи принео и предао Богу све нас и будући да нас је све сјединио у своје сећању. Спомињање Христа јесте улажење у Његову љубав (која нас је учинила браћом и ближњима), у Његово служење „браћи”. Његов живот и присуство у нама и „међу” нама потврђује се једино нашом љубављу једних према другима и према сваком кога Бог шаље или укључује у наш живот. Он се пре свега потврђује сећањем једних на друге кроз међусобно помињање у Христу. Стога, приносећи Његову жртву престолу ми вршимо међусобно помињање, препознајући се као живи у Христу и у Њему међусобно сједињени.

У том помињању не постоји разлика између живих и мртвих, будући да *Бог није Бог мртвих, него живих* (Мт.22,32). Сва радост и сила тог помињања јесте ротирање границе између живих и мртвих. Укључујући све који се помињу у животворно сећање Божије, оно их све доживљава и пројављује као живе у Богу. Стога је у раној Цркви служење нарочитих „заупокојених Литургија” (па још у црним одеждама) било незамисливо и немогуће. Оно беше незамисливо стога што се у свакој Литургији (кроз укључивање свих у сећање Божије) врши сједињавање свих (и живих и упокојених) у „животворни живот”. У том смислу је свака Литургија у ствари „заупокојена”: у свакој, наиме, сећање и љубав Христова (који су нам даровани) славе победу над смрћу, над расстанком и забором. „Раздвајања неће бити, о пријатељи”...

У помињању самих себе, других и целог нашег живота, у њиховом предавању Богу кроз помињање врши се наше приношење. На тај начин наше приношење Христа и Христово приношење нас чини могућим и остварује наше помињање.

VII

ТАЈИНСТВО ЈЕДИНСТВА

Поздравите се међусобно целивом светим...
(1. Кор.16,20)

1

У савременом чину Литургије возглас: „Заволимо једни друге” јесте веома кратак, услед чега ми готово да немамо могућности да га чујемо, тј. да га чујемо не само спољним, но и унутрашњим слухом. За нас је он сада само један од возгласа, који претходи Символу Вере. Међутим, раније није било тако. Из литургијских споменика древне Цркве ми сазнајемо да је после тог возгласа стварно обављан целив мира, у коме је учествовала сва Црква, цело сабрање. „По наступању времена узајамног примања и давања мира,- каже свети Јован Златоуст,- сви ми целивамо један другог”. И „поздрављају клирици епископа, а световњаци-мушкарци мушкарце и жене - жене”... Тај обред се до данас очувао у литургијској пракси несторијанаца, Копта, Јермена, тј. у пракси која није била изложена касно-византијским утицајима и и која стога често одражава ранију форму евхаристијског свештенодејства. Целив мира није [био део] само евхаристијског свештенодејства, будући да је чинио важан и незамењив део целог хришћанског богослужења. На пример, он се обављао после крштења. Епископ је целивао миропомазаног са речима: „Господ са тобом”. Приликом посвећења новог епископа цело сабрање (и клирици и световњаци) га поздравља „светим целивом”, након чега он по први пут возглављује евхаристијско приношење.

Из историје Литургије ми, дакле, видимо да је тај моменат претрпео суштинске измене: од дејства (чак општег), он се преобратио у возглас. У вези са том изменом, промењен је делимично и садржај призива. Савремени возглас: „Заволимо једни друге”... јесте призив ка неодређеном стању, док у својим старим формама у ствари призива на одређено дејство: „Поздравите једни друге”... Према сведочанству неких споменика то дејство је обављано чак и без икаквог возгласа: у њима иза давања мира следи указивање на целивање које се у том моменту обавља. Очигледно је, дакле, да је возглас (као што се више пута догађало у историји богослужења), произашавши из дејства, потом постепено истиснуо саму радњу,

или тачније - сузио је само на олтар, где се и до данас врши међу свештеницима и ђаконима који саслужују.

На први поглед, та поступна замена општег дејства возгласом и сви ти технички детаљи нису од нарочитог интереса. Ни сам возглас, чини се, не захтева објашњење, с обзиром да сви знају да је љубав најважнија хришћанска заповест. Наиме, и подсећање на њу уочи најважнијег црквеног свештенодејства јесте умесно. Уколико је заиста тако, онда је свеједно да ли се то напомињање састоји у призиву на љубав или у символу љубави (будући да коментатори у целиву мира виде тек још један „символ“). Осим тога, може се претпоставити да је ишчезавање дејства било повезано са растом Цркве, са појавом многољудних сабрања у огромним храмовима, где нико никога није познавао и где би тај обред, с наше тачке гледишта, представљао пуку формалност.

Но, тако је само „на први поглед“, тј. док се не удубимо у прави и заправо литургијски смисао тих речи и дејстава, а пре свега у значење самог израза „хришћанска љубав“.

Заиста, навикнути на тај израз и стално га слушајући у проповеди о љубави и призивима на њу, нама је тешко да допремо до вечне новине тих речи. На ту новину нам указује сам Христос: *Заповест нову дајем вам: да љубите једни друге* (Јн.13,34). Међутим, свет је и пре Христа знао за цену и узвишеност љубави. И не налазимо ли ми у Старом Завету две заповести - о љубави према Богу (Пон.6,5) и о љубави према ближњем (Лев.19,18). Христос је управо и рекао да на њима виси сав закон и пророци (Мт.22,40). У чему је онда новина те заповести? У чему је њена новина не само у односу на време када је Спаситељ изговорио те речи, него и за сва времена, за све људе. И због чега она никада неће престати да буде новина?

Да бисмо одговорили на то питање, довољно је да се сетимо једног од основних обележја хришћанске љубави, указаног у Јеванђељу: *Љубите непријатеље своје* [Мт.5,44]. Те речи у себи садрже нечувени захтев да љубимо баш оне које не волимо. Оне не престају да нас потресају, плаше и (најважније) да нам суде све док још коначно нисмо постали глуви за Јеванђеље. Управо стога што је заповест нечувено нова, ми је углавном изврћемо нашим лукавим, људским тумачењем. Ето, већ вековима и наизглед са чистом савешћу не само поједини Хришћани, него и целе Цркве тврде да хришћанска љубав у ствари треба да буде усмерена на своје, на оно што природно и очигледно треба волети: на ближње и родбину, на свој народ, на своју отаџбину, на све оне и на све оно што се обично воли и без Христа и Јеванђеља. Ми већ не примећујемо да је религиозно обојени и религијом оправдани национализам у Православљу још одавно постао права јерес, која сака-

ти црквену свест и која је безнадежно разделила православни исток и која сва наша наклапања о васељенској истини Православља претвара у лицемерну лаж. Ми смо заборавили да су о тој (само природној) љубави у Јеванђељу речене другачије, не мање чудне и страшне речи: *Који љуби оца или матер... сина или кћер већма него мене, није мене достојан* (Мт.10,37). *И: Ако неко дође мени и не мрзи оца свога, и матер, и жену, и децу, и браћу, и сестре... не може бити мој ученик* (Лк.14,26). Уколико прићи Христу значи испуњавање Његове заповести, утолико хришћанска љубав није јачање, „прослављање“ и религиозна санкција природне љубави. Напротив, она се од ње коренито разликује, па чак јој се и супротставља. Она је заиста нова љубав, за коју наша пала природа и наш пали свет нису способни: она је стога у њему немогућа.

Како, онда испунити ту заповест? Како заволети оне које не волиш? Није ли тајна сваке љубави у [чињеници] да никада не може бити плод само воље, самоваспитања, упражњавања, па ни аскезе? Упражњавањем воље и самоваспитавањем може се достићи „благодатност“, трпељивост и уравнотеженост у односу према људима, али не и љубав о којој говори преподобни Исаак Сирин, тј. која чак и „демане милује“. Шта, дакле, може да значи та немогућа заповест љубави?

Одговор може бити само један: „Да, та заповест би била заиста немогућа, па и чудовишна када би се Хришћанство састојало само из заповести о љубави. Међутим, Хришћанство није само заповест, већ и откривење и дар љубави. Љубав нам је наређена само стога што нам је (пре заповести) већ била откривена и дарована.“

Само Бог јесте *Љубав*. Само Бог љуби љубављу о којој се говори у Јеванђељу. И само у Боговаплоћењу, у сједињењу Бога и човека, тј. у Исусу Христу, Сину Божијем и Сину Човечијем, Љубав самог Бога (или, боље рећи, сам Бог-Љубав) се јавља и дарује људима. Потресна новина хришћанске љубави састоји се у [чињеници] да је у Новом Завету човек призван да воли Божанственом љубављу, која је постала Богочовечанска, Христова. Новина Хришћанства није у заповести, већ у могућности да се она испуни. У сједињењу са Христом ми задобијамо Његову љубав и можемо да волимо њоме и да узрастамо у њој. *Љубав се Божја излила у срца наша Духом Светим који је дат нама* (Рим.5,5). Христос нам је заповедио да пребивамо у Њему и у љубави Његовој: *Останите у мени и ја ћу у вама. Као што лоза не може рода родити сама од себе ако не остане на чокоту, тако ни ви, ако у мени не останете... Ко остаје у мени и ја у њему, тај доноси многи плод, јер без мене не можете чинити ништа... Останите у љубави мојој* (Јн.15,4-9).

Пребивати у Христу значи бити и живети у Цркви, која и јесте Живот Христов (који је саопштен и дарован људима) и која стога живи љубављу Христовом и пребива у љубави Његовој. Христова љубав јесте начело, садржај и циљ живота Цркве. Љубав је по својој суштини јединствено обележје Цркве (с обзиром да обухвата сва остала): *По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом* (Јн.13,35). Љубав је суштина светости Цркве будући да се *излила у срца наша Духом Светим*. Она је суштина и јединства Цркве, која изграђује саму себе у љубави (Еф.4,16). Најзад, она је суштина и њеног апостолства и саборности, с обзиром да је Црква увек и свуда исти и јединствени апостолски савез који је „свезом љубави повезан”. Стога, *ако језике човечије и анђелске говорим... ако имам дар пророштва и знам све тајне и све знање, и ако имам сву веру да и горе премештам, а љубави немам, ништа сам. И ако раздам све имање своје, и ако предам тело своје да се сажеже, а љубави немам, ништа ми не користи* (1.Кор.13.1-3). Јер, само љубав свим „обележјима” Цркве (тј. јединству, светости, апостолству и саборности) даје сав њихов значај и дејственост.

Црква је савез љубави, или, по речима Хомјакова, „љубав као организам”. Међутим, речено не значи само да су њени чланови сједињени љубављу, него и да, пре свега, кроз међусобну љубав свих, кроз љубав као сам живот она свету јавља Христа и Његову љубав, сведочи о Њему и воли и спасава свет љубављу Христовом. Назначење Цркве јесте да у палом свету јавља свет препорођен Христом као његово спасење. Суштина палог света је у [чињеници] да се у њему зацарила раздвојеност, раздвојеност свих од свих коју не може да надвлада „природна” љубав појединаца. Она побеђује и достиже врхунац у последњем „раздвајању” - у смрти... Суштина, пак, Цркве јесте јављање и присуство љубави као живота и живота као љубави у свету. Остварујући се у љубави, она о њој сведочи у свету, њу уноси у свет и њоме „лечи творевину”, која се потчинила закону раздвојења и смрти. У Цркви свако тајинствено добија снагу да воли у љубави Исуса Христа (Фил.1,8) и да буде сведок и носилац те љубави у свету.

Сабирање у Цркву стога пре свега јесте тајинство љубави. У Цркву ми идемо због љубави, због те нове љубави самог Христа, која нам се дарује у нашем јединству. У Цркву ми идемо да би се та Божанствена љубав увек изнова изливала у срца наша, да бисмо се увек изнова облачили у љубав (Кол.3,14), да бисмо, састављајући Тело Христово, могли да пребивамо у љубави Христовој и да је јављамо у свету. Стога је наше савремено, крајње индивидуализовано благочашће (којим се егоистички издвајамо из сабрања, којим чак и док стојимо у цркви једне [људе] доживљавамо као

„блиске”, а друге као „далеке”, као безличну масу која „нема односа” са нашом молитвом и која нам смета да се „духовно усредсредимо”) толико јадно, толико противуречно исконском опиту Цркве. Како често понеки наизглед „духовно” и „молитвено” настројени људи отворено истичу своју нетрпељивост према многољудним сабрањима која ометају њихову молитву, услед чега траже пуне и тамне храмове, усамљене углове, одвојене од „гомиле”... И заиста, такво индивидуално „самоудубљивање” није могуће у сабрању Цркве. Уосталом, оно и није циљ сабрања, нити нашег учешћа у њему. За такву индивидуалну молитву у Јеванђељу је речено: *А ти када се молиш, уђи у клет своју, и затворивши врата своја, помоли се...* (Мт.6,6). Сабирање у Цркву има другачији циљ, који се састоји већ у самој речи „сабрање”. Кроз сабрање се остварује Црква и врши наше приопштавање Христу и Његовој љубави. Учествујући у сабрању, многи смо једно тело [Рим.12,5]...

Тада нам се и целив мира раскрива у пуности свог значења. Раније смо рекли да је он од првих дана постојања Цркве представљао неодвојиви део црквеног сабрања. За древне Хришћане, наиме, он није био једноставно символ љубави и не тек подсећање на њу, већ свештенодејство љубави, тј. видљиви знак и обред у коме и кроз који се невидљиво премда дејствено вршило изливање Божанствене љубави у срца верних, облачење сваког и свих заједно у Љубав Христову. У нашем савременом крајње индивидуализованом и егоцентричном приступу Цркви тај обред је неизбежно био прихваћен као празна „форма”. Ја, ето, не знам човека који стоји до мене у цркви и не могу ни да га волим, ни да га не волим, будући да ми је „туђ”. и стога - нико. А ми се врло плашимо празне форме и крајње смо „искрени” у свом индивидуализму и егоцентризму те заборављамо најглавније. Ми заборављамо да се у призиву „да поздравимо један другог целивом светим” не ради о нашој личној, природној, људској љубави (којом заиста не можемо волети „странца”, док год он за нас не постане „нешто” или „неко”), него о љубави Христовој, која [остварује] вечно чудо којим управо туђина (који се у дубини [доживљава] као непријатељ) претвара у брата, без обзира да ли има однос са мном и са мојим животом. Само назначење Цркве јесте превладавање страшног отуђења које је у свет увео ђаво и које је га је сатрло. У Цркву ми и долазимо ради те љубави, која нам се свагда предаје у сабрању браће.

Ето због чега су у старини сабрани верни позивани на дејство, а не на усмени одговор. Ми, уосталом, знамо да сами по себи не можемо да достигнемо ту љубав, као што не можемо да добијемо ни мир Христов који превазилази сваки ум, ни опроштај грехова, ни вечни живот, ни сједињење са Богом. Све речено нам се

светотајинствено даје, дарује у Цркви и сва Црква јесте једно велико тајинство, Христово свештенодејство. У нашим гестовима, дејствима и обредима дејствује Христос: све видљиво је постало „виђење невидљиво” и сваки символ се испунио у тајинству. Према томе, у „светом целиву” ми не изражавамо своју љубав, већ нас обухвата нова љубав Христова. Радост тог општења се састоји у [чињеници] да ту Христову љубав добијам од „туђина” који стоји до мене, као и он од мене. У њој се обојица један другом „раскривамо” као причесници љубави Христове и стога као браћа у Христу.

Ми, пак, можемо само да усхтемо ту љубав и да се припремимо за њено прихватање. У старини су они који су се посвађали били дужни да се измире и опросте пре учешћа у сабрању Цркве. Човек са своје стране треба да учини све како би Бог могао да се настани у његовој души. Припремити се значи запитати се да ли идемо на Литургију због те љубави Христове, да ли идемо као гладни и жедни не само помоћи и утехе, већ и огња који сажиге све наше слабости, сву нашу ограниченост и озарује нас новом љубављу Христовом. Или се, можда, плашимо да ће та љубав ослабити нашу мржњу према непријатељима и све наше „принципијелно” осуђивање, разилажења и поделе? Не тражимо ли ми веома често од Цркве мир само са онима са којима смо већ у миру, не тражимо ли љубав према ономе кога већ волимо, не тражимо ли самопотврђивање и самооправдање? Уколико је тако, ми нећемо добити дар који омогућује да се заиста обновимо и да вечно обнављамо наш живот, те не излазимо из оквира сопственог „отуђења” и остајемо без дејственог учешћа у Цркви...

Подсетимо се да су предавање мира и целив љубави у старини представљали почетна дејства Литургије верних, тј. самог евхаристијског свештенодејства. Јер, они не само што започињу Евхаристију, већ је у извесном смислу и омогућавају, с обзиром да она представља тајинство Новог Завета, Царства Љубави Божије. Стога, тек пошто се „обучемо” у ту љубав ми можемо да обављамо спомињање Христа, да будемо причесници Његовог Тела и Крви, да ишчекујемо Царство Божије и живот будућег века.

Држите се љубави, каже апостол (1.Кор.14,1). А где ћемо се ње држати ако не у тајинству у коме нас сам Христос сједињује у својој љубави?

2

Читање (а касније - певање) Символа вере у чин Литургије је унесено односно касно - почетком VI века. До тог времена, његово нарочито место у хришћанском богослужењу беше тајинство крштења. „Враћањем Символа” (*Redditio Symboli*), тј. свечаним исповедањем вере завршавала се припрема оглашеног за крштењ-

ско ступање у Цркву. Символ вере је и поникао у вези са крштењем, да би тек касније (у доба великих догматских спорова) почели да га употребљавају у својству мерила Православности, као брз - „границу” која Цркву ограђује од јереси. Евхаристија је, како знамо, представљала затворено сабрање верних, тј. оних који су поверовали, који су препорођени *водом и Духом*, који су добили помазање свише. Стога је она у свести ране Цркве претпостављала јединство у вери свих учесника сабрања као нешто самоочигледно. И укључивање Символа вере у чин Литургије (које је доста касно постало опште прихваћено) било је изнад свега потврда испрва очигледне, органске и нераскидиве везе између јединства вере (с једне стране) и Цркве и њеног самоостварења у Евхаристији (са друге стране), тј. везе која чини срж опита и живота ране Цркве.

На тој вези ми треба да се задржимо. Савремени опит се од опита ране Цркве углавном разликује у [чињеници] да се данас та веза више не доживљава као очигледна, као што се више не осећа ни да је јединство вере (о коме се у наше дане много говори и спори) у њој укорено и да из ње проистиче.

Одмах ћу рећи да формално све наводно остаје на свом месту и да та веза за православне остаје непромењиви закон, ограђен канонима и црквеном дисциплином. Сагласно тој дисциплини инославнима није допуштена Причест на православној Литургији. Наиме, по православном учењу, „општење у тајинствима” претпоставља јединство вере, на коме се заснива и које изражава јединство Цркве. На основу исте дисциплине, православнима је забрањено учешће у тајнама које врше инославни. Тај закон се, међутим, све очигледније доживљава као формалан. У нашем официјелном, школском богословљу и у свести верујућих он је одавно одвојен од реалности из које је израстао, о којој сведочи, и изван које се у суштини не може разумети.

Та реалност јесте првобитни, темељни опит Евхаристије као тајинства јединства, тј. тајинства Цркве, коју је свети Игњатије Антиохијски одредио као „јединство вере и љубави”. „А нас све који се од једног Хлеба и и једне Чаше причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа”. Опит који је запечаћен у овим речима евхаристијске молитве светог Василија Великог и схватање и доживљавање Евхаристије [које се у њему истиче] управо је и ослабило у савременој црквеној свести. Шта може да реално, животно, „потврдно” значи забрана општења у тајинствима са инославнима уколико и сами православни Евхаристију већ одавно не доживљавају као општење и „међусобно сједињење”, уколико је (не само за просте верујуће, него и у богословским одређењима) она постала изразито индивидуално „средство лич-

ног очишћења”, коме свако прибегава или од кога се уздржава по мери својих личних и по своме схваћених „духовних потреба”, настројености, припремљености или неприпремљености? Раније се смисао такве забране састојао у ограђивању реалног опита Цркве као јединства вере (чиме је она на делу потврђивала јединство и о њему сведочила). Међутим, када је Евхаристија (као уосталом и сва тајинства) сведена на категорију једног од „средстава освећења”, пука забрана се за већи део верујућих лишила своје самоочевидности и духовне убедљивости.

3

То слабљење, то (може се чак рећи) изрођавање првобитног евхаристијског опита, понављам, фактички је санкционисано и нашим формалистичким богословљем и крајње индивидуализованим благочашћем, које готово у потпуности влада у Цркви и стога се издаје за исконско и традиционално. У богословљу је та санкција заложена већ у самом његовом методу. Тај метод је позајмљен са запада, услед чега се нацим ученим богословима учинио као врхунац научности. Он се састоји у издвајању сваког елемента вере и црквеног предања у самостални објект (па чак и у одвојену „дисциплину”), као да степен њиховог разумевања зависи од умећа да не буде доведен у однос са другима, тј. у издвајању и изоловању. На тај начин свака од те три реалности о којима је реч (тј. вера, Црква и Евхаристија) постаје предмет засебног изучавања у одвојеним областима, без везе са друге две, што са своје стране доводи до заиста парадоксалног резултата: из богословског видокруга некако испада оно што те три реалности сједињује, што их чини троједном реалношћу, тј. јединство, које у искуству Цркве представља истински садржај новог живота који примамо вером, којим живимо у Цркви и који се у Евхаристији предаје као „заједница једнога Духа”.

Није тешко уверити се [у постојање] тог парадокса. На пример, исправно тумачећи веру као „главни услов спасења”, један од наших бољих (а никако горих) догматичара сасвим прећуткује опит јединства који је заложен и у самом искуству Хришћанске вере, тј. опит саме вере као јединства. Због чега? Стога што је окован својим методом издвајања и рапчлањивања, тј. у датом случају редукацијом вере на „потчињено и пријемчиво начело у човеку”. Он је, наиме, неспособан да у јединству препозна истовремено и плод и садржај вере, њен живот, њено остварење у човеку... Слично је и када је у питању Црква: „издвојивши” и одредивши Цркву као „посредницу у освећењу човека”, школско богословље неизбежно учење о Цркви своди на учење о њеном богоустановљеном устројству, о њеној јерархијској структури као услови

и форми тог посредништва, остављајући изван поља свог гледања ни мање ни више до саму Цркву, Цркву као нови живот у „јединству вере и љубави”, као постојано остварење тог јединства. Најзад, тим истим безнадежно једностраним и стога неправилним методом издвојивши тајинства уопште (а посебно Евхаристију) у некакав самостални одељак („о средствима за освећење човека која постоје у Цркви”), то богословље просто игнорише Евхаристију као, пре свега, тајинство Цркве, као дар и остварење тог „јединства вере и љубави”, „заједнице једнога Духа”, у коме се раскрива суштина Цркве.

4

Изостављање јединства у богословљу се, дакле, објашњава самим његовим методом, који га је одвојио од живог опита Цркве. Разлог, пак, за његово изостављање у савременом благочашћу мора да се тражи у постепеном разводњавању вере у оно што се најтачније одређује као „религиозно осећање”. Многима ће то тврђење изгледати странно, чак бесмислено, с обзиром да су данас ти појмови постали једнозначни и истоветни. Ипак, за Хришћанство, за хришћанско искуство и схватање вере разлика међу њима је заиста огромна. Вера је увек и првенствено сусрет са Другим, обраћање Другога, прихватање Њега као „пута, истине и живота”, љубав према Њему и жеља за потпуним јединством с Њим: Не живим *више ја, него живи у мени Христос* (Гал.2,20). С обзиром да је увек усмерена на Другог, вера је човеков излазак изван граница сопственог „Ја”, коренита измена његовог односа првенствено са самим собом. Међутим, „религиозно осећање” (које данас у религији изнова доминира) се од вере разликује управо [чињеницом] да живи и храни се само собом, тј. задовољењем које пружа и које је, у крајњој линији, потчињено личним укусима и доживљавањима, субјективним и индивидуалним „духовним потребама”.

У мери у којој је истинска, вера не може а да не буде унутарња борба: *Верујем, Господе, помози моме неверју...* Религиозно осећање, напротив, стога и „задовољава” што је пасивно. И уколико је уопште на нешто усмерено, оно пре свега [тражи] помоћ и утеху у животним невољама. Иако је њен субјект увек личност, вера никад није индивидуалистичка, будући окренута ономе што јој се раскрива као апсолутна Истина, која по самој својој природи не може да буде индивидуална. Стога вера неизоставно захтева исповедање, изражавање, привлачење и окретање других према властитости. Религиозно осећање, напротив, јесте крајње индивидуалистичко: оно себе доживљава као неисказиво и јежи се од сваког покушаја изражавања и осмишљавања, сматрајући га непотребним и штетним „умовањем”, које прети да уништи „просту

веру". Вера, пак, неизмењиво тежи целосном просвећењу, потчињавању разума, воље и целог живота. Религиозно осећање, напротив, лако прихвата раскид између религије и живота и успешно се прилагођава идејама, убеђењима, а понекад и целокупним погледом на свет који је Хришћанству туђ, а често и отворено противречан.

И управо то „религиозно осећање” (а не вера у првобитном хришћанском схватању речи) доминира, па чак и потпуно царује савременим православном „црквеношћу”. Та постепено извршена замена вере обично се не примећује. Споља, на површини црквеног живота, оно се најчешће представља као стопостотни бедем истинске „црквености” и „истинског православља”. У својој православној варијанти оно се првенствено испољава као чврста везаност за обреде, обичаје, традицију, за све спољне облике црквеног живота. Благодареди тој спољашњој „црквености” религиозно осећања многи не схватају да је конзервативизам који му је својствен у ствари псевдо-конзервативизам, тј. дубоко стран, можемо чак рећи - непријатељски у односу на првобитно хришћанско предање. То је конзервативизам форме који нема везе са садржајем, тј. са вером која је у њој оваплоћена, која се кроз њу раскрива и дарује. Штавише, она фактички одриче и само присуство таквог садржаја. Религиозно осећање је „конзервативно” и привржено форми, услед чега га било каква, чак и најбезначајнија њена измена узнемирава и раздражује: оно је заправо опчињено и „храни се” формом, „формом по себи”, њеном непромењивошћу, свештеношћу и лепотом. Оно у њој налази задовољење: његово тражење и представља саму његову суштину. Стога га још више узнемирава и раздражује сваки покушај осмишљавања форме, трагања за истином коју она оваплоћује и јавља. Религиозно осећање ту потпуно исправно види смртну опасност за себе, тј. суд вере који се наднео над њим.

