

Да ли сви путеви воде у Царство:  
Читанка о проти Александру Шмеману



РОМАНОВ РОМАНОВ  
Бања Лука БЕОГРАД

Библиотека  
**ОХРАНА**  
Књига бр. 10

Владимир Димитријевић  
**ДА ЛИ СВИ ПУТЕВИ ВОДЕ У ЦАРСТВО:  
ЧИТАНКА О ПРОТИ АЛЕКСАНДРУ ШМЕМАНУ**

За издавача:  
ГОРАН ПЕТКОВИЋ  
Лектура и коректура:  
БРАНКА СПРЕМО  
Припрема за штампу:  
МИЉАН СТУПАР  
Штампа:  
БАЊАЦГРАФИКА БЕОГРАД  
Тираж:  
500 ПРИМЕРАКА  
На насловној страни:

Владимир Димитријевић

**Да ли сви путеви  
воде у Царство:  
Читанка о проти  
Александру Шмеману**

РОМАНОВ, Бања Лука  
РОМАНОВ КЊИГА, Београд  
2018.



# Садржај

О ОВОЈ КЊИЗИ	9
ШМЕМАН И ЈА: ЛИЧНИ РАЗЛОЗИ ЗА ОВУ ЧИТАНКУ	19
Шмеман каквог сам волео	19
О чему сам мислио на литургији	22
Чиме сам се бавио крајем 20. века	26
Наводно латинско ропство	27
Како је реформа ишла на Западу	28
Да ли су свети оци тако мислили	29
Рецимо, о тропару трећег часа	30
Обновљенство није обнова	31
Ко заиста робује Западу	32
Шта су радили руски обновљенци	33
НАД БЕЛЕШКАМА ПРОТЕ ШМЕМАНА	37
Са института Светог Сергија	37
Шмеманови дневници	38
Идеал и стварност	43
Шта је сметало проти Шмеману	44
Шмеман и аскеза	47
Световне књиге и дух овога света	49
Утицај Тејара де Шардена	50
Да ли су православни „романтичари”	51

ПРОТА ШМЕМАН И ЦРКВЕНИ ТИПИК	53
Проблем богослужбеног типика	53
Како је настао типик црквени	54
ПИТАЊЕ СВЕТЕ ТАЈНЕ ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА	63
Шмеман и поуке светог Никодима Агиорита	63
ШМЕМАН И ОБНОВЉЕНСТВО	71
Шмеманово писмо митрополиту Иринеју	71
О реформизму некад и данас	72
Шмеман о гласном читању свештеничких молитава на Светој Литургији	79
Да ли лаици саслужују свештенству?	80
СВЕТИЊЕ СВЕТИМА: ШТА ТО ЗНАЧИ	83
Обновљенство и пречесто причешћивање	83
Пост пред причешће	91
Нико нам не наређује свето причешће	94
Сваколитургијско причешћивање и клерикализација лаиката	94
Обновљенство и духовна криза	99
ОДГОВОРИ СВЕШТЕНИКА ВЛАДИМИРА ПРАВДОЉУБОВА	101
Писмо младом новообраћенику	101
Аутоматизам у причешћивању	116
Непричешћени су „ван Цркве“?	118
ШМЕМАН И МОНАШТВО	121
Монахиња Васа Ларина о Шмемановом односу према монаштву	121
Отац Серафим Роуз о оцу Александру Шмеману	129

<b>ПРОТОЈЕРЕЈ АЛЕКСАНДАР ШМЕМАН И ДРУГИ ВАТИКАНСКИ КОНЦИЛ: СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКЕ У ПРИСТУПУ РЕФОРМИ</b>	137
Шта се десило на Другом ватиканском концилу?	137
Шмеман и екуменизам	142
Опет о предреволюционарним реформама	143
Превратници	145
Афанасјев као претеча	148
Саслужитељи или самолитвеници	152
Лаици не могу бити клирици	153
Страхопоштовање пред светињом	157
Одвајање Свете Тајне Исповести од причешћа	163
Пијетизам или побожност	167
Символичка тумачења литургије	168
Шмеман и америчка литургијска реформа	170
Сваколитургијско причешће: изазови и одговори	173
Шмеманово схватање реформе по Николају Денисенку	174
<b>РАЗМИШЉАЊА НА МАРГИНАМА ШМЕМАНОВИХ КЊИГА</b>	177
Ранохришћански плурализам	177
Гласно читање свештеничких молитава: шта је истина	180
Чешће причешће – да, али како?	186
„Четири пута годишње”	192
Припрема	193
Коме смета иконостас	202
Нема играња са литургијом	209
Протојереј Александар Шмеман и архиепископ Аверкије Џорданвилски	211
Освештани литургијски поредак	216
<b>УМЕСТО ЗАКЉУЧКА</b>	235
Протопрезвитер Михаил Помазански: БОГОСЛУЖЕЊЕ	235





## О ОВОЈ КЊИЗИ

Света Литургија је срце Православне Цркве из кога струје благодати напајају Тело Христово. Примајући, под видом хлеба и вина, Тело и Крв Богочовека, ми постајемо усвојена чеда нашег небеског Оца и стичемо обожење и вечни живот, који не можемо стећи сопственим напорима. Свети Игњатије Богоносац назвао је причешће „леком бесмртности”. Као што, захваљујући хлорофилу биљака, у својој свакодневној храни једемо преображену сунчеву енергију, тако се захваљујући Светој Литургији причешћујемо нествореним божанским енергијама и постајемо, како кажу Свети Оци, „богови по благодати”. Због тога је Литургија кроз историју и бивала предмет спорења и оспоравања од стране оних који њене дубине, ширине и висине нису могли да разумеју, покушавајући да земаљском мишљу докуче надземаљску тајну.