Заиста, апсолутна и вечна новина Хришћанства јесте само у вери, само у Истини која се посведочава вером и претвара у спасење и живот. Стога без личног односа према вери, без постојаног „препознавања” самих себе као оваплоћења и остварења вере никакве „форме” у Хришћанству нису дејствене. Штавише, оне саме постају идоли и идолопоклонство, будући да представљају нарушавање поклоњења Богу „у Духу и Истини”, које нам је заповедио и даровао Христос. Није тешко показати да Хришћанство није саздало никакве нове форме: оно је прихватило и наследило „старе” форме, одвајкада присутне у људској религији и животу. Уосталом, сва његова вечна новина и јесте [у чињеници] да је старе форме испунило новим садржајем, новим смислом, уистину их претворивши и вечно их претварајући у само јављање и у сам дар

Истине, у причешће њом као новим животом. То претварање, међутим, врши се само вером. *Дух је оно што оживљава, тело не користи ништа* [Јн 6,63]. Само је вери дата сила да оживотворује тело форме, да је претвара „у заједницу једнога Духа”, будући да је од Духа и да зна Истину.

Међутим, религиозно осећање не зна, или пре свега - неће то претварање. Оно га не зна и неће стога што је оно у самој својој суштини агностично, што није обраћено Истини, што се не храни и не живи вером као познањем и овладавањем Истином, као животом живота, него самим собом, својим самонаслађивањем и самодовољношћу. О томе најбоље сведочи поразна равнодушност већине људи (који себе називају верујућим и сасвим су искрено привржени Цркви) према садржају вере, потпуно одсуство интереса за оно у шта верује вера. Лучезарно откривење Тројичног Бога, тријединства Божанственог живота, тајне Христовог Богочовештва, „несливеног, непромењивог, неразлучног, неразделивог” сједињења Бога и човека у Њему, силазак у свет Духа Светог и у Њему „начело другог, вечног живота”, тј. све чиме је буквално живела рана Црква, чему се радовала као „победи која је победила свет” и што је стога у њој било предмет напрегнутог осмишљавања и страсних спорова - за савременог „религиозног” човека није интересантно. И то није [последница] греховне лењости, нити слабости. Садржај вере и Истина на коју је она усмерена њему нису интересантни стога што нису неопходни његовој „религиозности”, тј. религиозном осећању које је постепено заменило веру и растворило је у себи.

О каквом, дакле, јединству вере може бити речи? Шта може да означава тај појам (иначе врло важан у раној Цркви и у њеном схватању предања) и ком искуству може да одговара? Ни богословље (у својој официјелној форми, која је прожета рационализмом и јуридизмом) ни побожност (у својој редуцији на крајње индивидуализовано религиозно осећање) се не занимају за јединство: оно је изашло из поља њиховог занимања и интересовања. Какав је, дакле, садржај тог појма, који ипак остаје један од главних стожера и главних покретача Хришћанства?

И заиста, о хришћанском јединству, о јединству Цркве данас не говоре ништа мање. Напротив, по свему судећи данас говоре много више него пре. Међутим, ја се не плашим да кажем да се јеретичка саблазан наших дана састоји [у чињеници] да се ради о другом јединству, а не о јединству које је представљало срж и главну радост, сам садржај хришћанског живота од првог дана постојања Цркве. Готово неприметно за религиозну свест десила се замена јединства, која се у наше дане све очигледније показује и као издаја.

Суштина те измене се састоји у [чињеници] да су Цркву почели да доживљавају као израз, форму и „санкцију” већ постојећег - земаљског, „природног” јединства, уместо да је прихватају, осмишљавају и доживљавају истовремено и као извор и као дар новог, увек новог јединства, које се не може извести из света, нити се свести на њега. Другим речима: Цркву, као јединство свише су заменили Црквом као јединством одоздо. У тренутку кад су у служењу том јединству одоздо, јединству тела и крви, у његовом изразу и очувању почели да полажу главно (ако не и једино) призивање и назначење Цркве, измена је постала издаја.

Ја сам убеђен да је та измена нарочито опасна управо у наше дане, с обзиром да је наша епоха, као ниједна друга, буквално обузета култом и патосом „јединства”. Стога она прети да постане издаја, јерес у пуном смислу речи, иако већина верујућих „црквених” људи не види [шта се дешава]. Они то не виде стога што немају никаквог искуства јединства, нити знају за њега. Према томе, они га и неће, с обзиром да се може штети само оно што је душа макар и само донекле (*као у огледалу, у загонетки*) осетила, познала, заволела и што више не може да заборави... Међутим, не знајући, не памтећи, желе и траже „јединство одоздо”, на њега преносећи неутолјиву људску жеђ за јединством. Они не схватају да се свако јединство одоздо (за разлику од јединства свише, које нам је даровао Христос) само изнутра обесмишљава и обезвређује. Штавише, оно неизбежно постаје идол. И ма колико звучало страшно, оно и саму религију вуче натраг - у идолопоклонство...

Стога данас у Цркви (а понајпре у православном богословљу) нема важнијег и хитнијег задатка од објашњавања опита и познања јединства свише, тј. саме суштине Цркве, која је чини различитом од свега у „овом свету” и која је и јавља као спасење света и човека.

5

Уколико је реч узвишенија, утолико је двосмисленија и утолико од Хришћана који је употребљавају захтева не само тачније одређење, него и ослобођење, егзорцизам, очишћење од лажи која ју је изнутра изопачила. Разликовање духова (на које призива апостол Јован Богослов) јесте првенствено разликовање речи. Јер, реч је не само пала (као и читав свет, цела творевина), него је управо од њеног пада, од њеног изопачења и започео пад света: кроз реч је у њега ушла лаж, којој је отац ђаво. Отров те лажи је у [чињеници] да реч остаје иста: говорећи „Бог”, „јединство”, „вера”, „благочашће”, „љубав” човек је убеђен да зна о чему говори, иако је она изнутра постала нешто „друго”. Пад речи се састоји у [чињеници] да је постала лаж о свом сопственом смислу и садржају. Ба-

во није створио нове, „зле” речи, као што није створио и није могао да створи други свет, као што није створио и не може да створи било шта. Сва лаж и сва снага његове лажи се састоји у [вештини] да исте речи учини речима о [нечем] другом. Он их је узурпирао и претворио у оруђе зла. Он и његове слуге у „овом свету” увек говоре на језику који је буквално украден од Бога.

Стога су и бесплодни сви покушаји да се питање о речима (о њиховом садржају и значењу) сведе на питање о њиховом одређивању. Јер, одређивање се опет врши уз помоћ речи, речима. Према томе, оно не излази и не може да изађе из погрешног круга, који је у себи затворио и подјармио сву палу творевину. Стога је палој речи (као и целом палом свету) неопходно спасење, а не одређење. Она то спасење не очекује од себе саме, нити од других речи, него од очишћујуће и препорађајуће силе и благодати Божије.

Богословље је и призвано да силом Божијом буде такво спасење речи, чија се суштина састоји у тражењу „богодоличних речи” (Θεοπρεπείς λόγους). Међутим, оно своје призивање не испуњава уз помоћ одређења, не „речима о речима”, него довођењем у однос речи са реалношћу и искуством који су примарнији од ње и у односу на које она представља символ: јављање, дар, причешће, поседовање... Јер, реч је створена управо као символ, тј. као јављање и дар, причешће и поседовање реалности, а не њено одређење, с обзиром да је она у последњој својој дубини неодредива. У свом паду реч је престала да то буде. Она ће то поново постати уколико постане оно што јесте у сусрету са Реалношћу, тј. у њеном прихватању, које називамо вером.

Недостатак савременог (па чак и православног) богословља (а уједно и његова очигледна слабост) јесте што врло често постаје да буде тај однос, постајући „реч о речи” и одређење одређења. На савременом западу оно покушава да хришћанство преведе на „језик савремености”. Међутим, он је не само „пали” језик, већ уистину и језик одрицања од Хришћанства. Стога богословље на њему нема шта да каже. Усвајајући га, пак, оно и само постаје одрицање. Код православних, пак, како често видимо, оно покушава да „савременом човеку” наметне свој извучени и у великој мери заиста „архаични” језик. Међутим, за „савременог” човека он се не односи ни на какву реалност, ни на какав опит, услед чега остаје туђ и несхватљив. Над њим учени богослови уз помоћ опет одређења и интерпретација врше опите вештачког дисања.

Међутим, у Хришћанству је вера (као опит сусрета и дара, који се у том сусрету добија) испред речи. Оне, наиме, само од тог опита добијају не само свој смисао, него и силу. *Од сувишка срца уста говоре* (Мт.12,34). Стога речи које се не односе на тај опит (или

су откинуте од њега) неизбежно постају само речи, тј. - двосми-слене, превртљиве и лукаве.

6

Све речено се односи првенствено на заиста кључни појам за Хришћанство - на јединство. Ја сам убеђен да на људском језику нема божанственије речи, као уосталом - ни ђаволскије у своме паду, у својој „украдености“ од Бога. Јер, ту се и првобитни смисао и измена, тј. крађа тичу самог живота, истинског живота у његовој првобитности, а не нечега што је повезано са животом.

Реч „јединство“ је божанствена стога што се у опиту Хришћанске вере односи пре свега на самог Бога, на откривење Божанственог Живота као Јединства и Јединства као садржаја и пуноте Божанственог Живота. Бог се открива у своме Тријединству и Тријединство открива као свој Живот, тј. као извор и почетак свега живота, као одиста Живот живота... И можда нигде боље и потпуније није изражено и оваплоћено знање Цркве о томе Јединству (које превазилази свако разумевање и одређење) неголи у икони свих икона, у Рубљовљевој Тројици, чија дивота се састоји у [чињеници] да је (премда представља изображење Тројице) у најдубљем смислу речи икона, тј. откривење, јављање и виђење Јединства као самог Божанственог Живота, као Оног који јесте.

У крајњој својој дубини сва Хришћанска вера је окренута Триједном Богу: она је познање Бога у Његовом Тријединству. Тим познањем вера спознаје и створени живот који је Он саздао, тј. спознаје га у његовој првосазданости, у његовом паду, у његовом у спасењу. То је, најпре, спознаја и опит стварања, тј. Богом сазданог и дарованог нам живота као јединства са Њим, а у Њему (и само у Њему) и са целом творевином, са свим живим. То је, потом, спознаја и опит пада, тј. саме суштине зла и греха као раздјељења - одвајања од Бога и стога распада и разлагања самог живота и победе смрти у њему. И најзад, то је спознаја и опит спасења као васпостављеног јединства са Богом и у Њему - са целом творевином. У том јединству је суштина новог и вечног живота, који долази у сили, тј. дарованог и већ предокушаног Царства Божијег: *Да буду једно као што смо ми једно* (Јн.17,22).

У односу на Хришћанску веру јединство не представља нешто „додатно“ (макар и важно и пожељно), нешто различито од саме вере, нити може бити вере без „јединства“ или јединства које не садржи и не пројављује или не живи њом. У јединству је сама суштина и садржај вере: она је улазак у јединство, прихватање јединства које је свет падом изгубио и искуство тог јединства као спасења и новог живота. Стога је за веру речено: *Праведник ће од вере живети* (Рим.1,17), и: *Ко верује у Сина има живот вечни* (Јн.3,

36) и *неће умрети завек* (Јн.11,26). Вера је приопштење јединству свише и, кроз њега, „почетку другог, вечног живота“... У „овом свету“ Црква представља дар, присуство и остварење тог јединства свише и стога - вере. У односу на веру она није нешто „друго“, већ управо остварење саме вере, тј. јединство. Јер, прихватање јединства, улазак у њега и приопштење њему и јесте вера. У хришћанском предању и искуству вера приводи Цркви и уводи у њу. Вера зна Цркву као своје остварење, као нову твар и нови живот. Човек који каже (а многи говоре): „Ја дубоко верујем, али моја вера нема потребе за Црквом“, можда заиста верује (па и дубоко). Међутим, његова вера је нека друга. То није вера којом се од првог дана Хришћанства [утољавала] жеђ за крштењским ступањем у Цркву. Она није постојано утољаване жеђи у „јединству вере и љубави“, у Трпези Христовој, у Његовом Царству. Сав живот Цркве „свештенотајно светли Тројичним јединством“. И обратно, живот Цркве је само оно што светли тим Божанственим јединством и што му се приопштава. Том светлошћу, дакле, у Цркви и са Црквом може да живи и отшелник, који је изван „видљивости“ Цркве и одвојен од ње, као преподобни Серафим Саровски у својој „даљњој пустињници“. Са друге стране, њоме може да не живи човек који је главом погружен у ту „видљивост“, у ту спољашњу црквену делатност. Јер, целокупно устројство Цркве, све „структуре“, све њена „видљивост“ живи, дејствује и оживотворава утолико уколико има однос са Божанственим јединством свише. И тај однос га не [подразумева] једноставно као „средство“ за [остварење] последњег циља (када ће Бог да буде *све у свему* - 1.Кор.15,28), него као овдашњи и садашњи образ, дар, светлост и силу Царства Божијег, као истинску видљивост и остварење очекиваног...

И ето, само тим јединством свише (у коме је њен прави живот, и благодат, и његова новина) Црква је одвојена од „овог света“. Само познањем и опитом тога јединства она га познаје као „пали свет“, чије обличје пролази (1.Кор.7,31) и који је осуђен на смрт. Јер, премда је у својој „видљивости“, у својим удовима и у целом свом „спољашњем“ животу заправо - тело од тела и крв од крви „овог света“, Црква је ипак у свом правом животу (који је невидљив за свет, будући да је *сакривен са Христом у Богу* [Кол.3,3], и будући да је само вером препознатљив) потпуно различите природе у односу на њега. Јер, његов пад се и састоји у [чињеници] да је његов живот одвојен од јединства свише. Стога он и представља „овај свет“, стога је његов живот постао пропадање, трулежност, безнадежна поробљеност смрћу и временом, који царују на земљи.

У разумевању разноприродности Цркве у односу на „овај свет“ и њене суштине као јединства свише открива се прави сми-

сао измене о којој смо говорили: њена главна и најстрашнија саблазан (која трује савремену црквену свест) јесте замена јединства свише са јединством одоздо.

7

Да бисмо схватили сву озбиљност те сабласти и заиста се ужаснули пред њом, ми пре свега треба да осетимо суштину онога што називамо „јединством одоздо”, супротстављајући га јединству свише. Тим јединством (ма колико био пали, смртан и ма колико „лежао у злу”) живи „овај свет” (будући да уопште живи). И ма колико било помрачено и извртано, њега је zaloжио Бог. Ђаво је човека (а кроз њега и свет) могао да одвоји од Бога, да живот затрује и обеснажи грехом, те да га прожме умирањем и смрћу. Међутим, он није могао и не може да промени саму суштину живота као јединства, будући да је само Бог Творац и Давалац живота. Само од Њега долази живот, чији закон (ма колико био изопачен грехом) и даље остаје - јединство. Све живо у сваком откуцају живота живи јединством, ишчекује га и стреми њему.

Замена, пак, тј. победа „кнеза овог света” састоји се у [околности] да је он то јединство одвојио од Бога као његовог извора, садржаја и циља, учинивши га самоциљем, тј. на језику вере - идолом. Јединство које је од Бога престало је да буде јединство по Богу и у Богу, који га једини остварује као истинско јединство и истински живот. Оно је само себе начинило својим сопственим садржајем, својим сопственим „богом”.

Будући да је од Бога, јединство, са једне стране, наставља да светли и у палом „овом свету” и да га оживотворава: у породици и у пријатељству, у осећању припадности родном народу и одговорности за његову судбину, у љубави, састрадавању и милосрђу, у уметности, њеним узлетима и поривима ка вечном, небеском и лепом, у узвишеним тежњама ума, у божанственој красоти добра и смирења, или другим речима, у свему што је у човеку и свету од образа и подобија Божијег, затамњеног али неуништивног. Са друге стране, пошто је престало да буде јединство по Богу и у Богу и претворило се у самоциљ и идола, оно је постало не само „непостојано”, неотпорно и лако пропадљиво, него и самоизвор све нових подела, зла, насиља и мржње. Окренувши само себе на доле (тј. према земном и природном) и тражећи свој почетак и извор доле (у телу и крви), то јединство одоздо је почело и да раздваја и да спаја. Љубав према своме, јединство у своме се са непријатељством обраћа према „туђем”, према ономе што није његово и што је одвојено од њега. Стога се само јединство показује првенствено као разједињење, самоутврђивање и самозаштита против... Све у свету живи јединством и све у свету је тим јединством подељено:

оно се све време раздељује сукобом и борбом „јединстава”, која су постала идоли. Ђаволска суштину те измене се очигледније показује у утопијама јединства, које представљају садржај и унутарњи покретач свих савремених идеологија без разлике - и „левих” и „десних”. У њима се ђаволска лаж разоткрива као коначно рашчовечење човека, као приношење човека на жртву „јединства”, које је до крајности постало идола...

Ето због чега је страшно све очигледније проницање сабласти тим „јединством одоздо” у саму Цркву, тј. постепено тровање њиме црквене свести. Није реч о спољним променама, о неком преиспитивању догмата или канона, нити о „прецењивању” предања. Напротив, за разлику од западних хришћана (који су стихијски „капитулирали” пред духом „нашег времена”), Православље остаје дубоко конзервативно, привржено свему што је овећано ореолом старине. Штавише, у наше дане најдубље духовне кризе (изазване победом секуларизма, безличне и нечовечне технологије, идеолошког утопизма итд.) у православном „религиозном осећању” јача носталгична тежња за „старином”, постајући својеврсан утопизам прошлог.

Ради се о унутарњој усмерености црквене свести, о благу за које се по Јеванђељу везује срце човеково (Мт.6,21), и које представља унутарњи покретач, унутарње надахнуће црквеног живота. За Христову Цркву такво благо је увек било и биће (и не може да не буде) Царство Божије, тј. јединство свише, јединство са Богом у Духу Светом. Црква је остављена и „странствује” на земљи једино да би у „овом свету” јављала то јединство и тиме спасавала свет. Она једино о њему сведочи и благовести и само у њему је њен живот. Можемо чак да кажемо да Христов долазак и у Њему - јединства свише, Његова заповест апостолима (дакле Цркви) да проповедају Јеванђеље сваком створењу, *крстећи их у име Оца и Сина и Светог Духа* (тј. уводећи их у Цркву и изграђујући је) - значе увођење у „овај свет” последње и коначне поделе: [*Нисам дошао да донесем*] *мир него мач* (Мт.10,34). *Јер сам дошао да раставим човека од оца његовог и кћер од матере њене и снаху од свекрве њене. И непријатељи човеку постаће домаћи његови...* (Мт.10,35-36). Сав смисао те уистину спасоносне поделе, сва њена апсолутна, коренита разлика у односу на погубљиву поделу (коју је у свет унео ђаво и који чини саму суштину греха и пада) састоји се у [чињеници] да представља изобличење, тј. у буквалном значењу речи - *јављање, раскривање, извођење „на светлост дана” ђаволске измене, лажи која је „јединство одоздо” претворила у идола, а служење њему у идолопоклонство, у одвајање од Бога, у располућење живота, у погибљавање и смрт. Божанствено јединство свише је ушло у свет, будући јављено и даровано и пребивајући у њему, услед чега човек и мо-*

же да поверује у њега, тј. да га види, да га прихвати свим својим бићем, да га заволи и да га позна као благо срца и као оно *јед*и^ино *потребно*. Самим тим он ће увидети и схватити сву дубину, сав ужас, сву безизлазност пада, који је дотле ђаво скривао од њега под лукавом и саблажњивом маском „јединства одоздо”. Обраћење које неизмениво лежи у основи Хришћанске вере јесте пре свега обраћење од „јединства одоздо” ка „јединству свише”, одрицање од једног ради прихватања другог, с обзиром да је без одрицања немогуће прихватање: без „одрицања од сатане и свих дела његових, и свих анђела његових, и сваког служења њему” није могуће крштењско сједињење Христу. *И непријатељи човеку постаће домаћи његови*. Те речи сведоче о „јединству одоздо”, о сваком „јединству одоздо”, тј. о јединству које је постало идол и идолопоклонство, самосталност, самоциљ и следствено - раздељење живота. *Не љубите свет ни што је у свету. Ако неко љуби свет, љубави Очеве нема у њему. Јер све што је у свету: похота телесна, и похота очију, и надменост живљења, није од Оца, него је од света* (1.Јн.2,15-17). И ова заповест апостола љубави говори о одрицању од „јединства одоздо” у име „јединства свише”, о одрицању од „овога света”, који је постао идол, у име света као приопштења Божанственом јединству свише, као животу у Богу.

Ето због чега јединство свише (у коме је спасење света) Крстом улази у свет и дарује нам се као Крст, којим се, по речима апостола Павла, [човеку] разапиње свет и [човек] свету (Гал.6,14), као постојана борба са саблазни „јединства одоздо”, која прожима читав живот - и скривени („лични”) и „спољашњи”. Смрт није створио Бог. Она по апостола представља последњег непријатеља (1.Кор.15,26). Она се у самој својој „смртности” разара кроз добровољну, љубављу и самопредавањем испуњену смрт Христову, при чему [Његов] гроб постаје живоносан. И подела коју је Христос донео у свет руши дело ђавоље, будући да представља изобличење ђавола као лажова и разјединитеља. Том поделом у свет улази и зацарује се у свакоме ко је прима и живи њоме једно истинско, Божанствено Јединство, којим се превладава и којим ће коначно бити побеђена свака подела, будући да ће Бог бити - *све у свему*...

Међутим, Хришћани не носе тај дар, не издржавају своје високо и спасоносно призивање у „овом свету”. Свет и не знајући има потребу само за јединством свише: он је само њега жедан и гладан [тј. само њега очекује] од Цркве. Они, пак, све хоће (вековима већ) да и саму Цркву наведу да служи свакојаким „јединствима одоздо”, да их благосиља, освећује и „религиозно” санкционише, да буде њихов израз и оправдање. Управо та „јединства одоздо” (природна, национална, идеолошка, политичка) су постала благо срца, иако је замена често скривена и од оних који је врше. Наи-

ме, то благо је често одевено у црквене ризе и често говори врло традиционалним и врло „православним” језиком. Међутим, срце које се предало том благу, чак и када је очарано црквеношћу, старином и свим њиховим сјајем, неће моћи да изговори речи које одишу радошћу и, што је још важније, самоочевидношћу, која се на пример [осећа] у рано-хришћанској Посланици Диогнету: „Свака отаџбина нама је туђина, и свака туђина - отаџбина”... Оно неће моћи да Хришћане назове „трећим родом”, странцима и придошлицама на земљи, који су већ спознали и угледали сву радост жељене отаџбине. Оно неће моћи да удахне слободом у Христу, која једина у себи носи преображај света, повратак Богу свих „јединстава”, свих „вредности”, које је од Њега одвојио ђаво...

8

Тек сада, тек пошто смо то рекли, ми можемо да се вратимо на исповедање вере, које је од првог дана Цркве било и остало услов за крштењско ступање у црквени живот и које у савременом чину Литургије као да започиње евхаристијски канон, тј. само тајинство благодарења и узношења.

Јер се срцем верује за праведност, а устима се исповеда за спасење (Рим.10,10). Већ смо говорили о одлучујућем значењу речи у Хришћанској вери. Само Хришћанство јесте пре свега блавест, оглашавање Слова Божијег, и стога - спасење и препород речи, њено претварање у оно што је била када ју је саздао Бог: у реч не само о реалности, него у реч-реалност, реч-живот, реч као јављање, дар и „велику силу”. Исповедање вере кроз реч и речју је у Хришћанству темељно стога што се јединство свише (које представља суштину Цркве као „јединства вере и љубави”) остварује, дарује и прима превасходно именовањем, тј. истинским јављањем и оваплоћењем у речи. Сав живот Цркве и сав живот сваког њеног члана призван је да буде исповедање. Начело, пак, и извор тог исповедања увек је у речи, будући да се у њој и кроз њу препознаје, именује и испуњава и дар Божији нама и наше примање њега, дакле, тј. општење и јединство, које и чини суштину и живот вере. Јеванђелска реч о Христу нам јавља и дарује самог Христа, оваплоћено Слово Божије. И исповедање вере кроз реч, тј. именовање Божанствене Истине (према којој је вера усмерена и чије познање представља) јесте уједно и дар Истине и причешће њоме. Стога Црква никад не престаје и никад се не умара да увек изнова и сваки пут као први пут „једним устима и једним срцем” произноси најдивнију и најнеисцрпнију људску реч: „Верујем”. [Она се не умара] да именује и да ословљава Божанствену Истину чијим познањем и светлошћу заправо и живи. Будући остварење „јединства вере”, исповедање вере у самом себи носи и дарује радост

због тог јединства: оно је радосно свештенодејство Цркве. И стога нас, најзад, управо оно, именујући јединство свише, уводи у Тајинство тог јединства, започињући евхаристијско усхођење к трпези Христовој у Његовом Царству...

Међутим, исповедање вере такође представља и суд Цркве, као и суд свакога од нас над собом (као чланова Цркве). *Јер ћеш због својих речи бити оправдан и због својих речи бити осуђен* (Мт.12.37). У њему је мерило и изобличење свих наших измена и издаја и непоткупљива провера [која утврђује] где је и чему благо нашег срца, провера саме наше вере.

Све се у Цркви може „претумачити”: све њене форме и структуре, па чак и богослужење и благочашће. Јер, нема границе препредености и лукавству кнеза овог света. Све у овом свету може да постане идол и идолопоклонство, чак и религија, „духовност” и спољашње благољепије. Међутим, све док Црква и свако од нас са њом и у њој понавља исповедање вере и њиме суди себе и увек се изнова просвећује Истином, врата пакла неће је надвладати, нити ће пресахнути вечно препорађајућа, вечно исцељујућа сила њеног живота, „која свештенотајно светли Тројичним јединством”.

VIII

ТАЈИНСТВО УЗНОШЕЊА

Господе, добро нам је овде бити...
(Мт.17,4)

1

„Стојмо добро, стојмо са страхом, пазимо да свето приношење у миру узнесемо”... Када после исповедања вере зачујемо тај призив, у Литургији се дешава нешто што је тешко изразити речима. Изнутра се догађа „прелазак у други поредак”, који се може осетити само духовно. Нешто је завршено, а нешто сада очигледно почиње.

Шта? Општеприхваћени одговор на то питање јесте: „Отпочиње **евхаристијски канон** - главни део Литургије, за чије време се врши тајинство, тј. претварање или пресуштаствљење евхаристијских дарова хлеба и вина у Тело и Крв Христову”. Међутим, тај одговор, иако формално исправан, сам по себи изазива нова питања и појашњења. Јер, као што ћу покушати да покажем, он може да се схвати на различите начине. Међутим, од једног или другог његовог схватања зависи и целокупно схватање Литургије и њеног места не само у нашем животу, па чак не само ни у животу Цркве, него и у тајни спасења света, као повратка и усхођења творевине Творцу.

Шта, пре свега, значи, или тачније - шта може и шта треба да значи одређење тог дела Литургије као „главног”? Сама реч претпоставља неки однос, неку везу између „главног” и „споредног”, будући да изван те везе она нема никаквог смисла. Међутим, схоластичко, школско богословље (из кога је то одређење лако поникло, а потом постало општеприхваћено и као самоочевидно) није се никада занимало, нити се занима другим деловима Литургије. Напротив, баш оно је, спочетка на западу, а потом, по угледу на њега, и на Истоку, свело целокупно тајинство Евхаристије само на тај део (на „канон Евхаристије”), па чак и не на њега, него на један моменат унутар њега (пресуштаствљење). Захваљујући тој редукацији сви остали делови Литургије (о којима смо говорили у претходним поглављима) су се у односу на тај, дакле, не само главни, него и јединствени део показали као **непотребни за богословско одређење и разумевање тајинства Евхаристије, с обзиром**

да наводно поседују другачију природу. Најзад, баш та њихова „непотребност“ за богословље учинила их је уделом, с једне стране, „литургицара“ и „типикара“, а с друге - „религиозног осећања“ и њему својствене незадрживе тежње да посвуда у богослужењу проналази „изображајни символизам“, који са тајинством обично нема никаквог односа.

Свакоме ко је макар са мало пажње прочитао претходна поглавља требало би да буде јасно због чега ја одлучно одбацујем такав смисао речи „главни“ у одређењу тог заиста главног дела Литургије, чијем тумачењу сада приступамо. Ја га одбацујем стога што у њему видим најснажнији пример и доказ не само једностраности или недовољности, него, право да кажем, и погрешности нашег школског, мртворођеног, западњачког богословља. Она је, наиме, најочигледнија баш у приступу Светињи над светињама Цркве - Евхаристији и тајинствима. Стога сам ја потпуно свесно и одговорно, а не ради пуке патетике, свако поглавље посвећено претходним деловима Литургије (уласку и сабрању, читању и проповеди Слова Божијег, приношењу, целиву мира и исповедању вере) возглавио речју Тајинство. Јер, ја свој задатак и видим у показивању Божанствене Литургије као једног (макар и вишеделног) свештенодејства, као једног Тајинства, у коме сви његови делови, сав поредак и устројство сваког од њих, те њихова међусобна подређеност, неопходност сваког за све и свих за сваког - пројављују неисцрпни, превечни, свеобухватни, уистину Божанствени смисао онога што се врши и што се савршава.

Такво је, у сваком случају, предање Цркве. Такав је њен живи опит, у коме је Тајинство Евхаристије неодвојиво од Божанствене Литургије. Јер, њено назначење (тј. целог њеног поретка, чина, устројства) састоји у пројављивању смисла и садржаја Тајинства, у увођењу у њега, у нашем претварању у његове учеснике и причеснике. Међутим, управо то јединство, ту целосност Евхаристије, ту нераскидиву везу тајинства и Литургије нарушава школско богословље својим произвољним издвајањем једног „момента“ (акта, формуле) из Литургије и само њега поистовећујући са тајинством. Овде није реч о несагласности око извучених одређења, нити о богословским тананостима, него о оном најдубљем и суштинском, тј. о [недоумици] како и где тражити одговор на питање: „Шта се врши у Евхаристији“. За Цркву су не само одговор на ово питање, већ и само питање (тј. његово исправно постављање) укоренењени у Литургији, с обзиром да је Евхаристија за њу круна и испуњење Литургије, као што је и Литургија круна и испуњење све вере, целог живота и целог опита Цркве. Школско богословље, међутим, Литургију не пита о смислу тајинства. Његова изопаченост и трагедија се састоји у [чињеници] да замењује само пита-

ње, тј. замењује га са другим питањем, које није укоренењено у опиту Цркве, већ у препирањима *овога века* [уп. 1. Кор. 1, 20], у питањима, категоријама мисли и (можемо чак да кажемо) у љубопитљивости палог, вером непрепорођеног и непросвећеног разума. Према томе, створивши своје сопствено, априорно и самодовољно одређење тајинства, оно њему потура питања и проблематику, којима је у ствари и самима неопходно довођење у однос са опитом Цркве и оцена у светлости тога опита.

2

Током читавих векова ова проблематика је била сведена на два питања: када и како? „Када, тј. у ком моменту хлеб и вино постају Тело и Крв Христова? Како, тј. који је узрок тог дешавања“. Као одговор написане су буквално стотине књига. Та питања су представљала и све до данас представљају предмет жестоких спорова између католика и протестаната, између истока и запада. Међутим, довољно је само покушати да се све те измишљотине и теорије доведу у однос са непосредним опитом Литургије (тј. вечере која се служи у храму) да би постало очигледно до које мере остају спољашња и са стране наметнута. Она у ствари ништа не објашњавају, услед чега су на крају крајева просто непотребна.

Шта заиста реално (а не само изражајно и извучено) за нашу веру, богоопштење, духовни живот и спасење значи разликовање супстанције и акциденције (које потиче од Аристотела), уз помоћ кога схоластика одговара на питање како се врши пресуштаствљење хлеба и вина у Тело и Крв Христову? Шта значи пресуштаствљење које се, сагласно том опиту, састоји у замени „супстанције“ (суштства) хлеба - суштством Тела Христовог, а „акциденције“ Тела - акциденцијама хлеба? Вери, која сваке недеље са страхом Божијим и љубављу исповеда: „Ово је само пречисто Тело твоје... ово је сама часна Крв твоја“, то објашњење није неопходно, док за разум оно у сваком случају остаје несхватљиво насиље управо над самим „законима“ на којима је наводно изграђено.

Слично је и са питањем када, тј. у ком моменту и услед ког „разлога“ се врши пресуштаствљење. Западна схоластика одговара [да се оно дешава] у тренутку када свештеник произноси установљујуће речи: „Ово је Тело моје... ово је Крв моја“. За њу те речи представљају „формулу којом се врши тајинство“, тј. формалан („неопходан и довољан“) узрок пресуштаствљења. Одбацујући (са правом) латинско учење, Православно богословље са своје стране тврди да се претварање не врши установљујућим речима, него епиклезом, тј. молитвом којом се призива Свети Дух и која у нашем чину Литургије следи непосредно иза тих речи. Сковано у

суштини истим методом, истом „проблематиком”, оно не види у чему је, у крајњој линији, смисао и важност тог спора. Јер, излази да је једна „формула којом се врши тајинство” замењена другом, један „моменат” - другим, при чему се не раскрива сама суштина епиклезе и њено право значење у Литургији.

Смисао свега реченог (изнова хоћу да истакнем) није једноставно у [намери] да се просто укину та питања, нити да се покаже непотребност или немогућност богословског разумевања и објашњења Евхаристије по већ баналној и у сржи богохулној формули: „То се не може разумети, у то треба само веровати”. Ја верујем и исповедам да је за Цркву, за свет, за човека најважније и најнасушније питање: „Шта се врши у Евхаристији”. То питање је сасвим природно за веру која живи жеђу усхођења у познање Истине, жеђу словесног (λογική), тј. разумног служења Богу, које пројављује Мудрост Божију и које је укорењено у њој. То је заиста питање о крајњем смислу и назначењу свега постојећег, о тајинственом усхођењу у [стање] у коме ће Бог бити *све* у *свему*, и стога питање које постојано испушта сама вера, слично тајанственом пламену срдаца код ученика на путу за Емаус. Стога је нарочито важно да се то насушно питање ослободи и очисти од свега што га помрачује, умањује и изврће, тј. пре свега од „питања” и „одговора” чија се исквареност састоји у [чињеници] да небеско и надсветско своде на земаљско, на своје „људске, само људске”, ништавне и немоћне „категорије”, [уместо] да земаљско објашњавају небеским.

Да, од призива „стојмо добро” ми заиста ступамо у главни део Божанствене Литургије. Међутим, он је главни у односу на друге њене делове, а не у депању и одвајању од њих. Он је главни стога што у њему своје испуњење налази све оно о чему сведочи, што јавља, чему води и узводи цела Литургија, што започиње тајинство узношења, које је било немогуће без тајинства сабрања, тајинства приношења и тајинства јединства. У њему нам се управо стога представља испуњење целе Литургије, даје схватање Тајинства које превазилази свако разумевање, али које истовремено - и све јавља и све објашњава. Управо на тај „однос”, на целовитост и јединство евхаристијског свештендејства напомиње нам и на њега обраћа нашу духовну пажњу ђаконов призив да стојимо добро.

3

Добро... Та реч је (као уосталом и све речи, као и сам пали језик људски) изветрила, расплинула се, ослабила, почевши мање-више да означава „нешто угодно”: угодно нама, угодно овом свету, угодно ђаволу. Само понекад (и делимично) у поезији, у уметности речи она бљесне у својој првобитној чистоти и снази, у свом првобитном, Божанственом смислу. Јер, као и свака права

реч, она је од Бога. Да бисмо је, пак, чули у њеном литургијском звучању и смислу, да бисмо схватили шта значи и шта јавља на почетку евхаристијског узношења, ми треба да је узведемо ка Богу, да је чујемо [у условима у којима] се први пут зачула као неко исконско откривење.

И виде Бог да је добро (Пост.1,10). Ето те речи у њеном начелном звучању, ето ње саме као почетка. Међутим, како да је чујемо, како да је схватимо и како да примимо? Како да је објаснимо уз помоћ других речи кад су све оне у односу на њу (као првобитну) - другостепене и кад саме од ње добијају свој смисао и силу? Уосталом, „култура”, „наука” и „философија” су довољно писмене и довољно знају да би је формално одредили: добро је оно што одговара својој природи, назначењу, замисли, код чега форма или остварење одговара садржају или заданости. У примени на библијски текст, према томе, следи да [треба рећи]: „И виде Бог да оно што је створио одговара ономе што је замислио, услед чега је - добро”... Све је тачно, све је исправно са правилношћу прописа, па ипак се ради о ништавним речима које нису у стању да предају оно главно: откривење о доброти доброга, откривење о свету, о животу, о нама самима, које у себи носи и пројављује Божанствено добро, пуноту радости, одушевљење којим оно светли и оживотворује. Међутим, где ћемо ми наћи пре свега сам опит, непосредно познање тог првоствореног, нетрулежног доброга, а не само објашњење и не само одређење?

Ми ту реч налазимо, чујемо и примамо [на месту] где је изнова зазвучала у свој својој снази и пуноти, где је одјекнула као људски одговор на Божанствено добро. *Господо, добро нам је овде бити* (Мт.17,4). Тим одговором на Гори Преображења човек је заувек посведочио и заувек примио Божанствено добро као свој живот, као своје призивање. У том „сјајном облаку”, који га је осенио, човек је увидео „да је то добро”, и прихватио га и исповедио... И ето, тим виђењем, тим познањем, тим опитом у његовој крајњој дубини живи Црква: у том опиту је и њен почетак и њено остварење, као и почетак и остварење свега у њој. Заиста, о Цркви је могуће бесконачно разговарати, трудити се око њеног објашњавања, изучавати еклисиологију и спорити се око апостолског прејемства, канона и принципа прквеног устројства. Па ипак, без тог опита, без његове тајне радости, без довођења у однос свега према томе - *добро нам је овде бити* - све остаје тек реч о речима.

Средиште тога опита (а истовремено и његов извор и присуство, дар и остварење) јесте Божанствена Литургија, тј. постојано усхођење, узношење Цркве на небо, према престолу славе, у невечерњу светлост и радост Царства Божијег. „Стојећи у храму, нама се чини као да стојимо на небесима”... Те речи нису благо-

частива реторика: у њима је изражена сама суштина, само назначење и Цркве и њеног богослужења као, пре свега, управо литургије, тј. дејства (ἔργον) у коме се истовремено и раскрива и остварује суштина онога што се дејствује. Суштина, пак, и крајњи смисао Божанствене Литургије јесте баш јављање и даривање нама тог Божанственог добро? Из: *Господе, добро нам је овде бити*, потиче истовремено и надсветска, небеска и козмичка красота, тј. целовитост, у којој се све (и речи, и звук, и боје, и време, и простор, и кретање, и сво њихово нарастање) раскрива и остварује као пресаздавање твари, као наше и свесветско усхођење где, где нас је узнео и вечно узноси Христос. Узрочност, дакле, (уколико је уопште умесно говорити о „када” и „како”) која Литургију повезује у једно и сваки њен део чини управо делом, степеном, и уједно условом и „узроком” даљег усхођења, крије се у том добро, чијим знањем и опитом и приопштавањем и живи Црква. То Божанствено добро сабира Цркву као Богом пресаздану нову творевину. Оно то сабрање претвара у улазак и усхођење, оно отвара ум за слушање и примање Речи Божије, оно уводи нашу жртву и наше приношење у једну, непоновљиву и свеобухватну жртву Христову, оно остварује Цркву као јединство вере и љубави, оно нас, најзад, доводи до прага до кога смо сада дошли, до заиста главног дела, у коме ће сво кретање и нарастање наћи свој завршетак и испуњење за трпезом Христовом, у Царству Његовом... Стога, кад цела Литургија не би била дар и испуњење тог Божанственог добро, ми не бисмо знали шта се испуњава у том главном делу, нити бисмо знали шта се врши у Евхаристији и њеном врхунцу (тј. претварању Хлеба и Вина) са нама, са Црквом, са светом, са свима и свиме.

О томе „добро” сведоче и позивају на пребивање у њему ђаконове речи, којима започиње главни део Литургије, будући да ће у себи све испунити.

4

Три предстојатељева возгласа и три кратка одговора сабрања састављају уводни „дијалог”, којим се улази у тајинство узношења.

На почетку је свечани благослов. Њега садрже без изузетка све евхаристијске молитве које су дошле до нас, премда у различитим формулацијама: од кратког - „Господ са вама” римске и александријске литургије, па до наше тројичне формуле, готово истоветне са [изразом] који налазимо код апостола Павла (2. Кор. 13, 13) - *Благодат Господа Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница Светога Духа (да буде) са свима вама*. Смисао тог благослова је увек и свуда исти. Ради се о свечаном утврђивању и исповедању [чињенице] да је Црква сабрана у Христу и да у Њему приноси Ев-

харистију. Другачије речено: ми смо у јединству с Њим, при чему све што миделамо врши Он и све што Он врши бива даровано нама...

Управо то се истиче необичношћу тројичне формуле тог благослова. Она је необична у односу на ону која се увек употребљава: Отац, Син и Свети Дух. Евхаристијски благослов започиње од Христа, од предавања Његове благодати, стога што у том моменту Литургије суштина благосиљања није у исповедању Пресвете Тројице у Њеној превечној суштини, већ у раскривању, у сведочењу, можемо чак да кажемо - у преживљавању [чињенице] да нам је знање Бога (које представља суштину вечног живота - Јн. 17,3), да нам је измирење, јединство и општење са Њим даровано и вечно нам се дарује као наше спасење. То спасење нам је даровано у Христу, Сину Божијем који је постао Син Човечији, у коме *имамо мир у Богу... кроз кога и приступисмо... у ову благодат* (Рим. 5,1-20), [кроз кога имамо] *приступ ка Оцу у једном Духу* (Еф. 2,18). *Јер... један [је] посредник између Бога и људи, човек Христос Исус* (1. Тим. 2,5), који је рекао: *Ја сам пут и истина и живот; нико не долази Оцу осим кроз мене* (Јн. 14,6). Хришћанска вера почиње од сусрета са Христом, од прихватања Њега као Сина Божијег, који нама јавља Оца и Љубав Његову. То прихватање Сина и сједињење са Оцем у Њему остварује се као спасење, као нови живот, као Царство Божије у заједници Светога Духа, који и јесте сам Божанствени Живот, сама Божанствена Љубав, само приопштавање Богу... И ето, Евхаристија и јесте тајинство нашег приступа Богу, нашег познања Њега и сједињења са Њим. Приношена у Сину, она се приноси Оцу. Приношена Оцу, она се остварује у заједници Духа Светог. Стога је Евхаристија вечно живи и животворни источник знања Цркве о Пресветој Тројици, које није извучено [тј. апстрактно] (догмат, учење), иако нажалост за многе верујуће остаје такво. Напротив, оно представља знање као непрестано препознавање, као сусрет и опит, и стога - као причешће вечним животом.

5

Наредни предстојатељев возглас: „Горе имајмо срца” (тј. нека наша срца буду високо) у потпуности и искључиво припада Божанственој Литургији. Ми га не налазимо ни на каквој другој служби. Јер, тај возглас није једноставно призив на некакву узвишену настројеност. У светлости свега раније реченог, он се раскрива као потврда да се Евхаристија врши на небу, а не на земљи. *Нас, који бејасмо мртви због грехова, [Бог] оживи са Христом - благодатју сте спасени - и с Њим заједно васкрсе и заједно посади на небесима у Христу Исусу* (Еф. 2,5-6). Ми знамо да је од самог почетка Литургије, од самог нашег уласка и „сабрања у Цркву” већ започело

наше усхођење на небо, где је наш истински живот *сакривен са Христом у Богу*. И да ли још треба доказивати и објашњавати да то небо нема ништа заједничко са „небом”, које Бултман са својим следбеницима (да би га објаснио „савременом” човеку и ради некакве за хришћанство спасоносне „демитологизације”) са снисходљивом научношћу развенчава. О таквом небу је свети Јован Златоуст пре хиљаду петсто година рекао: „Шта ми је стало до неба, с обзиром да сагледавам Владика неба и с обзиром да сам постајем небо”.

Ми своја срца и можемо да „имамо горе” стога што је то „горе”, то небо у нама самима и међу нама, стога што нам је оно враћено, што је обновљено као наша права и жељена отаџбина, као завичај у који смо се вратили после мучног изгнанства, за којим вечно тугује и уздише сва творевина, живећи сећањем на њега. Ми о земаљском, о нама самима, о Цркви говоримо у категоријама усхођења, као што, напротив, о небеском - о Богу, о Христу, о Духу Светом говоримо у категоријама нисхођења. Ми такође говоримо и о небу на земљи, о небу које преображава земљу, о земљи која небо прихвата као последњу истину о себи. *Небо и земља ће проћи* (Мк.13,31): они ће проћи у својој супротстављености, у међусобној раздвојености. Они ће проћи стога што ће бити претворени у *небо ново и земљу нову* (Отк.21,1), у Царство Божије, у коме ће Бог бити *све у свему*. Евхаристија нас узводи и узноси у то небеско и горње Царство Божије (у коме се и врши), које за „овај свет” тек долази, иако је у Христу већ откривено и у Цркви већ „предокушано”...

Призив: „Горе имајмо срца” звучи такође и као неко последње и свечано упозорење. „Треба да се плашимо да не останемо на земљи” (свети Јован Златоуст). Ми можемо и слободни смо да останемо доле, на дну, да не чујемо, не видимо, да не прихватимо то заиста тешко усхођење. Но, за онога који остаје на земљи нема места у тој небеској Евхаристији. Тада нас осуђује и само присуство на њој. И када хор (а на његова уста и свако од нас) одговори: „Имамо их ка Господу” (тј. ми смо своја срца обратили горе, ка Господу) - над нама отпочиње суд. Јер, онај ко у свом укупном животу није окренут ка небу и ко свагда земљу не мери небом не може само у том тренутку да своје срце обрати према горе. Стога, слушајући тај последњи призив, ми треба да се запитамо да ли је наше срце окренуто ка Господу, тј. да ли је у Богу, да ли је на небу његово последње благо? Уколико јесте, ми смо без обзира на сву нашу слабост, на све наше падове - примљени на небо, те ћемо сада угледати светлост и славу Царства. Уколико, пак, није, тајинство доласка Господњег онима који га љубе за нас ће бити тајинство суда који се приближава...

6

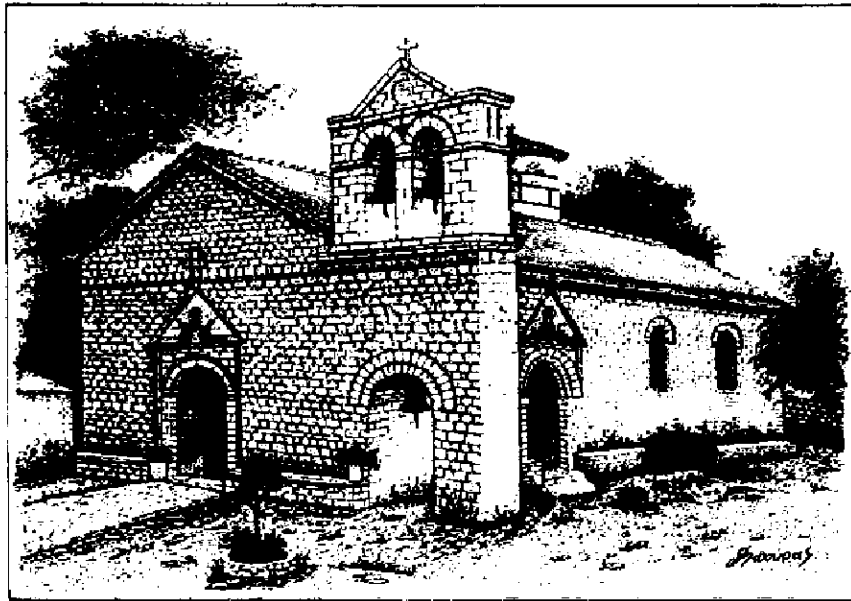
„Заблагодаримо Господу. Достојно је и праведно”... Тим је речима започињала традиционална јеврејска молитва благодарења. Њих је изговорио Господ када је (старом молитвом) почињао своје ново благодарење, које је требало да узнесе човека ка Богу и да спасе свет. Апостоли су, као што је такође раније било писано, одговорили: „Достојно је и праведно”. И сваки пут када врши спомен на то благодарење, Црква за њима и са њима понавља: „Достојно је и праведно”.

Спасење је завршено. После таме греха, отпадања и смрти ето човек изнова приноси Богу чисто, безгрешно, слободно и савршено благодарење. Човек се враћен на место које је за њега припремио Бог када је стварао свет. Он стоји на висини, пред престолом Божијим: он стоји на небу, пред Лицем самог Бога, и слободно (у пуности љубави и предавања и сједињујући у себи читав свет, целу творевину) приноси благодарење. И у њему цео свет потврђује и признаје то благодарење као „достојно и праведно”. То је - Христос. Он је једини без греха. Он је једини - Човек у свој пуности његовог назначења, призвања и славе. Он једини у себи васпоставља „пали образ” и враћа га Богу. Стога сада (када предстојатељ отпочиње молитву Евхаристије, коју нам је Христос заповедио и која нас је заувек сјединила са Богом) ми приносимо Христово благодарење, слушамо га и у њему учествујемо.

IX ТАЈИНСТВО БЛАГОДАРЕЊА

На свему захваљујте...
(1. Сол. 5, 18)

1



У уџбеницима литургијске молитва благодарења до које нас је, као до свог врхунца и испуњења, привело евхаристијско свештенослужбеништво, обично се разматра по деловима, који су још давно означени латинским или грчким именима: *praefatio*, *sanctus*, *ἀνάμνησις* и сл. Таква подела, која донекле одговара устројству и поретку евхаристијске молитве, могла би да буде корисна за њено разумевање као управо испуњења Литургије. И ваља мислити да је она стога и никла у литургијској науци. Међутим, колико год чудно изгледало, она је у ствари буквално довела до сасвим супротног резултата. У свести литургијчара и богослова (а за њима и верујућих) ова појава је заиста разделила евхаристијску молитву: она као да ју је разбила на неколико молитава, које се, иако следе једна за другом, више не доживљавају као целина, као једна једина молитва. Штавише, уколико за литургијчаре предмет изучавања остају сви ти делови са њиховим историјским генезисом, те сличности и разлике међу њима у мноштву евхаристијских химни које су из старине дошле до нас, утолико су богослови одавно своју пажњу усредсредили на део који су поистоветили са „формулом којом се врши тајинство”, тј. са моментом и формом претварања евхаристијских дарова.

Фрагментацији евхаристијске молитве допринела је, најзад, и пракса њеног тајног читања (која је превладала у Цркви), тј. да је свештеник чита „у себи”. О разлозима ницања те праксе (која је потпуно непозната раној Цркви) ја намеравам да говорим у посебном есеју, будући да се ради о сложеном питању и с обзиром да би његово разматрање у даним околностима заузело много места. Сада ћу рећи само да има већ неколико векова како народ Божији, световњаци (које апостол Петар назива родом изабраним, царским свештенством, народом светим, народом задобијеним - 1.Пт. 2,9) једноставно не слушају и стога наравно не знају ту молитву над молитавама, којом се врши тајинство и остварује суштина и призивање саме Цркве. Све што чују они који се моле јесу поједини

возгласи и издвојене фразе, чија међусобна веза (а понекад чак и смисао) остаје несхватљива. На пример: „... победничку песму појући, кличући, узвикујући и говорећи”... Уколико се има у виду да се у многим православним црквама та молитва благодарења (која је постала „тајна”) чита још и иза затворених царских двери, а понекад чак и иза навучене олтарске завесе, неће бити претерано ако кажемо да је фактички испала из црквеног богослужења. Световњаци је, понављам, једноставно не знају, богослове не интересује, док је свештеник принуђен да је чита очима за време (често „концертног”) певања хора, услед чега тешко да може да је доживи у свој њеној пуности, јединству и целовитости. Најзад, она се у самим богослужбеним књигама већ одавно штампа управо у распцепканом облику, издељена тачкама на [местима] где их по смислу не би требало бити, а такође и различитим уметцима, који су у њу доспели из сасвим случајних извора.

Имајући у виду такво стање, у коме ја по савести не могу а да не видим дубоко назадовање, објашњење евхаристијске молитве мора да започне од раскривања њеног јединства, тј. од узајамног сједињења у њој (као нераздељивој целини) свих делова на које је дели и дроби литургијска наука, а нажалост и богослужбена пракса. Јер, понављам, тек се у целини открива њен смисао и њена сила као заправо акта којим се врши тајинство, као остварења Тајинства Евхаристије.

Приметићу одмах да том јединству никако не противречи мноштвеност евхаристијских молитава која је дошла до нас. У старини је готово свака област имала своју анафору, тј. форму и текст молитве благодарења. Рана Црква је била слободна од касније обузетости једнообразношћу, ни на који начин је не поистовећујући са јединством. Па и сада у Православној Цркви постоје две Литургије - светог Јована Златоуста и светог Василија Великог, које се једна од друге разликују углавном текстом молитве благодарења. Стога, говорећи о јединству те молитве, ми имамо у виду не спољашње, текстуално јединство (кога у Цркви никада није ни било), него нешто неупоредиво дубље. Ми говоримо о јединству вере и опита Цркве, из кога су се све те молитве родиле. Јер, све оне пројављују и оваплоћују један исти целовити опит, једно исто знање, једно исто сведочанство, ма какве иначе разлике у смислу постојале међу њима. Уосталом, за тај опит се једнако основано може рећи и да све људске речи нису у стању да га опишу, те да, [са друге стране], за оне који га поседују - живи, шири се и оживотворује и кроз најкраће, малобројне и просте речи.

2

Према томе, шта тој главној молитви Литургије, којом се заиста „врши [тајна]”, даје њено јединство и шта је претвара у целину у којој се и кроз коју се врши Тајинство свих тајинстава? На то прво и основно питање Црква је буквално од првог дана свога постојања одговорила именованем не само те молитве, него и целе Литургије једном речју - Евхаристија, Благодарење. На тај начин је Црква Евхаристијом назвала и назива и дарове који се приносе, и молитву која их освећује и њихово примање од стране верних. Причестивши се Светим Тајнама, ми се молимо да нам „ово благодарење буде на... здравље и весеље”... Отуда очигледно следи да се и призив предстојатеља: „Заблагодаримо Господу”, и одговор сабрања: „Достојно је и праведно”, не односе само на „уводни” део евхаристијске молитве (у терминологији литургичара - Praestatio), већ да представљају начело, основу и кључ целог њеног садржаја. Јер, изван њих најсветија тајна Евхаристије за нас остаје скривена. Цело узношење, анафора (како се иначе тај део литургије одвајкада назива) од почетка до краја јесте благодарење. Међутим, да бисмо данас (после векова заорава) могли да схватимо смисао те тврдње, да схватимо оно што је за рану Цркву било радосно-самоочигледно (тј. што не захтева никаква објашњења), ми треба најпре да се кроз глиб тумачења (која су ту самоочигледност изгубила) пробијемо до првобитног хришћанског значења и опита благодарења.

Најбоље и најпотпуније би могло једноставно да се каже: „Благодарење је опит раја”. Но, реч „рај” је такође ослабила и изветрила у савременој хришћанској свести. Учени тумачи Хришћанства је избегавају као наивну и примитивну. Стога је и за њу неопходно ископавање. Међутим, она можда и јесте ослабила стога што се одвојила од свог црквеног сазвучја, од опита раја, чије даривање и предокушавање представља први и најдубљи смисао црквеног богослужења. „Стојећи у храму, нама се чини као да стојимо на небесима”... И ето, празнујући на дан Рођења Христовог долазак Бога у свет, Црква пева: „Серафим одступа од дрвета живота и ја се причешћујем рајском храном”... Ето, из лучезарне дубине пасхалне ноћи ми се васкрелом Христу обраћамо са ликујућом тврдњом: „Ти си нам отворио рајске двери”... И ми поново сазнајемо да је рај првосаздано стање човека и целе творевине, њихово стање до пада у грех и изгнања, као и њихово стање након спасења у Христу, тј. вечни живот који је Бог обећао и који је у Христу већ дарован и већ откривен човеку. Ми, другим речима, сазнајемо да је рај тај почетак и тај крај на који се односи и којим се опредељује и решава сав живот човека, а кроз њега и [живот] це-

ле творевине. У односу на њих ми поимамо и Божанствени источник нашег живота, и наше отпадање од Бога, и наше поробљавање греху и смрти, и наше спасење у Христу, и нашу судбину у вечности. Ми смо створени у рају и за рај. Ми смо изгнани из раја, али нас Христос „опет уводи у рај”...

Ми треба духовним слухом да ослушнемо и духовним очима да погледамо тај црквени опит раја и сагласно сведочанство о њему **Речи Божије**, богослужења и светости (која у Цркви никад не пресахњује). И видећемо да се суштина тог опита, тј. садржај вечног живота, вечне радости и вечног блаженства (ради којих смо створени) раскрива као тријединство знања, слободе и **благодарења**. И истичем - не знања и слободе, а потом **благодарења** (као нечег различитог од њих, нечег додатног), него знања и слободе који се остварују у **благодарењу**, при чему је **благодарење** пунота знања и слободе, и стога - општења, и стога - поседовања...

3

*А ово је вечни живот да познају тебе једнога истинитога Бога (Јн.17,3). У овим Христовим речима налази се цело Хришћанство. Човек је саздан ради познања Бога: у познању Бога је његов истински и стога и вечни живот. Но, то знање није оно којим се дичи наш разум, који је убеђен да може да позна све, укључујући и Бога, и који не зна да је сва дубина и непоправљивост нашег пада управо у помрачењу ума и у распаду истинског знања. Он не зна да знање Бога (о коме Христос говори као о вечном животу, о рају) није оно разумско знање о Богу, које (без обзира што је формално и објективно правилно) ипак остаје у границама палог и раздробљеног знања (као његов део), које је обеснажено грехом и које је изгубило приступ суштини оног што се спознаје, те стога више није - сусрет, општење, јединство. У своме одвајању од Бога, у свом буквално безумном избору живота који није у Богу, него у њему и кроз њега, Адам није престао да „има знање о Богу”, тј. није престао да верује вером за коју се каже: *И ђаволи верују, и дрхте*. Међутим, он је престао да зна Бога: његов живот више није био сусрет са Богом, општење с Њим (а у Њему и са целом творевином Божијом) о коме се, као о суштини раја, говори у **Књизи Постања**. Међутим, само тог сусрета са Живим Богом, са Богом као животом живота је и жедна и не може да не буде жедна душа. Јер, у својој дубини она сама и јесте та жеђ: *Жедна је душа моја*, каже се у **Псалму**, *Бога животога*...*

„Обележје” (или боље рећи - присуство, радост, пунота) знања Бога, тј. знања - сусрета, знања - општења, знања - јединства јесте **благодарење**. Немогуће је да не благодари Бога онај ко га зна. Немогуће је и да благодари Богу онај ко га не зна. Знање

Бога претвара наш живот у **благодарење**, а **благодарење** претвара вечност у вечни живот. *Благослови душу моја Господа, и све што је у мени свето име Његово...* Сав живот Цркве је пре свега један непрекидан порив хваљења, благосиљања и **благодарења**. То **благодарење** се узноси и из радости и из туге, из дубине и среће и несреће, из живота и из смрти. И само надгробно риданье се њиме претвара у песму хвале „Алилуја”. Јер, Црква и јесте сусрет са Богом који се дешава у Христу, тј. Христово познање Бога, које нам је даровано као дар чистог **благодарења** и рајске хвале. Христос „нам је отворио рајске двери”. Јер, кад је све свршено, кад су засијали опроштење грехова и победа над смрћу, кад је „Серафим одступио од дрвета живота”, остаје само хвала, само **благодарење**. [Остаје], дакле, **благодарење**, које нам се (пре но што постане захваљивање због нечег, „за сва знана и незнана, видљива и невидљива добротина Божија, која су нам учињена”) даје управо као чисто **благодарење**, као блажена, рајска пунота душе, „која гледа неизрециву доброту (тј. лепоту) лица Божијег”. У том познању оно и проналази целовиту радост јеванђелског детета. А Христос каже да нећемо ући у рај Царства Божијег уколико то дете не васкрсемо у себи.

4

Тим чистим **благодарењем** (управо стога што је истинско познање и пунота душе која је спознала Бога) васпоставља се и целовито знање света, које се распало у греховном отпадању човека од Бога, поставши такође само знање о свету, „објективно”, спољашње знање, коме је, како је једном заувек доказао Кант, безнадежно затворен приступ ка „ствари по себи”, тј. ка самој суштини света и живота, а тиме и ка истинском њиховом поседовању.

Човек је за такво поседовање и био створен. На њега је био призван, будући Богом у рају постављен за цара творевине, обучен влашћу да именује сваку живу душу, тј. да је познаје **изнутра**, у њеној првосуштини и дубини. И ето, **благодарењем** се васпоставља то познање. И оно више није знање о свету, него знање света. Будући знање Бога, **благодарење** уједно јесте препознавање света као света Божијег. И спознаје се не само [чињеница] да цео свет има свој узрок у Богу (за што је, на крају крајева, способно делимично и „знање о свету”), него и да све у свету, па и сам свет, јесте дар љубави Божије, откривење Бога о самом себи, **призив** да се у свему познаје Бог и да се кроз све општи с Њим, да се све поседује као живот у Њему.

Свет је био саздан благим словом Божијим, **благословом** (у најдубљем, онтолошком значењу израза). Он се и спасава и обнав-

ља благодарењем и благословом, који су нам даровани у Христовом храму. Њима ми познајемо и примамо свет као икону, као причешће, као освећење. Њима га ми претварамо у оно чиме и ради чега је био створен и дат нам од Бога. „Благодаривши, благословивши, осветивши”... Сваки пут када произносимо те речи молитве благодарења, ми чинимо спомињање Христа који у „своје свете и пречисте и непорочне руке” узео хлеб, тј. материју, свет, творевину. Ми смо опет сведоци новог стварања света, његовог пресаздавања као „раја хране бесмртности”, у коме је све што је Бог створио призвано да постане наше причешће Божанственом љубављу, Божанственим животом.

5

Конечно, као остварење познања, благодарење је и остварење слободе, наиме, истинске слободе, о којој је Христос рекао: *Познајете истину, и истина ће вас ослободити* (Јн.8,32). Ту слободу је човек изгубио својим отпадањем од Бога и изгнањем из раја. Знање којим се човек дичи, сматрајући га свемогућим, у ствари није истинско знање. Ни слобода за којом он не престаје да вапи у ствари није истинска слобода, већ неки њен тајанствени одсјај (који ни једна „тачна” наука не може да објасни), нека загонетна чежња за њом у људском срцу. Изненађујуће је како сами Хришћани лако заборављају на то, и како лакомишлено (као нешто што се само по себи разуме) усвајају јефтину „ослободилачку” риторику, у којој грца савремена цивилизација. Хришћани би, наиме, боље од других требало да знају да у „овом свету”, поробљеном грехом и смрћу, нико никада није могао заиста да одреди суштину слободе (која је постала идол), тј. да опише „царство слободе”, борба за чије достизање наводно одређује људску историју.

И разлог за речено се налази [у чињеници] да ми и овде опет нешто знамо о слободи, али не знамо слободу. Штавише, о њој знамо тек посредно, тек „по поређењу”. Наравно, човек који живи у православном друштву свакако је слободнији је од човека који живи у тоталитарној држави. За затвореника слобода почиње иза зида његове ћелије. За онога ко живи на слободи, она се крије у превладавању некакве најближе неслободе, и тако у бесконачност... И ма колико слојева „неслободе” уклањали, неизбежно ће се под претходним наћи следећи, још недокучивији. Рекло би се да би човек коначно требало да схвати сву илузорност мапштања [о слободи] које нас распаљује. Па ипак, те илузорности просечан човек није свестан, с обзиром да је његова пажња усмерена пре свега на наредну неслободу. Ње није свесна гомила која јуриша на наредну Бастиљу, није је свестан ни ортега-и-гасетовски „човек масе”, кога су „ослободиоци” свих могућих боја и нијанси преоб-

ратили (по речи једног руског песника) у: „Ура из грла патриоте, доле из грла бунтовника”. Но, њу ће открити и о њој ће својом страшном судбином сведочити малобројни, који су се у свом прометејском трагању за слободом (не само од некога и од нечега, него у њеном апсолутном [виду], тј. „по себи”) разбили о слепи зид, ка коме неизбежно води то трагање у „овом свету”, тј. по његовим састојцима и логици... У „Злим дусима” Достојевског, Кирилов завршава самоубиством. У „реалном животу”, пак, Ниче тоне у безумље, док Артур Рембо уништава свој живот чувши „језиви смех идиота”. „Гледам у зид”, шапуће Валери на самрти, а црни, кафкијански пламен апсурда и очајања све снажније продире кроз пукотине света који обећава слободу и који је наводно изграђен на слободи и разуму.

Међутим, мора се признати да је одговорност Хришћана за ту трагедију слободе огромна, с обзиром да се њени корени не протежу случајно у свет и културу који су се још донедавно називали хришћанским. Јер, с једне стране, управо са Хришћанством се у свету појавила нечувена и немогућа благовест слободе, призив на стајање у слободи којом нас је Христос ослободио (Гал.5,1). Управо је Хришћанство (и једино оно) заувек заразило људску свест том неутољивом жудњом. С друге стране, управо су сами Хришћани изменили, може се чак рећи - и издали ту благовест, сводећи је (ради света, ради „спољашњих”) на глатко, „научно” и „објективно” знање о Богу, на спољашње знање које Бога може да одреди једино у категоријама власти, ауторитета, неопходности и закона. Баш одатле потиче страшни патос богоборства, својствен свим идеологијама које човечанству обећавају слободу. И ту нема неспоразума. Јер, уколико је Бог оно што о Њему самоуверено тврди „знање о Богу”, човек је свакако роб (без обзира на све ограде и објашњења која се предлажу у течним апологетикама и теодицејама). Тада је у име слободе неопходно да Бога нема: Њега треба убити. Тим богоубиством се у својој последњој дубини и креће савремено човечанство, које само себе обоготворује...

Према томе, ни „овај свет”, нити „знање о Богу” (које је устројено на његовој логици и његовим категоријама) није у стању да одреди суштину слободе у њеној сржи, тј. не само у одречном, већ - у потврдном и апсолутном садржају. Слобода, наиме, није нека „суштина”, нешто што постоји и што је, следствено, одредило „само по себи”. Бог нас није створио за неку изнучену „слободу”, него за себе. Нас (који смо „приведени” из небића) Он је створио ради приопштавања изобилном животу који је само од Њега и у Њему, који је - Он сам. Само за тим животом чезне и трага човек. Само њега он именује шупљом речју слобода, која му је несхватљива, с обзиром да не одговара ничему из природе „овог све-

та". Само њему он стреми, чак и кад се у обневиделости и безумљу своје бори против Бога.

Стога оставимо нека *мртви укопавају [своје] мртве*, оставимо отужно тражење квадратуре круга (у које се неизбежно претвара сваки покушај постављања и разрешавања „проблема слободе“). Оставимо га и пажљиво послушимо *благодарење* које смо малочас поменули и кроз које се остварује истинско знање Бога и кроз које се догађа сусрет са Њим, а не тек са идејама о Њему. То *благодарење* представља ваздух за живот Цркве. Ослушнимо га, дакле. И по мери нашег прихватања тог *благодарења* ми ћемо да схватимо (не само разумом, већ целим својим бићем) да ту и само ту, да се само кроз то познање-благодарење дешава наш улазак у јединствено-истинску слободу, с обзиром да се ради о Божијој слободи. Јер, та слобода је као само дисање, као царствено *благодородство*, као сила и савршенство, пунота и красота живота, или тачније - као сам *изобилни живот* који даје Животодавац, Дух Свети, који *дише где хоће, и глас Његов чујеш, а не знаш откуда долази и куда иде: тако је сваки који је рођен од Духа* (Јн.3.8).

Онај ко је рођен од Бога, ко га је познао - *благодари*, а онај ко *благодари* - јесте слободан. Сила и чудо *благодарења* (као слободе и ослобађања) састоји се у *изједначавању неједнаких*: човека и Бога, твари и Творца, слуге и Господара. *Благодарење* не изједначује „једнакошћу“ на коју ђаво наговара човека, чији скривени покретач представља завист, мржња према свему што је *свише*, што је свето и високо, плебејско одбацивање *благодарења* и поклоњења, тежња да се све изједначи по нискости. *Благодарење* изједначује [чињеницом] да објективно несумњиву и онтолошки апсолутну зависност човека од Бога познаје као слободу. Оно је познаје изнутра знањем Бога, тј. из сусрета с Богом, из кога се слободно и само рађа. И док је свраб за једнакошћу (услед незнања) особина роба, дотле *благодарење* и поклоњење долази од познања и сагледавања, од сусрета са Светим и Узвишеним, од уласка у слободу синова Божијих.

Ту слободу нам јавља и дарује Црква сваки пут када усходи мо ка врхунцу Божанствене Литургије, када слушамо свеобухватни позив упућен нама и целој творевини Божијој: „*Заблагодаримо Господу*“, и када на њега у пуности познања одговарамо: „*Достојно је и праведно*“...

6

„*Достојно је и праведно тебе певати, тебе благосиљати, тебе хвалити, теби благодарити, теби се клањати на сваком месту владавине твоје*“.

И ето, поново се над светом узноси чисто, слободно, блажено *благодарење*, које је воспоставио и човеку даровао Христос. Његово *благодарење*, Његово знање, Његова синовска слобода постали су и вечно постају наши. Стога што је Христово и што је *свише*, *благодарење* нас узводи у рај. Оно чини да још овде, на земљи предокушавамо и приопштавамо се Царству будућег века. Стога се сваки пут када се оно узнесе довршава и *спасење света*. Све је испуњено и све је даровано. Човек опет стоји на [месту] на коме га је поставио Бог. Воспостављен у своје *призивању*, он приноси Богу „*разумну службу*“, зна га, *благодари* му и *клања* му се - у *Духу и истини*. Тим знањем и *благодарењем* он и сам свет претвара у причешће Животом, који *беше у Оца, и јави се нама* (1.Јн.1, 2).

Беше у Оца. За разумевање не само Литургије, него и саме суштине Хришћанске вере бескрајно је важно знати и сећати се да је *Евхаристија* - *приопштење Оцу*. Оцу је упућено смело „*ти*“ молитве *благодарења*. И *знање Бога* (у коме се, као што смо покушали да покажемо, остварује *благодарење Цркве*) јесте *знање Оца*. Ми смо, међутим, већ навикли да реч *Отац* примењујемо на Бога, услед чега више не осећамо сву њену нечувеност [тј. необичност] и немогућност у устима људским, у устима створења које се обраћа Творцу. Стога ми и не схватамо да је та могућност да „*смело и неосуђено*“ именујемо Бога *Оцем*, да имамо *приступ ка Оцу* (Еф.2,18) не само највећи од свих дарова које нам је Христос дао, него - и сама суштина нашег *спасења* и *спасења целог света* у Христу.

Бога нико никада није видео (1.Јн.4,12). То зна сваки прави религиозни опит, који је увек и пре свега опит *свештеног* у првобитном, изворном значењу речи „*свештеног*“ као *апсолутно другачијег*, несхватљивог, непознатог, унеколико чак и - *страшног*. *Религија* се родила и рађа се истовремено из *чежње према светом*, из знања да *апсолутно-другачије* јесте и из *незнања шта оно јесте*. Стога на земљи нема двосмисленије и (у својој двосмислености) трагичније појаве од *религије*. И само је наша *савремена, малаксала и сентиментална „религиозност“* убеђена да *религија* увек представља нешто добро, потврдно, право и корисно, те да су људи у суштини увек веровали у тог „*доброг*“ и *снисходљивог Бога*, у „*Оца*“, који је заправо створен „*по образу и подобију*“ наше сопствене незнатне добротe, неоптерећујућег морала, уобичајених

нежности и јефтине малограђанске душевне лепоте. Ми смо заборавили да су „религији” блиски (у неком смислу и сродни) тамни бездани страха, безумља, мржње, окрутности, читаво језиво сујеверје, које је првобитно Хришћанство ревносно разобличавало као ђаволе привиђење. Другим речима, ми смо заборавили да је религија подједнако и од Бога (тј. од неискорењиве човекове жеђи и трагања за Њим) и од кнеза овог света, који је човека одвојио од Бога и погрузио га у страшну таму незнања. Најзад, ми смо заборавили да најстрашније од свих речи које су се икада зачуле на земљи: *Вама је отац ђаво* (Јн.8,44) нису биле упућене топлохладним „агностицима”, већ управо „религиозним” људима.

И ето, само у односу на ту тему, на „област и сенку смрти” у којој пребива овај пали свет, нашем духовном сазнању се открива светлост познања (која је засијала у Христу) као познања једног и истинитог Бога и познања Њега као Оца. Јер, очинство Бога (које нам је јавио Христос) није природно, антропоморфно очинство, о коме религија (у односу на Бога) закључује одоздо. У религији га, иначе, Бог дели са разним земаљским „очинствима”. Напротив, то очинство је својствено само Богу и њега јавља и дарива само јединородни и јединствени Син Божији. *Нико не зна Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син, и ако Син хоће коме открити* (Мт.11,27). Хришћанство није започело „екуменистичком”, општечовечанском и општерелигиозном проповеђу о Богу-Оцу (у којој је реч „Отац”, уз све остало, још и двосмислена), будући да Бог није „родио” свет и човека. Напротив, Он их је створио. Они никако нису еманација Бога. Хришћанство је почело од вере у долазак у свет и у Очовечење јединородног, јединственог Сина Божијег и у наше усиновљење (у Њему и само у Њему) Његовом Оцу. Хришћанство је дар двоструког откривења: откривења Оцем Сина (*кога нико не зна... до Отац*) и откривења Сином Оца (*кога нико не зна до Син*). Цело, пак, спасења човека и света (које је извршио Христос) састоји се управо у јављању Њега [тј. Оца] нама и у привођењу нас к Њему. *Видите колику нам је љубав дао Отац, да се деца Божија назовемо и будемо... Љубљени, сада смо деца Божија* (1.Јн.3,1-2) Према томе, поверовати у Христа пре свега значи поверовати Њему, тј. да је јединородни Син Божији и стога - јављање у свету познања Оца, љубави према Оцу, живота Њиме и у Њему, а такође и јављање Љубави Очеве, којом Он вечно *љуби Сина* и којом је све *дао Њему*. Поверовати [у Њега] даље значи веровати да нам Син дарује то своје јединородно, јединствено синовство, да нас усиновљује Богу Оцу: *Узлазим Оцу моме и Оцу вашем, и Богу моме и Богу вашем...* Најзад, поверовати [у Њега] значи веровати и схватити да Отац (кога свет није познао - Јн.17,25) у Сину свом љубљеном јавља и дарује нама своје очинство, да нас љуби љубављу којом љуби Си-

на. И будући да је у синовству Сина - све познање Оца, сва љубав према Њему, сво јединство с Њим (с обзиром да су Син и Отац - *једно* - Јн.10,30), онај ко зна Сина зна и Оца и има приступ к Њему и у вечни живот.

Црква живи тим синовским познањем Оца и приступом к Њему у Сину. Она их и објављује као спасење и вечни живот. Стога тајинство Евхаристије (у којој се Црква испољава као нова творевина, као Тело Христово и као приопштење Царству будућег века) у својој последњој дубини јесте тајинство познања Оца, [тајинство] приступа и усхођења к Њему у Његовом јединородном Сину. Апостол је тражио: *Госпode, покажи нам Оца, и биће нам доста* (Јн.14,8). И ево, у Сину Божијем показан нам је и јављен Отац: *Ко је видео мене, видео је Оца* (Јн.14,9). И не само да га је видео, него и има приступ к Њему и зна га као Оца.

7

Ти си нас из небића привео у биће... Будући познање Оца, благодарење је сваки пут и упознавање света, тј. као од Бога нама датог и упознавање самих себе, као призваних Богом *из таме на чудесну светлост* Његову (1.Пт.2,9) и као [људи] који су добили *драгоцена и превелика обећања* преко којих постају *причесници Божанске природе* (2.Пт.1,4). Само предстојећи у Христу Сину Божијем пред Оцем ми познајемо и себе и свет васпостављеним знањем, које нам је враћено кроз наше усиновљење Оцу и које није могуће у тами „овог света”.

Заиста, тама незнања у коју нас је погрузило наше отпадање од Бога најочигледнија је у човековом поразном непознавању самог себе, без обзира на незасити интерес са којим човечанство (које је изгубило Бога) изучава себе и без обзира што у својим „sciences humaines” [друштвеним наукама] покушава да проникне у тајну човека. Ми живимо у доба необузданог нарцизма и свеопштег „окретања себи”. Па ипак (ма како звучало чудно, па и страшно), уколико је тај интерес стихијнији, утолико је јасније да се храни некаквом мрачном жељом да се човек *рашчовечи*. „Ми смо уверени, - пише Клод Леви-Строс, један од предводника антрополошког структурализма, - да коначни циљ науке о човеку није његово утврђивање, него његово растварање”... А на Леви-Строса се, премда на свој начин, надовезује и савремена лингвистика, и психологија, и социологија. „Сва археологија наше мисли, - пише Мишел Фуко, - без тешкоћа доказује да је човек скори изум, те наговештава његов вероватно блиски крај”... Одгонетање тајне човека окреће се не само у порицање тајне, него и самог човека, тј. његовим растварањем у једнообразно-сивом и бесмисленом свету,

у коме, по речима нобеловца Жака Моноа, неприкосновено влада ледени закон „случајности и неопходности”...

Сваки пут кад приноси благодарење, Црква одговара и руши ту не само савремену већ и исконску лаж о свету и човеку. Благодарење је сваки пут јављање човека самоме себи, јављање његове суштине, његовог места и призивања у свету у светлости Лица Божијег. Стога је оно акт којим се човек обнавља и пресаздава. Кроз благодарење ми спознајемо и исповедамо пре свега Божанствени извор и Божанствено призивање самог живота. Молитва благодарења утврђује да нас је Бог привео из небића у биће, што значи да нас је учинио причесницима Бића, тј. не само онога што је од Њега, него и онога што је прожето Његовим присуством, светлошћу, мудрошћу, љубављу, онога што се у православном богословљу (следећи светог Григорија Паламу) назива Божанственим енергијама и што свет чини призваном и способном за преображење у *небо ново и земљу нову*, а цара творевине (човека) за обожење, за „приопштење Божанској природи”.

8

И када смо отпали подигао си нас опет... Тек сада, тек са висине познања Бога, човека и света (на коју нас је узнело благодарење) ми можемо да чујемо те речи у свој њиховој дубини и сили, тј. двоједно откривање тајне греха и спасења, које нам се дарује на свакој Евхаристији.

Зашто кажемо: „Тек сада”? Стога што се антрополошки максимализам (који је својствен Хришћанству и о коме смо управо говорили), тј. утврђивање Божанствене узвишености човека (његове суштине и призивања) све време у свести чак и верујућих и црквених људи замењује наоко благочастивим, а у суштини заиста јеретичким антрополошким минимализмом. Он је јеретички стога што се у свом лажном смирењу темељи управо на дубоко нехришћанској нормализацији греха и зла. И заиста, ми у нашој уобичајеној, свакодневной и млакој (топлохладној) „религиозности” не доживљавамо грех као нешто нормално, као нешто што се самоочигледно изводи из слабости и несавршенства (који су наводно присутни у нашој природи), док савршенство и светост доживљавамо као нешто „натприродно”. И управо ту нормализацију греха, то свођење човека на раван слабашне и (у својој слабости) неодговорне твари, ту (право говорећи) хулу на творевину Божију изобличава Евхаристија сваком својом речју, сваким свештеностом. Она их изобличава стога што грех показује као *отпадање* човека не само од Бога, него и од њега самог, од његове праве природе, од *награде горњег призивања*, на које га је призвао Бог.

Већ и сама реч „отпали” претпоставља и укључује у себе опит висине са које се десио пад. Пад и јесте страشان стога што није својствен створењу Божијем и што никада не може постати природан за онога кога је *славом и чашћу венчао* Бог и поставио *над делима руку* својих. Црква зна ту висину будући да је сав њен живот у ствари благодатни опит васпостављања, тј. повратка тој висини и усхођења к њој. Стога, међутим, она зна и грех у свој његовој дубини и сили. То знање се, пак, из корена разликује од равних, рационалних, дискурсивних објашњења, чији се судбоносан недостатак састоји у [чињеници] да греху на један или други начин пружају „закониту основу” и чине га, сагласно философској терминологији, *phaenomenon bene fundatum* [добро заснованом појавом]. У таквим објашњењима грех готово да престаје да је пад. Укључен у „објективну”, узрочно-последичну везу, он постаје „озакоњен”, „нормалан”. И тада се већ победа над њим (а не он сам) доживљава као нешто што излази из норми. Међутим, за Цркву и за њен опит и њену веру грех и зло су, пре свега, тајна. Они су тајна стога што зло нема и не може имати своју суштину (будући да је све што постоји од Бога и, следствено, *веома добро*), коју би човек, претпостављајући је у својој слободи суштини „добра”, могао слободно изабрати. Зло је, по речима једног од отаца Цркве, „непосејана трава”. Иако није посејано, иако није од Бога створено, оно ипак јесте и располаже страшном разорном снагом, услед чега је и за сам свет речено да у *злу лежи* (1 Јн. 5.19).

Хришћанска вера нема објашњење за ту тајну, будући да у категоријама нашег палог и лукавог разума објашњење неизбежно постаје оправдање, као што и тврди једна од најлажљивијих (те стога можда баш и најпопуларнијих пословица): „Схватити [значи] опростити”. Међутим, грех не треба ни схватати, ни правдати. И не објашњавајући га, Црква га изобличује, у складу са првобитним смислом речи „изобличавати”: једино она грех показује као грех, зло као зло - у свој њиховој бескрајној необјашњивости, немогућности, и стога - ужасу, неизгладивости, непоправљивости...

Како и када се обавља то изобличавање? На то питање, које је у ствари заиста од јединствене важности, ми ћемо одговорити (премда је готово извесно да нас неће чути учени тумачи „проблема зла”): Црква изобличава грех првенствено и изнад свега својим благодарењем. Њиме она спознаје „насушну суштину” зла, познаје извор греха у *неблагодарењу*, у *отпадању* човека од „појања, благосиљања, благодарења, хвале и поклоњења”, којима човек (и у њему цела творевина) иначе живи, будући да зна Бога и има општење с Њим. Неблагодарење је корен и покретачка сила гордости, у којој без изузетка сви наставници духовног живота (тј. „уметности над уметностима”) виде грех који је човека одвојио од

Бога. Јер, најтананија духовна суштина гордости (која се стварно препознаје само у подвигу „разликовања духова“) састоји се у [чињеници] да (за разлику од свих других „узрока“ који се приписују грехопалу) није одоздо, него одозго, није од несавршенства, него од савршенства, није од недостатка, него од изобиља дарова, није од слабости, него од силе. Другим речима, она не потиче од некаквог необјашњивог „зла“, коме се не зна порекло, него од силе, од прелести и искушења Божанственим *добро веома* творевине и човека. Гордост се супротстављена благодарењу као неблагодарење управо стога што ниче из истог узрока из кога ниче и благодарење, при чему представља другачији (супротан) одговор на исти дар, заправо - искушаност истим даром...

По сагласном сведочењу свих који су стали на пут борбе с грехом, ми знамо да искушење још увек није грех. Искушаван је био и сам Христос даровима који су му били својствени: силом, влашћу, чудотворством. У ствари, сваки дар Божији човеку (па и само његово богоподобје и савршенство) представља *искушење*. Понајвеће, пак, искушење јесте дар човеку његовог ја, које представља чудо апсолутно јединствене, вечне, непоновљиве и неразделјиве личности, којом сваки човека „постаје цар творевине“. Искушење је присутно у личности с обзиром да је од целе творевине Божије само човек призван да воли себе, тј. да у себи спознаје Божанствени дар и чудо свога ја. Јер, само том љубављу према себи човек схвата Бога као Живот свога живота, као апсолутно жељено ти, у коме налази себе, своју пуноту, своју срећу, своје људско ја, саздано по образу и подобију Бога - Љубави. Људска личност јесте љубав према себи и стога - љубав према Богу, љубав према Богу и стога - љубав према себи, препознавање себе као носиоца Божанственог дара познања и усхођења у пуноту живота. И тој човековој љубави према себи може да се деси да се обрати у вољење себе, у самољубље, које и чини бит гордости. Према томе, није се „злом“ прелестио човек, већ собом, својим богоподобјем, Божанственим чудом свога ја. Није он споља, него унутра, у блаженој пуноти раја зачуо змијин шепат: *Бићете као богови...* И пожеleo је он да има живот у самом себи и за себе, и све дарове Божије - као своје и за себе: „Погледах се на лепоту врта и прелестих се умом“... (Канон светог Андреја Критског).

На тој висини и са те висине одиграо се човеков пад: *Бићете као богови...* Међутим, те речи су украдене од Бога. Он нас је и створио и призвао у *чудесну светлост своју* [1.Пт.2,9] да бисмо били као богови и имали живот у изобиљу. Шта је, међутим, те речи преобратило у лаж, у почетак пада, у источник греха, пропадања и смрти? Управо на то питање одговара Евхаристија, благодарење, које нас враћа к престолу Царства, дајући нам да у лице гледамо

Бога и Његову творевину, небо и земљу, испуњење славе Његове. И оно не одговара одређењима, речима о речима, већ самом својом светлошћу и силом. Јер, оно и јесте сила која у живот претвара жељу и задовољење, љубав и поседовање, која испуњава све у свету који нам је дат од Бога, која води у познање Бога и општење с Њим. Стога једино благодарење *изобличава*, тј. показује грех као отпадање љубави од благодарења, као - *неблагодарење*... Саздан по образу и подобију Бога - Љубави, човек не може да престане да буде љубав. Он и у „неблагодарењу“ остаје љубав, „уживање“^{*)} у истим даровима. Међутим, он постаје љубав која престаје да је благодарење, тј. познање дара живота и свега у животу не само као дарова Божијих, од Бога [дошавших], него и као самооткривања љубави Божије човеку, као зова упућеног човеку да све дарове и сам живот претвори у причешће Божанственим животом, у *знање Бога*.

Живот у себи... Међутим, само *Отац има живот у себи* (Јн. 5,26). Само Бог јесте Живот и, стога, живот сваког живота. Ужас и безизлазност пада се састоји у [чињеници] да човек (пожелевши живот у себи и за себе) отпада од живота. Кроз грех у свет улази *смрт* (Рим.5,12) и свет постаје „тама и сенка смрти“. Не претварајући се благодарењем у „храну бесмртности“, у причешће животом, он постаје причешће смрти, док љубав према свету (не претварајући се благодарењем у познање Бога) постаје тупа и самопрождирућа *похота телесна, и похота очију, и надменост живљења* (1.Јн.2,16). „L'Homme est une passion, mais une passion inutile“ [човек је једна страст, чак једна бескорисна страст]. Жан-Пол Сартр својом изреком свакако [показује] да не зна шта се десило у *отпадању човека*, у „првородном греху“, у коме свет (преставши да буде тајинство благодарења) умире и живот постаје *умирање*...

9

Сваки пут када се са небеске висине (на коју нас је узнело Христово благодарење) спусте речи: *И кад смо отпали подигао си нас опет...*, ми препознајемо страшно безаконје и неправду грехи, предубоку тугу и смртоносну силу нашег отпадања од Бога, силу зла које се зацарило у свету.

Међутим, ми је препознајемо стога што смо *обновљени*, стога што имамо приступ к Оцу и што смо постали причесници Царства будућег века:

...и ниси одустао да све чиниш
док нас ниси узвео на небо,

^{*)} Непреводива игра речи: „любование“ на руском значи - уживање, посматрање са дивљењем,- Прим. прев.

и даровао нам твоје будуће Царство...

Људска природа је у Христу узнесена на небо, освећена и обожена. *Што око не виде, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе. А нама Бог откри Духом својим; јер Дух све испитује, и дубине Божије* (1.Кор.2.9-10). Рај је био на земљи, а ми смо вазнесени на небо. И наш живот је већ од сада - *сакривен са Христом у Богу* (Кол.3.3). Црква и јесте откривење тог последњег и највишег дара, његово даривање, које се врши у тајинству благодарења, у коме се Црква остварује као небо на земљи...

О томе остварењу и сведочи sanctus, тј. анђелска хвала Свет, Свет, Свет..., којом се готово у свим сачуваним химнама Евхаристије завршава Praefatio и којом нас, како ћемо даље видети, тајинство благодарења уводи у тајинство спомињања.

За све то ми благодаримо теби,
и јединородноме Сину твом, и Духу твоме Светоме,
за сва знана и незнана, видљива и невидљива добротина
ства

која су нам учињена.

Благодаримо ти и за ову службу
коју си изволео да примиш из наших руку,
иако пред тобом стоје

хиљаде арханђела и тма анђела,
херувими и серафими, шестокрили, многооки,
крилати, који лебде,

победничку песму појући, кличући, узвикујући и говорећи:

Свет, Свет, Свет, Господ Саваот. Пуно је небо и земља
славе твоје!

Осана на висинама,
благословен који долази у име Господње!
Осана на висинама!

Та вечна анђелска хвала сведочи о небу које видимо и чујемо, будући да смо и сами узнесени на њега. Те речи царског поздрава јесу икона: дар, виђење, откривење Царства славе. Оне су сусрет с Богом, који се остварује кроз благодарење - за Његовом трпезом, у Његовом Царству.

Х

ТАЈИНСТВО СПОМИЊАЊА

*И ја вама завештавам Царство као што
Отац мој мени завешта, да једете и пијете
за мојом трпезом у Царству моме.*
(Лк.22,29-30)

1

Са возглашавањем анђелског славословља „Свет, Свет, Свет”, молитва благодарења се испуњује као усхођење Цркве на небо - ка престолу Божијем, у славу Царства небеског.

Обухвативши собом целокупну творевину, сав видљиви и невидљиви свет, јавивши Цркву као небо на земљи, молитва благодарења (на висини и из пуноте богоопштења, познања и радости) као да сама себе претвара у спомињање једног догађаја: Тајне Вечере, коју је, у ноћи у којој је предао себе на страдање и смрт, Христос обавио са својим ученицима.

Тај део евхаристијске молитве из Литургије Златоуста (који се у литургијској науци зове спомињање - ἀνάμνησις) у преводу гласи:

Са овим блаженим силама,
Човекољупче Владико,
и ми кличемо и говоримо:
Свет си и пресвет
ти и јединородни твој Син и Дух твој Свети;
Свет си и пресвет, и величанствена је слава твоја;
ти си тако заволео свет твој
да си Сина свог јединородног дао,
да нико ко верује у Њега
не погине, него да има живот вечни.
Он, дошавши
и испунивши сав домострој спасења за нас,
у ноћи у којој беше предан,
управо самога себе предаде за живот света,
узевши хлеб у своје свете и пречисте и непорочне руке,
благодаривши и благословивши, осветивши, преломивши,
даде својим светим ученицима и апостолима, рекавши:
Примите, једите, ово је Тело моје,

које се ради вас ломи за отпуштење грехова.
 А тако исто и чашу по вечери, говорећи:
 Пијте из ње сви, ово је Крв моја Новог Завета,
 која се ради вас и ради многих пролива
 за отпуштење грехова.
 Сећајући се дакле ове спасоносне заповести,
 и свега што се нас ради збило:
 Крста, гроба, тридневног Васкрсења,
 Узласка на небеса, седења с десне стране,
 и Другог и славног доласка,
 (ми све, што је) твоје
 од (свих) који су твоји
 теби приносимо
 ради свих и за све.

У чему је смисао тог спомињања, чије место уосталом није само молитва благодарења, него и целокупна Божанствена Литургија, која се, како сам раније рекао, у њој извршује и испуњује?

2

И поред стотина написаних трактата, на то питање ни академско богословље ни литургијска наука на жалост не дају задовољавајући одговор. Ту се још једном показује мањкавост метода (о коме смо више пута говорили) који се састоји у **рашчлањивању** евхаристијске молитве (у суштини и целе Литургије) на делове, који се потом изучавају и објашњавају без њихове везе са другим деловима и без од њиховог односа према целини. Тај недостатак је нарочито очигледан код објашњења Евхаристије као спомињања, с обзиром да се види до које мере редукционизам (који је својствен том методу) сужава, а потом у крајњој линији и искривљује схватање не само тог „момента“, него и целог тајинства Евхаристије. Стога ми најпре треба да се зауставимо на тим редукцијама, које се већ вековима прихватају као нешто готово самоочевидно. Наиме, уколико њих не превладамо, ми нећемо моћи да се пробијемо до истинског смисла Евхаристије као тајинства спомињања, који је заложен у самом опиту Цркве.

Прва од тих редукција се састоји у схватању и одређењу спомињања као „тајинстводејственог“ позивања на тајинство Евхаристије, које је Христос установио на Тајној Вечери, тј. претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. На тај начин се спомињању овде приписује сила тога претварања, „дејственост“ тајинства. У односу на тајинство спомињање је „узрок“ њене дејствености, док узрок дејствености самог спомињања представља установљење Евхаристије на Тајној Вечери.

У чистом виду ми такву редукцију налазимо у латинском учењу о пресуштаствљењу евхаристијских дарова установљујућим речима Христовим, тј. речима које је изговорио на Тајној Вечери и које свештеник понавља при вршењу тајинства: *Ово је Тело моје... ово је Крв моја*. Међутим, с обзиром да се ове речи одређују као „тајинстводејствене“, тј. као истовремено и неопходне и довољне, евхаристијско спомињање Тајне Вечере се у суштини и своди на њих.

У том крајњем виду ту редукцију одбацују и православни и протестантски богослови. Међутим, они је одбацују једино као крајност, будући да њена суштина (тј. свођење спомињања на установљење) и даље остаје јединствени и, понављам, некако самоочевидни контекст приликом објашњавања тог дела молитве благодарења. На православном истоку, на пример, без обзира на сагласна тврђења богослова да се претварање дарова не врши „установљујућим речима“, него епиклезом, тј. призивањем Духа Светог, већ је одавно никла и свуда се усталила пракса нарочитог издвајања управо установљујућих речи. Јер, опште је прихваћено да предстојатељ тајно, тј. „у себи“ чита молитву благодарења. Међутим, он само те речи (а не речи епиклезе) произноси наглас. Осим тога, при њиховом произношењу предстојатељ (или ђакон) руком показује најпре на хлеб, а потом на чашу, као да хоће да истакне особеност и изузетност тог момента. И најзад, на произношење сваке од две установљујуће формуле (над хлебом и над чашом), сабрање одговара свечаним: **Амин**.

Протестантско богословље, пак, одбацује уопште сваку објективизацију претварања евхаристијских дарова као непотребну, па чак и „магијску“. Оно реалност промене која се врши у Евхаристији не ставља у зависност од литургијских формула и обреда, већ од личне вере онога ко се причешћује. Стога његово „одбацивање“ остаје унутар исте те редукције. Оно, наиме, не поставља питање о самој вези између Тајне Вечере и Евхаристије, него о „актуализацији“ и „дејствености“ те везе у Цркви.

У чему је, дакле, мањкавост и непотпуност таквог приступа и који је разлог што га одређујемо као редукцију? Та мањкавост се састоји у [чињеници] да је питање које је бесконачно важно за нашу веру и за наш живот (питање евхаристијског спомињања Тајне Вечере, тј. везе Евхаристије са Тајном Вечером) таквим приступом сведено на питање како, а не шта, на питање како у Евхаристији „дејствује“ његово установљење на Тајној Вечери, а не шта је обавио Христос тим последњим актом свог земаљског служења пре издајства, Крста и смрти.

Другим речима, редукција се састоји у замењивању главног питања споредним. Та замена се, без икакве сумње, појавила у ве-

зи са другом, знатно озбиљнијом редукцијом која се тиче богословског тумачења не само Евхаристије, него и свеукупног спасоносног Христовог дела (и која је последица истог „рашчлањујућег” метода). Схоластичком богословљу је, наима, у свим његовим разним облицима својствено поистовећивање жртве коју је ради нас и ради нашег спасења Христос принео - са Голготом, тј. са Крстом, страдањем и смрћу. По сагласном учењу Цркве у Евхаристији се „објављује смрт Господња и исповеда Његово Васкрсење”. Осим тога, постоји несумњива веза између Голготе и Тајне Вечере, коју је Христос обавио пре свог страдања (Лк.22,15). Стога школско богословље своје тумачење Евхаристије доводи у везу са Голготском жртвом, готово искључиво је свдећи на њу. Према том тумачењу, Христос је на Тајној Вечери установио Евхаристију као сакраментално спомињање Његовог жртвеног заклања на Крсту и Његовог прихватања грехова света, који су искупљени Његовим страдањем и смрћу. Једанпут принесена на Голготи, та жртва се вечно „актуализује” у Евхаристији на нашим олтарима, будући да је принесена и да се приноси за нас и ради нас.

На западу је, као што је познато, такво сакраментално поистовећивање Тајне Вечере и Евхаристије са Голготском жртвом протестанте довело до порицања жртвеног карактера Евхаристије уопште, као неускладивог са учењем о јединствености, непоновљивости и „довољности” жртве коју је Христос принео *ἅπαξ*, тј. једном и за свагда. Код нас православних оно је трајно ушло у наше школско богословље, премда без крајности својствених латинском прототипу тог тумачења. Оно се унеколико одразило и на саме обреде и молитве Литургије. Штавише, оно је у значајној мери обојило њена симболичка објашњења, о којима сам више пута говорио у првим поглављима овог истраживања.

Најзад, још треба рећи да су те редукције (и у богословљу и у самом литургијском животу Цркве) довеле до готово потпуног одвајања учења о Евхаристији као жртви од учења о њој као тајинству Причешћа. У нашем школском богословљу та два учења као да једноставно сапостоје, без међусобне унутарње везе. У нашој богослужбеној пракси (која несумњиво одражава богословље) Евхаристија-жртва и Евхаристија-Причешће се доживљавају уз помоћ два потпуно различита кључа. На пример, у Евхаристији-жртви (како верне уче и богослови и пастири, па чак и наставници „духовног живота”) може се (а испада чак и да треба) учествовати без причешћивања, тј. присуством, молитвом, доношењем просфоре, примањем антидора, или чак просто „наручивањем” једне или неколико Литургија... Тако нешто је могуће стога што у свести и благочашћу црквених људи Причешће већ одавно није повезано са Евхаристијом као жртвом. Оно је, напротив, потчи-

њено сасвим другом закону - закону индивидуалних „духовних потреба”: освећења, помоћи, утехе итд. и, следствено, питању личне „припремљености” или „неприпремљености”.

Узрок и корен свих тих редукција јесте, понављам, у богословљу и у литургијској науци који као основу свог изучавања и тумачења Евхаристије не узимају *lex orandi*, тј. закон црквене молитве у свој његовој пуности, у саподређивању у њему свих саставних делова евхаристијског свештендејства, него, напротив, њено рашчлањивање уз помоћ априорних критеријума, који су нађени изван саме Евхаристије и изван њеног „самосведочења”.

3

Истине ради треба признати да су се последњих деценија догодили значајни и уопште потврдни помаци у изучавању Евхаристије. Реченоме је допринео, с једне стране, такозвани литургијски покрет (са његовом усредсређеном пажњом према раном, пресхоластичком схватању Цркве и места Евхаристије у њој), а с друге стране, ново, продубљено изучавање везе хришћанске литургијске традиције са њеним јудејским коренима. Дела научника G. Dix-a, O. Culmann-a, J. Jeremias-a, J. Daniélou-a и многих других проширила су наше знање о религиозним формама касног јудаизма (*Spätjudenthum*), унутар кога се родило Хришћанство, Црква и зазвучула проповед Јеванђеља - благе вести о доласку Богом обећаног Месије у свет ради његовог спасења и о испуњењу свих пророштва и свих обећања у Њему.

Сада, дакле, знамо да је Тајна Вечера (уз сву њену апсолутну јединственост, о чему ћемо доцније говорити) по својој форми била традиционална религиозна треза са прописаним обредима и молитвама. И све њих је Христос испунио. Ми такође знамо да су ти прописи и та форма постали првобитна, основна форма Цркве, њеног сведочења о себи и њеног самоостварања у свету управо стога што их је Христос (испунивши их) довео у везу са собом, са својим спасоносним делом.

Међутим, само по себи, ма колико било корисно и потребно, то знање нам не може дати целовит одговор на питање које је постављено на почетку поглавља, тј. о смислу спомињања на Тајној Вечери, које од давнина представља неодвојиви део молитве благодарења. Штавише, ослободивши нас од схоластичке редукције уз помоћ историјског истраживања, оно нам прети новом, овога пута историјском редукцијом, која се састоји у свесном или несвесном уверењу да је историјски метод сам по себи способан (заправо - једино способан) да нам открије смисао и садржај Евхаристије. У савременом историцизму (који претендује на пуноту знања), ми имамо посла са рационализмом (као и у схоластици),

тј. са увереношћу да људски разум сам у себи има гаранцију своје непогрешивости. Међутим, да ли је неопходно још једном доказивати да у ствари ни једна историја (колико год била „научна“) никада не може да буде до краја без претпоставки, него да увек и у својим питањима и у одговорима зависи од често несвесних убеђења онога ко поставља питање, тј. историчара? Најбољи доказ за речено, кад је у питању Хришћанство, представља гомилање „научно-историјских“ тумачења ране Цркве, њене вере и живота, којим је била обележена епоха успона историцизма, успона управо као редукције. Јер, једино том редукцијом се може објаснити што је свака од тих теорија (која је самоуверено себе проглашавала по следњом речју науке) ускоро била замењена следећом, једнако самоувереном и једнако осуђеном на пропаст.

Беспоговорно признајући сву несумњиву корист, па и апсолутну неопходност историјског истраживања у литургијском богословљу (о чему сам, надам се, довољно јасно писао у „Увод литургијско богословље“), ипак сматрам неправилним и штетне свођење Литургије на историју богослужења, која је заменила и ну ранију поробљеност богословском схоластиком. Ја сам убеђен на пример, да се том историјском редукцијом у првом реду објављава беспомоћност, збуњеност и неслагање литургичара у најдубљој литургијској кризи која се разбуктала у Хришћанству на данашњи дан. Они буквално немају шта да кажу у одговор на свакојаке литургијске експерименте који се изводе са циљем да „приближе“ богослужење „потребама“, „идејама“, па чак и „захтевима“ савременог света, или, једноставније речено, да га растворе у савремениости. Они немају шта да кажу стога што су, растворивши најдубљу богослужење и историју, сами у суштини ударили темељ његовог растварања у савремености, лишивши смисла и само питање вечности и неизмењивој суштини Литургије, о њеном значају за Цркву, за човека, за свет. Стога су они и реакцију на све те експерименте ставили у руке бесплодног, литургијски-неписменог интелигенцијализма.

4

Све је претходно требало рећи да бисмо поново оправдали (тренутно у вези са евхаристијским спомињањем) метод који лежи у основи целокупног овог истраживања и који је, по мом дубоком убеђењу, једини примеран и једини одговара и суштини и циљу литургијског богословља. На питање о смислу тог спомињања, о смислу Литургије као тајинства спомињања, ми целовит одговор треба да тражимо у самој Евхаристији, тј. у непрекинутости, у истоветности опита (наравно - не личног и не субјективног, него уп-

раво црквеног) који је оваплоћен у евхаристијском свештенодејству и који се остварује у сваком његовом обављању.

Овде је неопходно нарочито приметити да целовит одговор не значи читав одговор и сво знање које се њиме раскрива. Нама није дато да знамо потпун одговор ни на једно право питање не само услед наше ограничености, него и због неисцрпне дубине Божанствене тајне, Божанственог промишљања о свету и човеку. Стога је неисцрпно и наше трагање и постављање питања и овде на земљи и у вечности. Да, ми смо већ сада, у овом земаљском животу, призвани на учешће у небеском тајинству, на приопштење небу. Међутим, наше знање је још увек делимично, *јер делимично знамо, и делимично пророкујемо. А када дође савршено, онда ће престати што је делимично... Јер сад видимо као у огледалу, у загометки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат* (1. Кор. 13.9-12).

Сва дубина и сва радост Хришћанске вере и целог опита Цркве долази управо од [чињенице] да је делимично - од целога, да се на њега односи, да сведочи о њему, да светли његовом светлошћу, да делује његовом силом. Уколико нам у овом свету и није дато да знамо читав одговор, ипак нам је у Цркви (која је „у овом свету, али није од овог света“) дарован пут целовитог приближавања к њему и узрастања у њему. Тај пут је усхођење у опит Цркве и приопштавање њему превасходно кроз тајинство над тајинствима, у коме нам се сваки пут када га Црква врши дарује његова пуноћа (чак и премда га нико и никада не може прихватити у целини). Дотицање њега у нама рађа жељу да му се увек још присније, још потпуније, још целовитије, још савршеније приопштавамо и да га достижемо.

5

Прво што нам се у светлу евхаристијског опита раскрива о литургијском спомињању Тајне Вечере јесте [чињеница] да је неодвојиво од благодарења (будући његов део), да је „неиздвојиво“ од њега. Напротив, само у односу према њему и унутар њега оно нам показује свој прави смисао.

Ми већ знамо да се благодарењем остварује смисао Евхаристије као усхођења Цркве ка небеском престолу, као тајинства Царства Божијег. Ми знамо и да је цела Литургија усмерена и да води ка том усхођењу постепеним остваривањем себе као тајинства сабрања, тајинства уласка, тајинства Слова, тајинства приношења и, коначно, тајинства благодарења. Ми знамо, најзад, и да је она у том смислу сва - спомињање Христа, сва - тајинство и опит присуства Сина Божијег, који је сишао с небеса и оваплотио се како би нас у себи узвео на небо. Он нас заправо „сабира у Црк-

ву”, Он наше сабрање претвара у улазак и усхођење, Он „отвара наш ум” за слушање Речи своје, као „Онај који приноси и који се приноси” Он своје приношење претвара у наше, а наше - у своје, Он чини да је наше јединство у ствари јединство у Његовој љубави, и, најзад, Он нас својим благодарењем, које нам је даровао, узводи на небо и открива приступ к Оцу своме...

Речено значи да спомињање, у које се сада претвара благодарење (пошто је циљ достигнут и пошто је собом остварило усхођење Цркве на небо), и јесте сама реалност Царства, кога ми и можемо да се сећамо, тј. да га препознајемо као реално, као присуство „међу нама”, стога што га је тада, те ноћи, за том трпезом јавио и завештао Христос.

И ја вама завештавам Царство као што Отац мој мени завешта, да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме (Лк.22.29-30). У ноћи палог света, поробљеног грехом и смрћу, Тајна Вечера је јавила вансветску Божанствену светлост Царства Божијег: ето вечног смисла и вечне реалности тог јединственог, ни са чим другим упоредивог, ни на шта друго сводивог догађаја.

Управо тај смисао Тајне Вечере се открива у евхаристијском опиту Цркве. Она га познаје самим својим усхођењем у небеску реалност, коју је на земљи једном заувек јавио и даровао Христос на Тајној Вечери. Прилазећи Причешћу, ми се молимо: „Прими ме данас Сине Божији за причесника Тајне Вечере твоје”. Ми тиме поистовећујемо оно што се врши данас са оним што се извршило тада. И то поистовећење је реално у пуном смислу речи, с обзиром да смо данас сабрани у истом Царству, тј. за истом трпезом, коју је тада, те празничне ноћи, Христос обавио са онима које је љубио до краја.

Љубио их је до краја (Јн.13.1). И у евхаристијском опиту и у Јеванђељу Тајна Вечера јесте сврха (τέλος), тј. завршетак, круна, остварење Христове љубави, која представља суштину целог Његовог служења, Његове проповеди и чудеса, којом Он сада даје самог себе као саму љубав. Од првих речи: *Веома зажелех да ову Пасху једем с вама пре него пострадам* (Лк.22.15), па све до изласка у Гетсимански врт, све на Тајној Вечери (и праће ногу, и раздавање ученицима Хлеба и Чаше, и последња беседа) не само да сведочи о љубави, него јесте сама Љубав. Стога Тајна Вечера јесте τέλος, завршетак, остварење краја, будући да јесте јављање Царства Љубави, ради кога је свет и био саздан. У њему свет има свој τέλος, своје испуњење. Бог је из љубави створио свет. Из љубави га Он није оставио ни када је отпао у грех и смрт. Из љубави је Он у свет послао Сина свог јединородног, Љубав своју. И ето сада, за том трпезом, јавља Он и дарује ту Љубав као Царство своје, а Царство

своје као „пребивање” у љубави: *Као што Отац мој љуби мене, и ја љубим вас; останите у љубави мојој* (Јн.15.9).

6

Такав је, дакле, одговор саме Литургије, евхаристијског опита Цркве, на прву од редукција на које смо указали, која евхаристијско спомињање Тајне Вечере тумачи као позивање на установљење тајинства, при чему само установљење своди на даривање Цркви власти и силе да претвара хлеб и вино евхаристијског приношења у Тело и Крв Христову.

У светлости реченог види се сва мањкавост тог тумачења и сва његова несаобразност опиту Цркве. Његова мањкавост није у његовом утврђивању реалности Тела и Крви Христове у евхаристијским даровима, већ у искључивању онога што не види, не чује, и стога - не зна, будући удаљено од целовитог опита Цркве. Оно искључује баш оно најважније: евхаристијско знање у Тајној Вечери, тј. коначно јављање Царства Божијег и стога - начела Цркве, њеног начела као новог живота, као тајинства Царства.

Међутим, управо је у Христовом претварању краја у почетак на Тајној Вечери, у претварању Старог Завета у Нови суштина онога што ми именујемо бледом и немоћном речју „установљење”, речју која нас већ самим звучањем вуче на доле, према јуридичким, превасходно институционалним редукцијама. Међутим Христос на Тајној Вечери није установио „власт” или „право” претварања хлеба и вина, него - Цркву. Он ју је установио, завештавши својим ученицима (и свима који због речи њихове поверују) Царство своје као пребивање у Његовој љубави. *Заповест нову дајем вам: да љубите једни друге*. Она је нова, вечно нова стога што је - сам Христос, сама Љубав Божија, која нам се дарује како бисмо њоме љубили једни друге: *Као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге* (Јн.13.34). А Црква и јесте тај Нови Завет у Христу, Љубави Божијој.

Установљење Евхаристије се извршило на Тајној Вечери, премда не као неко „друго” установљење, које се разликује од установљења Цркве. Јер, управо је Евхаристија установљена као тајинство Цркве, као њено усхођење на небо, као њено самоостварење за трпезом Христовом у Царству Његовом. Тајна Вечера, Црква и Евхаристија међусобно нису повезане неком земаљском узрочно-последичном везом (на коју се често своди „установљење”), него својим заједничким и јединственим односом према Царству Божијем. Оно је, наиме, јављено на Тајној Вечери, даровано Цркви и спомиње се (у његовом присуству и дејствениости) у Евхаристији.

Стога нам се, најзад, само у односу на ту везу (тј. као њено остварење и њена дејственост) открива истински смисао најдубље и најрадосније тајне целе наше вере: претварања наших дарова у Тело и Крв Христову у Евхаристији. О тој тајни, као о тајинству Духа Светог, треба да говоримо у следећем поглављу.

7

Међутим, ми претходно треба да се задржимо на одговору који даје сама Евхаристија, тј. евхаристијски опит Цркве на другу редукцију: на поистовећивање спомињања Тајне Вечере са спомињањем крсних страдања и смрти Христове, и, следствено, на тумачење Евхаристије као тајинства пре свега Голготске жртве.

Одмах ћу рећи да је веза између Тајне Вечере и добровољних страдања Христових (која је у основи те редукције) за Цркву одувек била несумњива. Њу није потврђивало само целокупно литургијско предање, него понајпре и само Јеванђеље. Према Јеванђељу, Христос нарочито обавља Тајну Вечеру „пре свога страдања” (Лк.22,15), знајући да је дошао час његов (Јн.13,1). Своју опроштајну беседу са ученицима (у којој даје нову заповест и коју отпочиње још за вечером) Он наставља и завршава на путу за Гетсимански врт (*устаните, хајдемо одавде* - Јн.14,31). Стога су нам излазак и усхођење ка Крсту представљени као завршетак Тајне Вечере. О тој вези, понављам, сведочи и сама евхаристијска молитва, која спомињање о Тајној Вечери постојано везује са спомињањем о Крсту.

Према томе, овде се не ради о тој вези самој по себи, већ о њеном богословском тумачењу. Да ли све што је о њој речено оправдава приступ Евхаристији који у евхаристијском спомињању види (и тумачи га као) средство сакраменталне актуализације Голготске жртве? И да ли је правилно схватање Тајне Вечере (које проистиче из таквог приступа) као акта којим је Христос (у предвиђању своје Голготске жртве) предобразио жртву пре свога страдања, установивши њену сакраменталну „форму”, како би се њени спасоносни плодови свагда могли предавати вернима у тајинству?

У светлости свега реченог о евхаристијском опиту и „знања” о Тајној Вечери, ми на та питања не само да можемо, него и морамо да одговоримо одречно. Такав приступ је неправилан утолико што је одређен истим издвајањем евхаристијског спомињања и његовим одвајањем од целине свештенодејства. Ми, пак, већ знамо да је целокупно свештенодејство усмерено ка спомињању и да све к њему (као своје завршетку) приводи.

Сав смисао и сва бесконачна радост тог спомињања се састоји у [чињеници] да Тајну Вечеру не спомиње као „средство”, него

као јављање, штавише - као присуство и дар самог циља, тј. Царства ради кога је Бог и саздао свет, на које је призвао и предодредио човека и које је у *последње дане* јавио кроз Сина свог јединородног: Царства љубави Оца према Сину, љубави Сина према Оцу и дара те љубави верујућима кроз Духа Светог: *Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно... да љубав којом ме љубиш у њима буде, и ја у њима* (Јн.17,23: 26).

Ми смо Тајну Вечеру назвали завршним догађајем стога што представља јављање циља, тј. јављање краја. Тај крај је Царство Божије, које *није од овога света* (Јн.18,36), које је *извансветско*, иако се његово јављање дешава у „овом свету”. *И више нисам у свету*, каже Христос за време Тајне Вечере (Јн.17,10). И стога, што Он више није у свету, ни Слава коју је те ноћи, за том трпезом јавио и дао ученицима - „није од света” (*и славу коју си ми дао ја сам дао њима* - Јн.17,22). Тајном Вечером се завршава Христово земаљско служење, о чему и сам сведочи у својој опроштајној беседи и првосвештеничкој молитви: *Сада се прослави Син Човечији, и Бог се прослави у Њему* (Јн.13,31). *Ја те прославих на земљи; дело сврших које си ми дао да извршим* (Јн.17,4).

И све што Христос обавља после Тајне Вечере и што после ње спомиње евхаристијска молитва, открива се и у њој самој и у вери и опиту Цркве као *последница* тог јављања Царства, као његова прва, одлучујућа и спасоносна победа у свету и над светом.

8

Христа је разапео „овај свет” својим грехом, злбом, богоборством. У земаљској историји, у нашем земаљском времену иницијатива Крста је припадала греху, као што му и сада припада у свакоме од нас, када својим гресима *опет* у себи распињемо и ружимо *Сина Божијег* (Јев.6,6).

Крст је од оруђа срамне казне постао свештени символ наше вере, наде и љубави. Црква не престаје да прославља његову несхватљиву и непобедиву моћ, те да у њему гледа „леноту насељене” и „исцелење твари”. Она сведочи да је „Крстом дошла радост целом свету”. Узрок свега тога је [чињеница] да је Крст (који је оваплотио саму суштину греха као богоборства) победио сам грех. Изгледало је да је у Крсној смрти сама смрт (која се зацарила у свету) славила своју коначну победу. Међутим, управо је сама њома била уништена. Најзад, из дубине те Крсне победе засијала је радост васкрсења.

Крст је, пак, у ту победу претворила и вечно га претвара љубав Христова, тј. Божанствена љубав, коју је, као саму суштину и славу Царства Божијег, јавио и даровао Христос на Тајној Вечери. И управо за време Тајне Вечере се остварило потпуно, свецело са-

мопредавање љубави, која је Крст (тј. издају, распеће, страдање и смрт) учинила неизбежним у „овом свету“.

Управо о тој вези између Тајне Вечере и Крста, тј. о њиховој вези као јављању Царства Божијег и његове победе, сведочи и Јеванђеље и црквено богослужење, а нарочито службе Страсне Седмице, које су изузетне по својој дубини. У њима се Тајна Вечера све време поставља у однос са ноћи која је окружује са свих страна и у којој нарочито сјајно сија светлост празника Љубави, који у „великој горњој застрој одаји“ (која као да је од вечности припремљена) Христос обавља са својим ученицима. То је ноћ греха, ноћ као сама суштина „овог света“. И ето, она се сада згушњава до крајњих граница, спремајући се да прогута и ту последњу светлост која сија у њој. Већ су се *кнезови* овог света окупили *заједно на Господа и на Христа Његовог*. Већ је плаћено тридесет сребрњака, тј. цена издаје. Већ гомила (коју су подстакле вође) наоружана ножевима и кољем излази на пут који води у Гетсимански врт.

Међутим, том тамоном је (што је бескрајно важно за црквено поимање Крста) помрачена и сама Тајна Вечера. Зна Христос да је рука Његовог издајника са Њим на трпези (Лк.22,21). И управо са Тајне Вечере, тј. из њене светлости, излази Јуда у ту страшну ноћ *узевши залогај*, а за њим ускоро и Христос. У службама Великог Четвртка, тј. дана нарочитог спомињања Тајне Вечере, радост се све време преплиће са тугом. Црква се увек изнова сећа не само светлости, него и таме која ју је помрачила стога што у том двојном исходу (Јуде и Христа) из исте светлости у исту таму види и препознаје начело Крста, као тајне греха и тајне победе над њим.

Тајна греха. Јер, Јудин излазак представља крајњу границу и завршетак греха који свој почетак има у рају и чија је суштина у отпадању људске љубави од Бога, тј. у бирању те љубави себе, а не Бога. Тим отпадањем започиње и њиме је изнутра одређен сав живот, сва историја света као палог света, као „овог света“ који у злу лежи, као царства кнеза овога света. И сада, у изласку Јуде, апостола и издајника, та историја греха (тј. заслепљене, унакажене, отпале љубави, која је постала крађа с обзиром да „за себе“ краде живот који је дат ради општења с Богом) долази до краја. Мистично-страшни смисао тог изласка састоји се у [чињеници] да Јуда такође излази из раја, бежи из раја, изгони се из раја. Он је био на Тајној Вечери. Његове је ноге опрао Христос. У своје је руке он примио хлеб љубави Христове. Њему је у том хлебу себе предао Христос. Он је видео, чуо и рукама својим опипавао Царство Божије. Па ипак, слично Адаму (и извршавајући Адамов првородни грех) он доводи сву страшну логику греха до крајности с обзиром да то Царство није хтео. Кроз Јуду се „овај свет“, његово

богоборачко хтење и његова пала љубав најснажније показала. И то хтење (силом исте страшне логике) није могло а да следствено и неизбежно не постане - хтење богоубиства. После Тајне Вечере Јуда није имао где да оде осим у мрак богоубиства. И када то хтење буде извршено и када се исцрпи, заједно са животом који је њиме „живео“, Јуда неће имати где да изиђе осим у самоуништење и у смрт...

Тајна победе. Јер, у Христу (који је својим самопредавањем на Тајној Вечери јавио своје Царство и његову славу) у ноћ „овога света“ излази и само то Царство. После Тајне Вечере ни Христос више нема где да оде осим на тај сусрет, на двобој са грехом и смрћу. Јер, та два Царства (Царство Божије и царство кнеза овога света) не могу једноставно да „сапостоје“. Бог је, наиме, и Сина свог јединородног дао како би разорио владавину греха и смрти, како би вратио себи своју творевину (коју му је украо ђаво) и како би спасао свет. На тај начин је Христос кроз Тајну Вечеру, кроз јављање Царства љубави на њој, себе осудио за Крст. Царство Божије (које је тајно јављено на Вечери) Крстом улази у „овај свет“, чиме само себе претвара у борбу и победу.

9

Такво је знање и такав је првобитни опит Цркве о Крсту, који је посведочен целим њеним литургијским предањем, а пре свега евхаристијским спомињањем.

Сећајући се, дакле (наставља молитва благодарења)
ове спасоносне заповести,
и свега што се нас ради збило:
Крста, гроба, тридневног Васкрсења,
Узласка на небеса, седења с десне стране,
и Другог и славног доласка...

То набрајање (у коме (што треба истаћи) Крст није издвојен и није супротстављен другим догађајима који се спомињу, него заједно с њима представља један узлазни низ) јесте спомињање победе коју је Царство Божије у Христу извојевало над овим светом. Она се, међутим, остварила као низ узастопних победа, од којих се свака испуњује у следећој и представља акт победоносног кретања ка крају у коме ће Христос да *преда Царство Богу и Оцу*... да буде Бог све у свему (1.Кор.15,24; 28).

Све те победе сједињује и претвара у једну победу жртвена љубав Христова, тј. јединствена жртва коју, кроз све њих заједно, приноси Христос.

Ето, дакле, у односу на ту јединствену и свеобухватну жртву Христову за нас види се сва штетност њеног поистовећивања је-

дино са Крсним страдањем и смрћу, што је својствено школском „рашчлањујућем” богословљу.

Та штетност је укоренењена на првом месту у једностраном, јуридичком схватању саме идеје жртве као *искупљујућег* акта. Она се у односу према злу и греху схвата као искупљење, тј. као акт који по самој својој суштини „изискује” страдање, па најзад и смрт. У поглављу посвећеном Евхаристији као тајинству приношења ми смо већ говорили да је то схватање једнострано и, у својој једностраности, лажно. У својој суштини жртва није повезана са грехом и злом, него са љубављу: она је самораскривање и самоостварење љубави. Нема љубави без жртве: будући самопредавање другоме, полагање живота за другог и потпуна послушност другоме љубав јесте жртва. У овом свету жртва је заиста неизбежно повезана са страдањем. Међутим, она то није по својој суштини, него по суштини овога света, који у злу лежи, тј. по његовој суштини коју чини отпадање од љубави.

О томе смо говорили раније и нема потребе да се понављамо. За нас је важно само да (у евхаристијском опиту Цркве, у опиту Евхаристије као жртве) жртва обухвата сав Христов живот, цело Његово служење: она је сам Христос. Као савршена Љубав, Христос јесте и савршена Жртва. Он није жртва само у свом спасоносном служењу, него пре свега у свом превечном Синовству, тј. у самопредавању у љубави и у потпуној послушности Оцу. Без бојазни да ћемо доћи у сукоб са класичним учењем о свеблаженству Божијем, ми можемо жртву да узведемо до самог Тројичног Живота. Штавише, ми и само свеблаженство Божије можемо да сагледавамо у савршенству Пресвете Тројице као савршеног међусобног самопредавања Оца, Сина и Духа Светог, као савршене љубави и стога - савршене жртве.

Ту превечну жртву Син приноси Оцу, претварајући је својом послушношћу Оцу у самопредавање за живот света. Он је приноси својим Очовечењем, примањем људске природе, постајући заувек Син Човечији. Он је приноси од Јована примајући крштење и у њему узимајући на себе све грехе света. Он је приноси својом проповећу и чудесима. То приношење Он заокружује у јављању и даривању својим ученицима на Тајној Вечери Царства Божијег, Царства савршеног самопредавања, савршене љубави, савршене жртве.

Међутим, то приношење се врши у „овом свету”, услед чега од самог почетка наилази на противљење греха у свим његовим облицима: кроз крв младенца које је побио Ирод, од неверовања и малOVERЈА света, па до избезумљене мржње књижевника и фарисеја. Стога оно у целини, такође од самог почетка, јесте Крст: страдање и његово прихватање, наравствена борба и победа, Рас-

пеће у најдубљем смислу речи. *И стаде се врло жалостити и туговати* [Мк.14.33], речено је за последњу борбу, за последњу исцрпљеност у ноћи издаје у Гетсиманском врту. Међутим, та жалост и та туга (жалост - због греха који га окружује, а туга - због неверовања „својих”, којима је дошао) својствени су целом Христовом животу и целом Његовом служењу. И не врши Црква без разлога у дане празновања Божића (тј. припремајући се за радосни празник Богооваплоћења), неки предобраз Страсне Седмице, у самој радости сагледавајући Крст, који је од почетка и неизбежно уписан у њу.

Цело земаљско Христово служење представља приношење (у „овом свету”, „ради нас људи, и ради нашег спасења”) превечне Жртве љубави. Међутим, у овом свету оно представља Крст. На Тајној Вечери извршено као радост, као дар Царства Божијег, оно се на Крсту завршава као борба и победа. Ради се, пак, о истом приношењу, истој жртви, истој победи. Најзад, та жртва и та победа се Крстом и као Крст предаје се и дарује нама, који живимо у овом свету. Јер, у овом свету (а пре свега у нама самима) се само Крстом врши усхођење у радост и пуноту Царства, које нам је завештано.

10

Само Крстом... Заиста, свиме што се налази у овом поглављу, па штавише и целим овим трудом ја покушавам (очито немоћним и недовољним речима) да истакнем суштину Цркве као усхођења на небо (у радост Царства Божијег) и Евхаристије као тајинства тога усхођења. Међутим, те речи о радости и пуности биле би уистину неодговорне кад не би (самом Црквом и у самој Евхаристији) биле доведене у однос са Крстом, као јединственом путу тога усхођења, као средству нашег учешћа у њему.

Крстом Господа нашега Исуса Христа... мени [се] разапне свет и ја свету (Гал.6.14). Да ли треба доказивати да је у тим речима апостола Павла изражена суштина хришћанског живота као следовања за Христом? *Мени [се] разапне свет*: уколико следовиње за Христом јесте узвратна љубав на Његову љубав, узвратна жртва на Његову жртву, утолико у овом свету оно не може и да не буде подвиг постојаног одбацивања света у његовој самости и гордосту, у његовом „хтењу” које је *похота телесна, и похота очију, и надменост живљења*. *И ја [се] разапех свету*: та жртва не може и да не буде моје распињање, будући да тај свет није само изван мене, него пре свега у мени самом, у старом Адаму у мени, са којим се смртна борба новог живота (који ми је дарован у Христу) никада не прекида за [све] време нашег земаљског странствовања.

У свету *нете имати жалост* (Јн.16,33). Ту жалост има и то страдање познаје свако ко макар и у најмањој мери следује за Христом, воли га и предаје му се. То је крст - страдање. Но, та се жалост кроз љубав и самопредавање претвара у радост, с обзиром да се доживљава као сараспињање Христу, као примање Његовог Крста, и стога - као учешће у Његовој победи. *Не бојте се, ја сам победио свет* (Јн.16,33).

Ето због чега евхаристијско спомињање (као спомињање Царства Божијег, које је јављено и завештано на Тајној Вечери) уједно јесте и спомињање Крста (које је неодвојиво од њега), Тела Христовог (које се за нас ломи) и Крви Христове (која се за нас излива). Ето због чега се само Крстом дар Царства Божијег претвара у његово прихватање, а његово јављање на Евхаристији - у наше усхођење на небо, у наше учешће у трпези Христовој у Царству Његовом.

11

Тајинство сабрања, тајинство приношења, тајинство узношења и благодарења и, најзад, спомињања [јесте] једно тајинство Царства Божијег, једне Жртве љубави Христове, и стога тајинство јављања и даривања нама нашега живота као жртве. Јер, наш живот је Христос у себи принео и дао Богу. Човек је био створен за жртвени живот, за живот - љубав. Он га је изгубио (будући да нема другог живота) у отпадању његове љубави од Бога. И ту жртву - као живот и живот - као жртву јавио је Христос у самопредавању своје љубави, коју је даровао као усхођење у Царство Божије и приопштење Њему.

О тој жртви, која је у Христу постала наша, о њеној свеобухватној пуноти сведоче и саопштавају речи којима се завршава евхаристијско спомињање:

Твоје од твојих
теби приносимо
ради свих и за све...

Тим завршним речима крај се претвара у почетак, у вечни почетак, будући вечно обнављање свега, које својим доласком јавља и испуњава Дух Свети Утешиатељ.

XI

ТАЈИНСТВО ДУХА СВЕТОГ

А нас све који се од једног Хлеба и једне Чаше причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа Светога.

(Литургија светог Василија Великог)

1

Сада смо дошли до врхунца евхаристијског свештенодејства. Све је речено, све споменуто пред престолом Божијим, за све је принесено благодарење. И сада се молитва (којом се вршило узношење, тј. жртва хвале) обраћа Оцу са молбом да ниспошље Духа Светог „на нас и на предложене дарове“:

... још ти приносимо
ову словесну и бескрвну службу,
и молимо те, и призивамо, и преклињемо:
ниспошљи Духа твога Светога
на нас и на ове предложене дарове.
И учини овај Хлеб часним Телом Христа твога,
а оно што је у Чаши овој часном Крвљу Христа твога,
претворивши их Духом твојим Светим,
како би оним који се причешћују било
на отрезвљење душе,
на отпуштење грехова,
на заједницу Духа твога Светога...
не не суд или на осуду.

Дошавши до тог врхунца, ми треба да саберемо у једно све што нас је до њега довело и о чему смо говорили у претходним поглављима. Јер, наведени текст Литургије повезује епиклезу, тј. призивање Светог Духа, са претварањем евхаристијских дарова у Тело и Крв Христову.

Та се веза, међутим, као што нам је познато, тумачи на различите начине: у западној схоластичкој традицији - као молитва која садржи „формулу којом се врши тајинство“, а на православном истоку - као молитва којом се завршава цело евхаристијско свештенодејство (приношење, благодарење, спомињање), тј. као испуњење целе Божанствене Литургије у евхаристијском претварању светих дарова.

То западно учење је постепено продрло на исток, где је докле било прихваћено. Додуше, православни исток је несумњиво одбацио целину латинског учења о „установљујућим речима” као узрока претварања дарова. Међутим, он га није „у потпуности одбацио” с обзиром да је молитва епиклезе и у православном богословљу почела да се тумаче као „формула којом се врши тајинство”.

Многовековни спор око епиклезе, око њеног места у Литургији, претворио се у суштини у спор о два „момента” претварања, који литургијски међусобно нису одвојени чак ни минутима, већ секундама. Тим се, по свој прилици, може објаснити што питање епиклезе, тј. претварања светих дарова и богословље тајинствава уопште (за разлику од страсти и бура које су пратиле велике догматске спорове из епохе отаца) није изазвало већи интерес на истоку. Наиме, ни на истоку ни на западу није довођена у питање реалност претварања дарова. Стога се западни приступ постепено увукао у живот источне Цркве, а црквени народ као да га није ни приметио. Споља гледано - и обреди и молитве су остали исти, уобичајени, наши. И када је западно схватање тајинствава (а понајпре Евхаристије) *de facto* преовладало у нашим уџбеницима, када је проникло и у „катихизис”, огромна већина верних (укључујући и богослове и јерархију) једноставно није осетила промену која се одиграла.

2

Ја сам уверен да је дошло време да постанемо свесни те промене и да разумемо да се не ради о другостепеним детаљима него о нечем што је суштински важно за Цркву и за наш хришћански живот. За православне основа тумачења Евхаристије заувек ће остати речи светог Иринеја Лионског: „Наше учење је сасвим гласно са Евхаристијом, и Евхаристија потврђује наше учење” (*Adv. Haer. IV, 18*). Све што се тиче Евхаристије тиче се и Цркве, све што се тиче Цркве тиче се Евхаристије и том узајамношћу се проверава.

Међутим, баш та исконска узајамна повезаност је раскидана ширењем новог схватања тајинствава, које је у Цркву ушло после раскида са отачком традицијом. У том новом учењу се Евхаристија (која је у древној Цркви представљала тајинство јединства, тајинство усхођења Цркве и њеног остварења за трпезо Господњом у Његовом Царству) доживљава и одређује као једино средство којима се освећују верни. Речено се најјасније види претварању црквеног и саборног акта причешћивања (кроз које се остварује наше учешће у Цркви, у Телу Христовом) у лични акт благочашћа. За световњаке је он још изнимни акт, који не регули-

ше Црква, него индивидуална побожност и „избор” самог причесника.

На Литургији ми настављамо да се молимо:

А нас све који се од једног Хлеба и једне Чаше причешћујемо, -

да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа Светога...

Међутим, у чему се састоји то јединство на нашим Литургијама без причесника? Ми се и на почетку и на крају Литургије молимо: „Сачувај пуноту Цркве своје”. Међутим, о којој је пуноти реч? И шта код таквог приступа могу да значе речи апостола Петра, које су нама упућене: *Ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозвољава из таме у чудесну светлост своју* (1.Пт.2,9).

Ја овде нећу да понављам оно што сам раније већ рекао о другим последицама које та метаморфоза Евхаристије и њеног схватања има за Цркву. Речено је довољно да би се схватило да се ради о нарушавању и стога - искривљавању литургијског предања Цркве, њеног *Lex orandi*. Према томе, нама је више од свега неопходан повратак том предању и васпостављању његове истинске перспективе и суштине.

3

Речено нас још једном приводи сложености Божанствене Литургије, у којој се и кроз коју се, као што смо већ више пута утврдили, управо и врши Евхаристија.

Литургија као тајинство отпочиње припремањем светих дарова и сабирањем у Цркву. За сабирањем следи улазак и благовест Речи Божије, а одмах потом - приношење, тј. полагање евхаристијских дарова на престо. После целива мира и исповедања вере започиње анафора: узношење дарова праћено молитвом благодарња и спомињања. Анафора се завршава епиклезом, тј. молитвом да Бог јави Духа Светог, тј. да хлеб и вино које приносимо покаже Телом и Крвљу Христовом, те да нас удостоји да се њима причешћимо.

Западна схоластика пориче баш ту сложеност Литургије, тј. међусобну зависност свих њених елемената, читавог свештенослужења. Та сложеност не улази у тумачење Евхаристије: њему она није неопходна. Јер, по речима Дом Вонјеа (*Dom Vopier*), које сам цитирао у једном од почетних поглавља, тајинства представљају реалност *sui generis* и испуњавају се самим установљењем од стране Христа, те ни од чега другог у Цркви не зависе. У чему је, дакле, смисао тог спора и неслагања? Да бисмо одговорили на пи-

тање, треба да подсетимо да православни исток, све до свог „западног ропства“, тајинстава није издвајао као посебни „објекат“ изучавања и одређивања, нити им је посвећивао посебна богословска дела. Такво одвајање не налазимо ни у древним „крштењским“ Литургијама, ни у мистагогијама које су их замениле (псевдо Дионисија, преподобног Максима Исповедника, итд). Реч тајинство није била ограничена на данашњих седам тајинстава. Та реч је обухватала целину тајне спасења света и човека у Христу и у суштини сав садржај Хришћанске вере. Оци Цркве су Евхаристију доживљавали и као раскривање и као испуњење свеобухватне тајне која је и „анђелима [била] непозната“, но која је нама, новом народу Божијем, јављена у свој својој благодатној пуности. Ја нећу да се задржавам на објашњавању тих великих „мистагогија“, с обзиром да су оне процветале у време када је чин и поредак евхаристијског богослужења у основи већ добио своју коначну форму. Њихов утицај, или тачније утицај њихових епитона (Германа Константинопољског, Симеона Солунског) није увек био успешан и „здрав“, с обзиром да се дошло до расплињавања у сложеним алегоријама и споредној симболици итд. Стога је за нас далеко важније сведочење које налазимо управо у благочашћу Цркве, у схватању и опиту Евхаристије код црквеног народа. Сагласно, наиме, том сведочанству, сваки члан Цркве је знао да од самог почетка, тј. од тренутка када ђакон произнесе: „Καίρος“, („време је да се служи Господу“), па све до завршног: „У миру изиђимо“, учествује у једном заједничком делу, у једној свештеној реалности, у потпуности се поистовећујући са оним што Црква у одређеном тренутку раскрива, јавља и дарује у своме усхођењу ка небеској трпези Царства.

О томе, понављам, сведочи и само свештенодејство. Завршавајући припремање дарова (тј. проскомидију), свештеник их кади и клања им се. На уласку предстојатељ потврђује да је Бог удостојио своје смирене и недостојне слуге да и у овај час стоје „пред славом светог жртвеника“ Његовог. Потом он благосиља горње место: „Благословен си на престолу [славе] Царства свога“... И најзад, за време целива мира, пре но што изговори речи: „Христос међу нама, и јесте, и биће“, свештеник се поново клања даровима који леже на престолу. Све је то реално, и све то управо као реално преживљавају сви учесници Литургије.

Један богослов-чистунац пита: „Зашто људи за време великог уласка клече? Јер, дарови су још увек само хлеб и само вино и још нису »постали« Тело и Крв Христова“. Међутим, ономе ко се једноставно моли до тога питања није стало. Ако и не разумом, он свакако срцем зна да се на великом уласку врши само приношење, а не његово алегоријско изображење, те да приношење врши

Христос, с обзиром да је Он Онај „који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје“. За Литургију се може рећи да је сва у Христу, да је сва - Христос са нама и ми у Христу.

4

Нас могу да запитају: „Не значи ли речено о сложености Литургије да се претварање светих дарова у Тело и Крв Христову врши постепено, корак по корак? Тада би на крају крајева остало нејасно када се оно заправо врши“. То питање (свесно или несвесно) одређује учење о консекрацији, тј. о „формули којом се врши тајинство“, о томе како и када хлеб и вино постају Тело и Крв Христова. Међутим, такво питање могло је да никне само у епоси издасања есхатолошке размере и суштине Хришћанске вере у схоластичком богословљу. Тај [проблем] нас, међутим, поставља пред питање о времену.

Литургија се служи на земљи, што значи - у времену и простору „овога света“. Но, иако се служи на земљи, она се врши на небу, у новом времену нове творевине, у времену Духа Светог. Питање времена је од огромног значаја за Цркву. Јер, за разлику од у свету широко распрострањеног спиритуализма (који је утемељен на одбацавању времена, на тежњи да се изађе из њега, на његовом поистовећивању са злом), за Хришћанство је време (као и сва творевина) од Бога и Божије. Од првих речи Књиге Постања: *У почетку створи Бог небо и земљу*, па све до речи апостола Павла: *А кад дође пуноћа времена...* (Гал.4,4), и најзад до тврдње светог Јована Богослова: *Да долази час, и већ је настао* (Јн.5,25), управо у времену и у односу према њему (а не изван њега) зазвучале су и вечно звуче речи Божанственог осведочења: *И виде Бог да је добро*.

У нашем „религиозном свету“ „спиритуалистима“ су супротстављени активисти, чији је духовни хоризонт ограничен временом, историјом, разрешавањем социјалних проблема. Док „спиритуалисти“ одбацују време, „активисти“ као да не осећају његову онтолошку палост, не примећују да оно не само што одражава пад света, него је и само „реалност“ тог пада, победе „смрти и времена“, који владају на земљи. *Пролази обличје овога света*. Заправо, „старо време“ јесте образ пролазности свега земнога на путу ка неумитној смрти.

Међутим, и спиритуалисти и активисти доживљавају крах [чињеницом] да је управо у то пало време, у тај пали свет сишао Христос у своме Очовечењу. У њему је Он саопштио да се приближило долазеће Царство Божије, спасење од греха и смрти, „почетак другог, вечног живота“. И Он га није наговестио: Он је својим

добровољним страдањем, распећем и Васкрсењем у себи остварио ту победу и даровао је нама.

На дан Педесетнице Дух Свети је сишао на Цркву, а са Њим и у Њему - ново време. Старо време, додуше, није ишчезло и, споља гледано, у свету се ништа није променило. Међутим, Цркви Христовој (која живи у Духу и Духом) дата је заповест и сила да старо време преображава у ново време. *Ево све чиним новим* (Отк.21,5): то није замена старог новим, није прелазак у неки „други“ свет. То је онај исти свет, створен Божанственом Љубављу, кога у Духу Светом видимо и прихватамо онаквим каквим га је створио Бог: као „небо и земљу који су испуњени славом Божијом“.

Пребивати у новом времену, дакле, значи пребивати у Духу Светом. *Бејаш у Духу у дан Господњи* (Отк.1,10). Те тајновичеве речи су примењиве на све верне који макар и у најмањој мери живе стицањем Духа Светог, које је преподобни Серафим Саровски сматрао суштином и циљем живота. Међутим, оне се првенствено односе на извор тог стицања - на Божанствену Литургију. Јер, суштина Литургије и јесте у [способности] да нас узноси у Духу Светоме и да у Њему старо време претвара у ново.

Хришћанско богослужење (а понарочито његов врхунац, тј. Тајинство Евхаристије) не може да се тумачи у категоријама култа. Јер, култ није утемељен на разликовању старог и новог, већ на разликовању „свештеног“ и „профаног“. Култ „сакрализује“ и сам представља плод сакрализације. Култ у времену издваја „свештене дане“ и „периоде“, у простору - „света места“, у материји - „свештене предмете“. Међутим, све речено се одвија у „старом“ времену, будући да је култ статичан, а не динамичан: он не зна за друго, за ново време.

Јарки пример за речено јесте супротстављање првих Хришћана храму. Храм је од прадавних времена представљао „фокус“ сакрализације. Стога у епоси гоњења једна од главних оптужби против Хришћана беше окривљавање за атеизам, услед одсуства свештеног центра [тј. храма]. На ту оптужбу и одговара првомученик свети Стефан у Делима апостолским. Разјареној гомили која га каменује он објављује: *Али Свевишњи не живи у рукотвореним храмовима, као што говори пророк: Небо ми је престо, а земља подножје ногама мојима; какав ћете ми дом сазидати, говори Господ; или које је место за почивање моје? Није ли рука моја створила све ово?* У часу смрти Стефан је ускликнуо: *Ево видим небеса отворена и Сина Човечијега где стоји с десне стране Богу* (Дап.7,48-50; 56). Свети Јован Златоуст у беседи „О Крсту и разбојнику“ каже: „Дошавши и пострадавши ван града, Христос је очистио сву земљу и свако место учинио погодним за молитву... Хоћеш ли да знаш да је

сва земља постала храм и да је свако место посталогодно за молитву“.

Основа хришћанског *Lex orandi* није рукотворени храм, него отворено небо: Свет претворен у храм и сав живот - у Литургију. Уосталом, ми храм све до данас називамо црквом, односно сабрањем с обзиром да је поникао из евхаристијског опита Цркве, из опита неба на земљи, а не из чежње за „сакрализацијом“.

5

У светлости реченог ми можемо да разумемо смисао литургијске сложености и њене, да тако кажем, „литургијске неопходности“, сећајући се да је укореењена у Евхаристији као Тајинству Спомињања: *Ово чините за мој спомен*. Предање у тим речима оправдано види установљење Евхаристије не Тајној Вечери. Међутим, грешка и недостатак школских тумачења састоји се у [чињеници] да ову реч искључиво и једино доводе у везу са претварањем евхаристијских дарова у Тело и Крв Христову, чиме установљење издвајају из Литургије као целине. Међутим, суштина Литургије и њене сложености састоји се у [чињеници] да је (од почетка до краја) спомињање, јављање, „епифанија“, спасење света које је извршио Христос.

Спомињање у Евхаристији јесте сабирање целокупног опита спасења, све пуноте реалности која нам је дата у Цркви и која представља наш живот, реалности света као творевине Божије, реалности света који је спасао Христос, реалности новог неба и нове земље у које усходимо у тајинству усхођења у Царство Божије. Спомињати значи сећати се и живети у спомињању: примати га и чувати га. Међутим, како је могуће сећати се ако се „не чини“? Како, пак, живети невидљивим, како га доживљавати, чувати? Најзад, како у пуности чувати тај опит? Хришћанство је увек исповедање, прихватање, опит. Међутим, у палом и раздробљеном времену „овога света“ целовито спомињање је могуће само као след делова који га чине. Јер, старо време је хоризонтално, а не вертикално. Стога је свака Литургија сабирање, васпостављање пуноте нашег спомињања и његово „освешћивање“. Малочас сам рекао да се Литургија врши на небу, иако се служи на земљи. Међутим, најважније је да је оно што се врши на небу већ извршено, већ јесте, већ се извршило, већ дато. Христос се очовечио, умро на Крсту, сишао у ад, васкрсао из мртвих, вазнео се на небо, ниспослао Духа Светог. Нама је заповеђено да Литургију вршимо „све док [Он] не дође“. У њој ми не понављамо и не изображавамо, него усходимо у тајну спасења и новог живота која је већ једном извршена, премда нам се даје „свагда, сада и у векове векова“. И у тој

небеској, вечној и надсветској Евхаристији Христос не силази к нама, већ ми усходимо к Њему.

Литургија може да се упореди са човеком који са ручним фењером осветљава део по део познато и прелепо здање које је скривено у ноћној тами: кроз поједине одаје он препознаје здање у његовој целини, јединству и лепоти. Слично је и у нашој Литургији која се врши на земљи, премда се обавља на небу. У њој нам се открива и дарује тајна спасења света у Христу у свој њеној пуности и сложености, у њој се остварује Црква, у њој се прославља „почетак новог, вечног живота”...

6

Литургија се, дакле, врши Духом Светим у новом времену. Цела Литургија (од почетка до краја) јесте епиклеза, тј. призивање Духа Светог, који све што се у њој врши и свако њено свештенодејство претвара у оно што нам јављају и откривају. Другим речима, у ономе што се види, у времену „овог света” Литургија је символ и изражава се кроз симболе. Она је „символ”, међутим, у смислу наведеном на почетку ове књиге: символ као реалност која не може да буде изражена и да буде јављена у категоријама „овог света”, тј. чулно, емпиријски, видљиво. Он је реалност коју смо на другом месту назвали тајинственошћу, која је својствена целокупној творевини Божијој и коју је човек престао да осећа и препознаје у палом „овом свету”.

Символ стога не може да се објашњава и одређује. У својој реалности он се остварује и „актуализује”, преображавајући се у оно на шта указује, о чему сведочи, чега и јесте символ. Међутим, и то претварање остаје невидљиво будући да се врши Духом Светим у новом времену, што се потврђује само вером. Невидљиво се врши и претварање хлеба и вина у Свето Тело и Крв Христову. Приметно се ништа не дешава: хлеб остаје хлеб, а вино - вино. Јер, кад би претварање било „приметно”, Хришћанство би било магијски култ, а не религија вере, наде и љубави.

Стога су покушаји да се претварање објасни, да се сведе на формуле и узроке не само непотребни, него и заиста опасни. Као да су непотпуни првобитна вера и опит Цркве, изражени речима молитве: „Још верујем да је ово само пречисто Тело твоје и ово сама часна Крв твоја”... [Каже се] „верујем”, а не - „знам”, будући да у „овом свету” никакво знање (осим онога које се открива у вери) и никаква „наука” не могу да објасне оно што се врши у новом времену, у доласку Светога Духа, у претварању живота у нови живот Царства Божијег, које је „међу нама”.

Када кажем да цела Литургија јесте претварање, ја имам у виду нешто сасвим једноставно, тј. да се у Литургији сваки њен

део, свако свештенодејство, сваки обред Духом Светим претвара у оно што они јесу, у оно што јесу као „реални символ”. На пример, вишекратно указивање поштовања престола, тј. кађење, целивање, земни поклони и сл. представља исповедање нашег присуства око престола Божије славе, око небеског светилишта. Стога се „сабирање у Цркву” кроз Литургију претвара у пуноту Цркве Христове, а улазак са даровима - у приношење спасоносне жртве од стране Цркве „ради свих и за све”...

Према томе, у Литургији је све реално, премда не реалношћу „овог света” и не у његовом палом и распукнутом времену, него у новом, сабраном времену. Када су се почетком XI века на западу појавили покушаји „рационалног” објашњења Евхаристије, Беренгарије Турски предлаже разликовање „мистичног”, тј. символичног са једне стране и „реалног” са друге. Тајинство је, по његовом учењу - *mystice non realiter*. Осуђујући то учење, Латерански сабор одговара - *realiter non mystice*, [тј. да је тајинство] реално, и стога - немистично и несимволично (1059. г.). Ето безизлаза у који неизбежно упада схоластика. Његова суштина је у постепеном напуштању првобитног схватања и доживљавања времена, а самим тим и постепеног „одумирања” есхатолошке суштине Цркве и Тајинстава. Почев од XIII века, по речима Louis Bouyer-а [Луја Бујеа], „Евхаристија је на западу била погребена испод нетрадиционалних формула и објашњења”. Православље, пак, није прихватило сва западна објашњења и формуле, али је услед одсуства сопственог учења о тајинствима прихватило западну проблематику и западна питања као „своја”, што се на свој начин одразило на тумачења и одређења Евхаристије.

7

Сада можемо да се запитамо у чему се састоји специфична функција епиклезе, тј. молитве за ниспослање Духа Светог, коју налазимо у Православној Литургији као завршни део Спомињања?

О органској вези те молитве са Спомињањем сведочи пре свега сам текст епиклезе, који и у Литургији светог Јована Златоуста и у Литургији светог Василија Великог почиње речима: „Сећајући се”...

Златоустов текст сам на почетку поглавља већ навео. Стога ћу се сада ограничити на навођење паралелне молитве, тј. епиклезе из Литургије светог Василија Великог:

... Стога и ми, Владико, сећајући се Његових спасоносних страдања, животворнога Крста, тридневног погребња, из мртвих Васкрсења, на небеса Узласка, с десне стране тебе Бога и Оца седења, и славног и страшног

Другог доласка Његовог, твоје од твојих теби приносећи ради свих и за све... Ми смело приступамо светом Жртвенику твом; и, предложивши предобрасце (ἀντίτυπα) Светог Тела и Крви Христа твог, теби се молимо и тебе призивамо, Свети над светима, да благовољењем доброте твоје дође Дух твој Свети на нас и на предложене дарове ове...

Као што видимо, молитва епиклезе чини завршетак Спомињања. У категоријама тог новог времена, у којима се врши Евхаристија, оно сједињује уједно „све што се нас ради збило”, тј. целу Тајну Спасења које је извршио Христос, тајну Љубави Христове, која нам је дарована и која обухвата цео свет. Спомињање је исповедање знања те тајне и њене реалности, а такође и исповедање вере у њу као спасења света и човека. Спомињање, као и цела Евхаристија (о чему сам већ говорио), није понављање. Напротив, оно је јављање, дар и опит „у овоме свету” увек изнова јединствене, једном заувек Христом принесене Евхаристије, као и нашег усхођења у њој.

Евхаристија се, од почетка до краја, врши над хлебом и вином. Хлеб и вино јесу храна коју је од почетка Бог створио као живот: *То ће вам бити за храну* (Пост.1,29). Међутим, смисао, суштина и радост тога живота није у храни, него у Богу, у општењу са Њим. И ето, од те хране, од „рајске хране бесмртности” (Литургија светог Василија Великог) отпао је човек, и кроз њега - „овај свет”. У човеку се зацарила храна. Међутим, то зацарење није било на живот, него на смрт, на распадање и раздвајање. Дошавши у свет, Христос је управо стога себе назвао хлебом Божијим *који силази са неба и даје живот свету* (Јн.6,33). *Ја сам хлеб живота: који мени долази неће огладнети, и који у мене верује неће никад ожеднети* (Јн. 6,35).

На тај начин, Христос је „хлеб небески”. То одређење у себе укључује сав садржај, сву реалност наше вере у Њега као Спаситеља и Господа. Он јесте живот, и стога - храна. Тај живот Он приноси на жртву „ради свих и за све”, како би нас све причестио својим животом - новим животом нове творевине, и како би нас показао као Тело Христово.

На све то Црква одговара са „Амин”. Она све то прима са вером и све то испуњава у Евхаристији Духом Светим. Цео обред Литургије јесте постепено јављање реалности из којих се састоји спасоносно дело Христово. Али, још једном понављам, постепено се не састоји у вршењу, већ у јављању. Јер, оно што се јавља није нешто ново, нешто шта до тада није било. Не, у Христу се све већ извршило, све је реално, све је даровано. У Њему смо добили

приступ к Оцу и заједницу Светога Духа и предокушање Новог Живота у Царству Божијем.

Управо та епиклеза (која се налази на крају Евхаристијске молитве) јесте то јављање и тај дар, а такође и њихово прихватање Црквом. „Ниспошљи Духа Светога на нас и на ове предложене дарове”. Јер, призивање Духа Светога није неки засебан чин, чији су јединствени објекти Хлеб и Вино. Одмах после призивања Светог Духа предстојатељ изговара молитву: „А све нас који се од једнога Хлеба и Чаше причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа” (Литургија светог Василија Великог). „Да ове Свете Тајне буду онима који се причешћују на трезвеност душе, на отпуштење грехова, на заједницу Духа твога Светога, на испуњење Царства небескога”... И даље, изнова, без прекида, та молитва прераста у заступништво, о коме ћемо да говоримо нешто касније. Циљ Евхаристије није у претварању хлеба и вина, него у нашем причешћу Христом, који је постао наша храна, наш живот, јављањем Цркве као Тела Христовог.

Ето због чега на православном истоку свети дарови сами по себи никада нису постали објект посебног поштовања, сагледавања и поклоњења. Ето због чега [питање] како се, када и на који начин врши њихово претварање није постало засебни богословски „проблем”. Евхаристија (тј. претварање светих дарова) представља тајну која не може да буде раскривена и објашњена у категоријама „овог света”, тј. времена, суштине, узрочности и слично. Евхаристија се открива вери: „Још верујем да је ово само пречисто Тело твоје и ово сама часна Крв твоја”. Ништа није објашњено, ништа није одређено и ништа се није изменило у „овом свету”. Међутим, откуд онда та светлост, та радост која преплављује срце, то осећање пуноте и додира са „другим световима”?

Одговор на та питања проналазимо у епиклези. Међутим, одговор није „рационалан”, заснован на законима наше једноспратне логике, него нам се открива Духом Светим. Готово у свим чиновима Евхаристије који су дошли до нас, у текстовима епиклезе Црква се моли да Евхаристија за оне који се причешћују буде „на заједницу Светога Духа”: „А све нас који се од једнога Хлеба и Чаше причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједницу једнога Духа Светога” (εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου Σοῦ Πνεύματος), и даље, „на испуњење Царства небеског” (εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα). Та два одређења циља Евхаристије у суштини су синонимни, будући да оба јављају есхатолошку суштину Тајинства, његову усмереност ка ономе што ће доћи, тј. што је Цркви већ сада и јављено и даровано - ка Царству Божијем.

На тај начин се епиклезом завршава анафора, тј. део Литургије који у себе укључује „сабрање у Цркву”, улазак, благовест Ре-

чи Божије, приношење, узношење, благодарење и спомињање. Но, епиклезом почиње и завршни део Литургије, чија суштина се састоји у Причешћу, у раздавању вернима светих дарова - Тела и Крви Христове.

XII ТАЈИНСТВО ПРИЧЕШЋА

Испуни се и изврши се, колико је то у нашој моћи. тајна твога спасоносног домостроја, Христе Боже наш. Јер одржасмо спомен на твоју смрт, видесмо изображење Васкрсења твога, испунисмо се бескрајним животом твојим, насладисмо се твојом неисцрпном сладошћу, - благоволи да ње удостојиш све нас и у будућем веку, благодаћу беспочетнога Оца твога и Светог и благог и животворног твога Духа, сада и увек и у векове векова. Амин.
(Молитва током употребе светих дарова после причешћа верних, Литургија светог Василија Великог)

1

Током свог дуготрајног развитка Литургија је претрпела многе измене. Међутим, најдубља и најзначајнија измена се десила у вези са последњим делом евхаристијског свештеноства, тј. са чином причешћа светим даровима Тела и Крви Христове, која се и данас осећа. Будући да се тим делом заиста завршава и испуњава најсветија Тајна Евхаристије, а уједно и цела Литургија, ми треба да се на почетку последњег поглавља задржимо на њему, или тачније, на изменама које су га оштетиле.

Од самог почетка Црква је Причешће свих верних на Литургији доживљавала као очигледни циљ Евхаристије и као остварење Спаситељевих речи: [Завештавам вам] *да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме* (Лк.22,30). Стога је Евхаристија по „форми“ била трпеза, а њено остварење - опште причешћивање. Из православне перспективе све то је очигледно само по себи и не захтева доказивање.

Наиме, објашњење захтева факт постепеног историјског отпадања све већег броја чланова Цркве од таквог схватања Евхаристије, и његово свођење на индивидуални [ниво]. Савремени верујући и црквени човек не види неопходност приступања Причешћу на свакој Литургији. Он из катихизиса зна „да Црква материнским гласом заветује онима који ревнују у побожности да се исповедају пред духовним оцем и да се причешћују Телом и Крвљу Христовом - четири пута годишње, или сваки месец, но свима

неизоставно - једном у години" (Митрополит Филарет, Катихизис, Прав. испов. I део, питање 90). Онај ко жели да се причести претходно треба обавезно да приступи тајинству покајања. Најзад, ваља истаћи да се жеља световњака који заште да се причести „преко уобичајене норме" (услед недостатка или услед потпуног одсуства свести о саборном, црквеном схватању тајинства), обично карактерише као пуко тражење „чешћег причешћивања", а не као испуњење хришћанског призивања члана Цркве, као испуњење чланства у Телу Христовом. Све је то дубоко продрло у црквени живот и учврстило се у њему. У Катихизису чак постоје нарочита питања: „Какво учешће у Божанственој Литургији могу да имају они који је само слушају, а не приступају Светом Причешћу". Одговор гласи: „Они могу и треба да учествују молитвом, вером и непрестаним сећањем на Господа нашег Исуса Христа, који је и наредио да то чинимо за Његов спомен" (приметићемо, међутим, да је Христос речима: *Узмите једите... пијте од ње сви*... заповедио заправо примање дарова). Приметићемо још да се питања о онима који се не причешћују и одговори на њих фактички односе на огромну већину [чланова] Цркве, а не на неке изузетне случајеве. Нажалост, у томе учењу изузетак представљају они који се причешћују...

Шта се догодило? Како се одиграла и због чега вековима истрајава метаморфоза у схватању Евхаристије (не само код црквеног народа, него и код епископата, свештенства и, коначно, код богослова), која је своди тек на „једну од тајинстава", на једно од „средстава освећења"? Колико год изгледало чудно, у нашем официјелном академском богословљу ми не наилазимо покушај да се одговори на та питања. Међутим, као што сам раније приметио, ту се не ради просто о еволуцији црквене дисциплине, о опадању побожности, о западним утицајима итд, него о духовном преврату у самосвести, самодоживљавању Цркве у целини. Другим речима, ради се о еклисиолошкој кризи на коју ћемо и усредсредити нашу пажњу.

2

Најраспрострањеније уобичајено објашњење постепеног ишчезавања причешћивања као учешћа у остварењу Цркве састоји се у позивању на недостојност огромне већине Хришћана да често приступају чашци, што изискује да се пред њих постављају посебни захтеви и гаранције. Световњаци живе у свету, у сталном контакту са његовом нечистотом, неправдом, греховношћу, лажу, те им је неопходно нарочито очишћење, нарочита припрема, нарочит напор у покајању.

То објашњење ја зовем благочастивим, с обзиром да у својим бољим изразима и објашњењима оно заиста полази од свести

о греховности, од „поштовања" светиње, од страха пред личном недостојношћу. Тај страх је у једном или другом виду својствен свакој религији. У средњовековном Хришћанству он је прожимао сав живот: „Сагрешисмо, безакононасмо и чинисмо неправде пред тобом"... Наравствени идеал друштва постаје аскетизам, често у свом крајњем облику. И премда и није увек оствариван, он је свакако имао снажан утицај на хришћанско друштво. А срозавање белог свештенства, о коме сведоче нпр. каноци Трулског сабора (691. г.), доводи до [чињенице] да руковођење црквеним животом прелази на монаштво. Ми овде немамо могућности да се задржавамо на узроцима и формама тог разгранатог процеса. За нас је важно да он постепено доводи до клерикализације Цркве, до све већег међусобног удаљавања свештенства и световњака. Мења се читава атмосфера Цркве. Крајем четвртог века свети Јован Златоуст у своме тумачењу [под називом] „Две беседе на 2. Посланицу Коринћанима" пише: „Међутим, постоје случајеви у којима се свештеник разликује од потчињеног, на пример, када се треба причестити Светим Тајнама. Ми се, пак, сви подједнако њих удостојавамо. Сада није тако, будући да се свима даје једно Тело и једна чаша... и ми сви подједнако целивамо један другог"...

Међутим, у коначном исходу побеђују сакрализација и клерикализација. Речено се види и у развоју храма и његовог устројства, које све више и више истиче удаљавање свештенства и верних. Исти Златоусти је писао: „Дошавши и пострадавши ван града, Христос је очистио сву земљу и свако место учинио погодним за молитву... Хоћеш ли да знаш да је сва земља постала храм и да је свако место постало угодно за молитву". Но, у Цркви се веома рано изгубило тумачење храма и Литургије у том смислу. Улазак у олтар и приближавање светилишту постаје забрањено за световњаке и њихово присуство на Евхаристији постаје пасивно. Евхаристија се врши ради њих. Међутим, они у том вршењу не учествују. Раније је линија која је раздвајала „овај свет" од Цркве обухватала и световњаке. Међутим, сада их она искључује, о чему сведочи и само њихово одређење - световњаци (*κοζμικῶς*). Раније су, пак, они били - лаици, припадници народа Божијег (*λαῖκός*), људи који су били узети у удео Божији и који су постали Његови...

3

У наше дане је припрема за Причешће постала појединачан [акт], што је разумљиво у светлости онога што смо раније рекли о схватању Причешћа као појединачног, личног чина. Молитве пред Причешће штампају се у нашим молитвеницима. Међутим, са изузетком две-три које се читају непосредно пред Причешће, оне не улазе у сам текст и обред Литургије. У молитвеницима се

налазе и молитве благодарности после Причешћа. Оне су такође засебне и нису укључене у саму Литургију. Речено је разумљиво с обзиром да већина присутних на Литургији не приступа чаши: за њих би те молитве биле само номиналне. Састав, пракса и време читања тих молитава се разликују, као што се разликују и прописи о посту који их прате. Саме по себи, оне су углавном лепе, одуховљене и бескрајно корисне. Међутим, не ради се о њима, већ о њиховом месту у Литургији, у Тајинству.

Нигде у Литургији, од почетка анафоре, тј. Литургије верних, па до самог њеног краја ми не наилазимо никакво указание да у њој учествују две категорије молитвеника: оних који се причешћују и они који се не причешћују Светим Тајнама. Напротив, читање пре-анафорних, анафорних и пост-анафорних молитава већ и уз незнатну пажњу мора да нас не убеди да се после отпуштања оглашених (у раној Цркви и „покајника“) и „затварања двери“ врши Евхаристија истовремено и као приношење бескрвне жртве и као припрема верних за причешћивање Светим Телом и Крвљу Господњом:

Опет и много пута теби припадамо,
и теби се молимо, Благи и Човекољубиви,
да, погледавши на молитву нашу,
очистиш душе наше и тела
од сваке нечистоте телесне и духовне,
и даш нам да невино и неосуђено стојимо
пред светим Жртвеником твојим.
А даруј, Боже, и овима који се са нама моле
напредак у животу и вери и разуму духовноме;
дај њима који ти свагда служе са страхом и љубављу,
да се невино и неосуђено причешћују
Светим Тајнама твојим,
и да се удостоје небеског Царства твога.
(Друга молитва верних, Литургија светог Јована Златоуста)

Теби поверавамо сав живот свој
и наду, човекољубиви Владико,
и молимо те, и призивамо, и преклињемо:
удостој нас да се причестимо
небесним твојим и страшним Тајнама
са ове свештене и духовне Трпезе,
са чистом савешћу, на отпуштење грехова,
на опроштај сагрешења, на заједницу Светога Духа,
на наследство Царства небескога,
на смелост према теби, не на суд или на осуду.
(Молитва пред Оче наш, Литургија светог Јована Златоуста)

Господе Боже наш, ти си нас саздао и увео у овај живот;

ти си нам показао путеве ка спасењу;
ти си нам даровао откривење небеских тајни;
ти си нас поставио на службу ову
силом Духа твога Светога.

Стога благоизволи, Господе, да будемо слуге
твог Новог Завета

и служитељи твојих Светих Тајни.

Прими нас који се приближујемо светом Жртвенику
твоом,

по мноштву милости твоје,
да будемо достојни приносити теби
ову словесну и бескрвну жртву
за грехе наше и за незнања људска;
прими је у свети
и наднебесни умни твој Жртвеник
као мирис миомира
и узврати нам благодаћу Светога Духа твог...

(Молитва приношења, после постављања божанствених дарова на свети престо, Литургија светог Василија Великог)

И, коначно:

А нас све, који се од једнога Хлеба и Чаше причешћујемо,
да сјединиш једне са другима у заједницу једнога
Духа Светога...

(Анафора, Литургија светог Василија Великог)

Тешко да је могуће јасније показати органску повезаност анафоре, приношења дарова и бескрвне жртве хвале са припремом за причешћивање. У светим даровима ми препознајемо Свето Тело и Крв Христову, жртву коју је Христос принео „ради свих и за све“, а у Причешћу је примамо са вером, надом и љубављу у јединству са Христом, са Његовим животом, Његовим Царством...

Страшно је [према треба] рећи да је раздвајањем једног од другог окрњен прави смисао Евхаристијског Тајинства: оно се више не доживљава као остварење Цркве, као јављање Царства Божијег и нови живот, него као кушање „вештаствене светиње“, која тајинство, по речима А. С. Хомјакова, претвара у некакво „анатомско чудо“. Управо се овде виде сва застрањивања у тумачењу Евхаристије. „Обе стране (протестантска и католичка - А. Ш.), - продужава Хомјаков, - или поричу или утврђују чудесне промене појединих земаљских елемената, никако не схватајући да суштински елемент сваког тајинства јесте Црква, и да се тајинства управо и врше ради ње саме, без икаквог односа са законима земаљске

природе. Онај ко је презрео дуг љубави, уједно је изгубио и само сећање на њену силу, изгубивши уједно и сећање на оно што представља реалност у свету вере”.

4

Подсетимо се најпре чина или поретка припремања [за Причешће], који нам је дошао из византијског литургијског предања. Овде нећу говорити о проскомидији, о којој је већ било речи. Ограничићемо се на Литургију верних.

Непосредно после епиклезе предстојатељ почиње са читањем молитве заступништва. Тачније, та молитва би се могла одредити као молитва сабрања Цркве - Тела Христовог и њеног јављања у свој пуности:

А нас све који се од једног Хлеба и Чаше причешћујемо, да сјединиш
једне са другима у заједницу једнога Духа Светога, и
чиниш да се нико од нас
не причести Светим Телом и Крвљу Христа твога
на суд или на осуду,
него да обретемо милост и благодат са свима светима
што ти од памтивека угодише:
праоцима, оцима, патријарсима, пророцима, апостоли-
ма, проповедницима,
јеванђелистима, мученицима, исповедницима, учите-
љима,
и са сваким духом праведним, преминулим у вери.
Особито са пресветом, пречистом, преблагословеном,
славном
Владичицом нашом
Богородицом и Свагдајевом Маријом,
са светим Јованом Пророком, Претечом и Крститељем,
са светим славним и свехвалним апостолима,
и са свима светима твојим,
чијим молитвама, посети нас, Боже.
И помени Господе све раније преминуле у нади
на васкрсење живота вечног,
и упокој их, Боже наш, где сија светлост Лица твога.
Још ти се молимо: помени, Господе,
твоју Свету, Саборну и Апостолску Цркву,
од краја до краја васељене,
и даруј мир њој, коју си стекао
часном Крвљу Христа твога,
и овај свети храм утврди до свршетка века.

Помени, Господе,
оне што ти ове даре принесоше,
и оне за које, и преко којих, и ради којих ти их прине-
соше.

Помени, Господе, оне који плодове доносе и добро тво-
ре
у светим Црквама твојим, и оне који се сећају сироти-
ње.

Награди их твојим богатим и небеским даровима:
даруј им уместо земаљских добара - небеска,
уместо привремених - вечна,
уместо пролазних - непролазна.

Помени, Господе, оне по пустињама,
и по горама, и по пећинама, и по гудурама земаљским.

Помени, Господе, оне што живе у девствености, у по-
божности,
подвижништву, чистом животу.

(Молитве за власти).

Помени, Господе, овде присутни народ,
и одсутне из оправданих разлога;
и по изобиљу милости твоје помилуј њих и нас:
домове њихове напуни сваким добром,
бракове њихове сачувај у миру и слози,
децу одгаји, омладину васпитај, старце укрепи,
малодушне утеши, расејане сабери,
заблуделе обрати и присаједини твојој Светој, Саборној
и

Апостолској Цркви;
ослободи мучене од нечистих духова,
плови са онима што плове, путуј са онима што путују;
удовице штити, сирочад заштити;
сужње ослободи, болеснике исцељуј.

Помени, Боже, оне што су под судским ислеђењем,
и оне по рудницима, и оне у изгнанству,
и оне на тешким радовима, и све што су у било каквој
невољи, и нужди, и опасности.

Помени, Господе Боже наш,
и све оне којима је потребно твоје велико милосрђе,
и оне који нас воле, и оне који нас мрзе, и оне који нас
недостойне замолише
да се молимо за њих.

Господе Боже наш, помени и сав народ твој, и излиј на
све

богату милост твоју, и даруј свима
оно што моле за спасење.

И оне које ми не споменусмо
због незнања, или због заборава, или због мноштва
имена,

ти сам, Боже, помени,
знајући свачији узраст и име,
знајући свакога још од утробе матере његове.
Јер си ти, Господе, помоћ беспомоћнима,
нада безнадежнима, Спаситељ витланих буром,
пристаниште онима који плове, лекар болеснима.
Сам буди свима све и сва,
ти који знаш свачију,
молбу, и дом, и потребу његову.

Избави, Господе, град овај и сваки град
и крај од глади, помора, земљотреса,
поплаве, пожара, покоља, најезде туђинаца,
и братоубилачког рата.

(О епископима):

Најпре помени, Господе, (наводи се име),
и даруј га Светој твојој Цркви
у миру, читава, часна, здрава, дуговечна,
и да правилно управља речју Истине твоје.

Помени, Господе, по мноштву милосрђа свог
и моју недостојност;
прости ми свако сагрешење вољно и невољно;
и немој због грехова мојих отклонити
благодат Светога Духа твога од ових дарова који су
пред нама.

Помени, Господе, презвитерство, у Христу ђаконство,
и сав свештенички ред,
и немој посрамити никога од нас
што стојимо око светог Жртвеника твог.

Посети нас благошћу својом, Господе;
јави нам се богатим милосрђем својим;
даруј нам благорастворење ваздуха и погодно време;
даруј тихе кише земљи ради плодности;
благослови, Господе, благошћу својом круг године;
прекрати раздоре међу Црквама;

угаси непријатељства међу народима;
силом Светога Духа твога
што скорије сатри јеретичко бунтовање;
све нас прими у Царство твоје,
покажи нас синовима светлости и синовима дана;
даруј нам мир твој и љубав твоју, Господе Боже наш,
јер си нам дао све и сва.

И дај нам да једним устима
и једним срцем славимо и певамо
пречасно и величанствено име твоје,
Оца и Сина и Светога Духа,
сада и увек и у векове векова.

Амин. И да буду милости великога Бога и
Спаса нашег Исуса Христа са свима вама.

И са духом твојим.

(Литургија светог Василија Великог)

5

Текст ове молитве ја сам навео у целини будући да јасније и
боље од свега раскрива смисао „припремања за Причест“, које у
поретку евхаристијског свештенослужбенијства и почиње са њом. Као
што сам рекао, та молитва сабира и сједињује сав козмолошки,
еклисиолошки и есхатолошки садржај Евхаристије, јављајући и
дарујући нам саму суштину причешћивања, суштину Тела Хрис-
товог и новог живота у Христу. Међутим, није случајно што ми не
бивамо одмах призвани да приступимо Чашама. И разлог што се
пре Причешћа молимо том чудесном молитвом (која као да успо-
рава ритам Евхаристије) није жеља за понављањем. Разлог успо-
равања се не састоји у [намери] да се још једном покајемо и при-
премимо за примање Светиње, него да се Црква у свој пуноти ос-
твари као Тајинство Царства, као реалност новог времена и новог
живота.

Молитву заступништва ја сам назвао козмичком:

Посети нас благошћу својом, Господе;
јави нам се богатим милосрђем својим;
даруј нам благорастворење ваздуха и погодно време;
даруј тихе кише земљи ради плодности;
благослови, Господе, благошћу својом круг године...

Назвао сам је еклисиолошком:

Прекрати раздоре међу Црквама;
угаси непријатељства међу народима;
силом Светога Духа твога

што скорије сатри јеретичко бунтовање...

Најзад, назвао сам је есхатолошком:

Све нас прими у Царство твоје,
покажи нас синовима светлости и синовима дана;
даруј нам мир твој и љубав твоју, Господе Боже наш,
јер си нам дао све и сва.

Дакле - свет, Црква, Царство. Свеукупна творевина Божија, свеукупно спасење, свеукупно испуњење. Небо на земљи. Једна уста и једно срце, једно прослављање и појање пречасног имена - Оца, Сина и Светог Духа сада и увек и у векове векова. Амин. Ето суштине велике завршне молитве, ето последње молбе Евхаристије, која око Јагњета Божијег, тј. у Христу сједињује сав духовни свет, почев од Богомајке и светих, и завршавајући са свима: да сам свима буде све.

Ето шта смо ми призвани да сагледамо, схватимо и прихватимо сваки пут када се врши Евхаристија. Ето у шта смо дужни да погрузимо све своје сазнање, сву љубав, сву чежњу пре него што приступимо „бесмртном Цару и Богу нашем”.

6

Заиста, тек сада, тј. после завршетка заступничке молитве, ми ступамо у оно што смо раније назвали појединачном припремом за Причешће. Наиме, сада се већ не припрема за Причешће цело сабрање, цела Црква, него се свако појединачно моли за лично очишћење:

... Да бисмо се, примајући са чистим сведочанством савести наше део Светиња твојих, сјединили са светим Телом и Крвљу Христа твога и да бисмо, примивши их достојно, имали Христа који живи у срцима нашим и постали храм Светог Духа твог. О, Боже наш, учини да нико од нас не буде крив пред овим страшним и небесним Тајнама твојим, нити да ослаби душом и телом због недостојног причешћивања, него нам дај да до последњег даха свог достојно примамо део Светиња твојих на попутнику у живот вечни, на благопријатан одговор на Страшном суду Христа твог како бисмо и ми са свима светима, који су ти од памтивека угодили, постали причесници вечних твојих блага, која си уготовио онима који те љубе, Господе.

Као што видимо, овде нагласак са опште и некако ликујуће самоприпреме целе Цркве прелази на личну припрему сваког њеног члана. Свети апостол Павле пише Коринћанима: *Јер кад год*

једете овај Хлеб и ову Чашу пијете смрт Господњу објављујете, докле не дође.

Тако који једе овај Хлеб или пије Чашу Господњу недостојно, биће крив Телу и Крви Господњој.

Али човек нека испитује себе, и тако од Хлеба нека једе и од Чаше нека пије. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући Тела Господњег. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире. Јер да смо сами себе испитивали, не бисмо били осуђени. А кад нам суди Господ, кара нас, да не будемо осуђени са светом [1. Кор. 11. 26-32].

И не може бити никакве сумње да је у духовности раног Хришћанства опште подстицало лично, док је лично било немогуће без општег. Осим тога, између ондашњег и данашњег схватања и општег и личног постоји велика разлика. Апостол Павле изобличава верне који се недостојно причешћују и упозорава их на суд. Он их позива да испитују себе. Међутим, он им никада, ни једном не предлаже избор: „Достојни нека се причешћују, а недостојни нека се уздржавају”. Тај избор је постепено довео до уздржавања од Причешћа већине [чланова] Цркве и до нестајања осећања и доживљавања Евхаристије као заједничког дела, као литургије. Најзад, и само осећање „уздржања” као да је нестало, ишчезло и претворило се у својеврстан дисциплински пропис („четири пута годишње”!) уз обавезно исповедање као својеврсне улазнице на Причешће.

Рана Црква је знала да нико у читавој творевини није достојан по својим духовним подвизима и својим „достојанством” да се причести Телом и Крвљу Христовом, услед чега се припрема није састојала у преиспитивању и анализи сопствене „припремљености” или „неприпремљености”, него у одговору љубави на љубав: „Како бисмо и ми са свима светима, који су ти од памтивека угодили, постали причесници вечних твојих блага, која си уготовио онима који те љубе, Господе”. На возглас предстојатеља: „Свет је Господ Бог наш”, Црква одговара: „Један је свет, један Господ, Исус Христос, у славу Бога Оца. Амин”. Међутим, провозглашавајући то исповедање, Црква је знала да су свима откривена врата у „жељену Отаџбину” и да „неће бити раздвајања, о пријатељи”.

Стога се то припремање завршава у јединству општег и појединачног, тј. Молитвом Господњом, коју нам је даровао сам Христос. Јер, у коначном исходу, све зависи од једнога: можемо ли ми и „чезнемо ли чежњом”, целим својим бићем (без обзира на сваку недостојност, падове, издајства и лењост) да прихватимо речи молитве као своје, да их зажелимо као своје:

Да се свети име твоје,
да дође Царство твоје,

да буде воља твоја,
и на земљи као на небу...

7

У последње време у Православној Цркви као да је приметан евхаристијски препород, који се огледа првенствено у жељи све већег броја световњака да се чешће причешћују. Тај препород се на разним местима и у разним културама одвија на различите начине. Но, ма колико да радује, тај препород ће, убеђен сам, да прате многе опасности, од којих је главна - веома дубока „сакрализација” Цркве. За време свога сапостојања са државама и империјама, Црква се и сама претворила у организацију, у институцију за задовољавање „духовних потреба” верних, у организацију која се с једне стране њима потчињавала, а с друге их одређивала и усмеравала. Црта која је истовремено и раздвајала и повезивала свет и Цркву (тако очигледна за рану Цркву), потом се претворила у црту која раздваја свет од Цркве.

Ја сам убеђен да истински препород Цркве почиње са евхаристијским препородом у пуном смислу речи. Трагичан недостатак у историји Православља представља не само непотпуност, него чак (не бојим се да кажем) потпуно одсуство богословља тајинства, или његово свођење на западне схеме и категорије мишљења. Црква није организација, него нови народ Божији. Црква није култна религија, него Литургија, која обухвата целу творевину Божију. Црква није учење о загробном свету, него радостан сусрет са Царством Божијим. Она је тајинство Света, тајинство Спасења, и тајинство Христовог зацарења.

Нама остаје да ова непотпуна разматрања закључимо кратким запажањима о самом чину причешћивања. Та запажања су првенствено „техничког” карактера, „култовна” у правом смислу речи. Њихов садржај је са довољном пунотом изложио архимандрит Кипријан (Керн). Међутим, и на њима су се одразили недостаци о којима смо раније говорили. Стога хоћу да их сумирам у најважнијем.

Први недостатак, по мом мишљењу, јесте изобиље символизма, наиме алегоријског символизма (који сваком делу свештенослужења даје нарочит смисао, чинећи га изображењем нечега што он није), а не символизма о коме смо говорили имајући у виду тајинственост целе творевине Божије.

На пример, о молитви која се чита пре „раздробљења Агнеца” о. Кипријан закључује: „За време док појци поју „Амин” (које треба појати лагано - зашто) свештеник чита ту тајну молитву пред раздробљење Агнеца... За време читања те молитве ђакон стоји пред царским дверима и крстообразно препасује орар. Он то

обично чини за време појања „Оченаша” (ко, шта и када чини - А. Ш.)”. Међутим, показује се да се (по речима Симеона Солунског) „ђакон украшава орарем као неким крилима, покривајући се побожношћу и смирењем пред причешћивање, подражавајући серафиме, који, како је речено, имају шест крила, двама покривајући ноге, двама лице, а двама летећи са песмом »Свет је, свет, свет«...”

Други недостатак јесу тајне молитве, због којих огромна већина верних не зна и не чује сам текст Евхаристије, лишавајући се најдрагоценијег дара. Нико, међутим, и никада није објаснио због чега *род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен*, [који] објављује *врлине Онога који га дозва из таме* [1.Пт.2,9] не може да слуша молитве које сам приноси Богу.

Трећи недостатак јесте одвајање свештенства и верних у време причешћивања, које је трагично по својим последицама за црквену свест, о чему смо више пута говорили.

Могу се навести многи слични недостаци. Међутим, та тема остаје некакав несхватљив табу, који ни јерархија ни богослови као да не примећују. Све то треба извршавати, и о њему не треба размишљати. Међутим, ја понављам оно што сам у овој књизи већ много пута поновио: све што се тиче Евхаристије - тиче се Цркве, и све што се тиче Цркве - тиче се Евхаристије. Стога ће се свака неправилност у Литургији одражити на веру и на сав живот Цркве. *Ibi Ecclesia, ubi Spiritus sanctus et omnis gratia*. Стога ми „који стојимо около” треба у срдно да се молимо Богу да светлосарном једноставношћу просвети наше унутарње сагледавање најсветије од свих Светих Тајинстава.

8

Божанствена Литургија је испуњена.

Благосиљајући престо Чашом, свештеник произноси возглас: „Спаси, Боже, народ твој и благослови наслеђе своје”. Потом се окреће ка светој трпези и кади три пута, говорећи:

„Узнеси се на небеса, Боже, и по свој земљи је слава твоја”.

Народ одговара:

Видесмо светлост истинску,
примисмо Духа небескога,
нађосмо веру истиниту,
клањајући се неразделивој Тројици,
која нас је спасла.

Чаша се односи са престола.

[Следи] кратка јектенија и кратко благодарење:

Благодаримо ти што си нас и у данашњи дан

удостојио твојих небеских и бесмртних Тајни.
Исправи пут наш,
утврди све нас у страху твоме,
чувај живот наш,
учврсти кораке наше...

И одмах потом: „У миру изиђимо”.

Како је све јасно, једноставно и светло. Каквом пунотом све одише. Каквом је радошћу све прожето. Каквом љубављу је све озарено. Опет смо на почетку, где је почело наше усхођење ка Трпези Христовој у Његовом Царству.

Ми излазимо у живот да бисмо сведочили и остваривали своје призвање. Свако га има као своје призвање, али и као опште служење, општу Литургију - „заједницу једнога Духа”.

Господе, добро нам је овде бити.

новембар 1983. г.

СЕРИЈА ХИЛАНДАРСКИХ ИЗДАЊА

1. Свети Теофан Затворник: МИСЛИ ЗА СВАКИ ДАН У ГОДИНИ
2. ПОУКЕ АВЕ ДОРТЕЈА
3. Свети Петар Дамаскин: ПОДСЕТНИК ПУСТИЊСКОГ ТРЕЗВОУМЉА (половина 3. тома грчког Добротољубља)
4. Јеромонах Антоније Светогорац: АТОНСКИ ПОДВИЖНИЦИ ДЕВЕТНАЕСТОГ ВЕКА
5. Свети Јован Лествичник: ЛЕСТВИЦА
6. Павле Евдокимов: „ЛУДА” ЉУБАВ БОЖИЈА
7. И. Шмељов, Борис Зајцев: СТАРИ ВАЛААМ
8. ПРАВОСЛАВЉЕ КАО ПРАВОЖИВЉЕ
9. Свети Григорије Ниски, Свети Јован Златоуст, Свети Григорије Богослов, Свети Атанасије Велики: КРАСОТА ДЕВСТВЕНОСТИ
10. Ава Варсануфије и Јован Пророк: ДУХОВНО РУКОВОЂЕЊЕ
11. Архимандрит Софроније: СТАРАЦ СИЛУАН
12. Протојереј Јован Мајендорф: ХРИСТОС У ИСТОЧНО-ХРИШЋАНСКОЈ МИСЛИ
13. Епископ Јеротеј Влахос: ВЕЧЕ У ПУСТИЊИ СВЕТЕ ГОРЕ
14. Н. Левитски: СВЕТИ САРОВСКИ СТАРАЦ СЕРАФИМ
15. Архимандрит Софроније: О МОЛИТВИ
16. СИЛА СЕ БОЖИЈА У НЕМОЋИ ПОКАЗУЈЕ
17. Архимандрит Јустин Поповић: ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНИЗАМ
18. Протопрезвитер М. Кардамакис: ПРАВОСЛАВНА ДУХОВНОСТ
19. Павле Евдокимов: ХРИСТОС У РУСКОЈ МИСЛИ
20. Архимандрит Софроније: ВИДЕТИ БОГА КАО ШТО ЈЕСТЕ
21. ДОБРОТОЉУБЉЕ I том
22. МАТРИК
23. Епископ Калистос Вер: ПРАВОСЛАВНИ ПУТ
24. РАЗГОВОРИ СТРАНИКА СА ДУХОВНИМ ОЦЕМ
25. ОБИТАВАЊЕ БЕЗГРАНИЧНОГ У СРЦУ
26. Протојереј Георгије Флоровски: ИСТОЧНИ ОЦИ IV ВЕКА
27. Борис Зајцев, Павле Рак: СВЕТОГОРСКЕ СТАЗЕ
28. Протојереј Георгије Флоровски: ИСТОЧНИ ОЦИ V - VIII ВЕКА
29. ДОБРОТОЉУБЉЕ II том
30. Преображеновић Нагрен: САЗРЕВАЊЕ ДУШЕ
31. Свети Василије Велики: ТРАГОМ ЈЕВАНЂЕЛСКОГ ПОДВИГА
32. Епископ ЗХП Атанасије: БОГ ОТАЦА НАШИХ
33. Леонид Успенски: ТЕОЛОГИЈА ИКОНЕ
34. Ала Селаври: СВЕТИ ЈОВАН КРОНШТАТСКИ
35. УЗВИШЕНОСТ СВЕШТЕНОСЛУЖЕЊА (са 6 беседа светог Јована Златоустог о свештенству)
36. ДОБРОТОЉУБЉЕ III том
37. Свети Василије Велики: БЕСЕДЕ
38. Свети Јован Кронштатски: МОЈ ЖИВОТ У ХРИСТУ, I део
39. Стилијанос Г. Пападопулос: СТАРАЦ ЈАКОВ

Књиге у припреми:

Протојереј Александар Шмеман: ВОДОМ И ДУХОМ
Свети Теофан Затворник: ПУТ КА СПАСЕЊУ
Протојереј Александар Шмеман: ВЕЛИКИ ПОСТ
Владимир Лоски: ВИЂЕЊЕ БОГА
ИЗРЕКЕ ОТАЦА