Литургија какву данас знамо, уобличена је још пре дванаест векова и са извесним мањим изменама служи се до дана данашњег. Богослужбена упутства такозваног Барберинијевог кодекса, у коме је сачуван скоро цео текст оновремене литургије, садрже рубрике о тихом читању свештеничких молитава. Тако да је и у доба Светога Саве било то исто: свештеничке молитве су се читале тихо, олтарска завеса се отварала и навлачила у одређеним тренуцима Свете Литургије.

Законоправилу које је превео и приредио Свети Сава, у тумачењу петог правила Лаодикијског сабора стоји: „Молитве које

изговара архијереј над рукополаганим епископима, и презвитерима, и ђаконима, не изговарају се много гласно да сви људи чују, него само они који су унутра са архијерејем светитељем”. У старом српском Службенику из 13. века, а то је век чији је почетак карактеристичан по архиепископском деловању Светог Саве, јасно стоји да свештеник молитве чита тихо и након тога произноси возгласе, то јест завршетак молитава је такав да га чују сви окупљени у храму. Да скратимо причу: Руси, Бугари и Срби, од када су се крстили никада нису слушали наглас читане свештеничке молитве. Да је било потребно мењати тај поредак, то би свакако учинили Свети Сава, Свети Василије Острошки, Свети Петар Цетињски, Свети Владика Николај и отац Јустин Ђелијски. Они то, међутим, нису учинили. За сваког православног Србина то би требало да буде довољно.

Други ватикански концил имао је за циљ осавремењавање римокатолицизма које би хришћанство учинило доступнијим модерном човеку. Поред наглашавања потребе за екуменским зближавањем са осталим хришћанима (у ствари, за новом врстом унијаћења скривеног иза маске плурализма и толеранције), одлучено је да се и богослужење прилагоди захтевима новог доба. Педесетак година пре тога поједини римокатолички научници – литурџичари почели су са истраживањем ранохришћанског богослужења и извели погрешне закључке о њему: тобож, у раној цркви богослужење је било непосредније, без преграда између свештеника и народа, а свештеник је био лицем окренут народу. На основу тих закључака папа Павле Шести је спровео реформу римске мисе (римокатоличке литургије). Из мисе је уклоњен вековима присутан латински језик, Часна трпеза изнета пред народ, свештеник се окренуо лицем ка народу, служба је скраћена на тридесетак минута, уздржање од хране пред примање хостије (римокатоличког причешћа) сведено је на сат времена, из храмова су уклоњени многи украси, статуе светаца, а нови храмови су грађени као стерилне зграде у модернистичком

протестантском стилу. На мисама су понегде почели да користе и рок музику да би привукли младе.

Последице су биле катастрофалне. Број верника у црквама нагло је опао, настали су многи расколи, француски кардинал Марсел Лефевр одбио је модернистичку реформу и одвојио се од Ватикана са стотинама хиљада следбеника. Озбиљни римокатолички литургичари почели су да доказују да претпоставке богослужбене реформе нису биле исправне. А поготову тврђња да је свештеник служио лицем окренут народу. Он је то чинио само кад је читао Јеванђеље и проповедао (као и данас), али су хлеб и вино, који треба да се силом Духа Светога претворе у Тело и Крв Христову, били приношени тако што су и свештеник и народ били окренути истоку, који симболизује Спаситеља и Његово присуство.

Римокатолички теолози који су довели до богослужбених реформи, својим књигама и ставовима, веома су утицали на православне реформаторе, од протојереја Николаја Афанасјева до данашњих грчких модерниста. Читајући римокатоличке литургичаре модернистичког правца, и сами склони екуменизму, они су прихватили погрешне закључке западних научника и покушали да их наметну Православној Цркви.

У овој сложеној причи нашао се и јунак читанке коју имате у рукама – протојереј Александар Шмеман, свештеник Православне Цркве у Америци. О њему, са Интернета, преписујем: „Протојереј др Александар Шмеман, убраја се у ред чувене плејаде православних руских мислилаца и слови за неодступног богослова Православља и мисионара Цркве 20. вијека. Један је од утемељивача савремене мисионарске мисли, аутор популарних богословских дјела, врсни проповједник и мајстор усмене ријечи, али, прво и изнад свега, частан свештеник посвећен Православљу и својој Цркви.

Рођен је 13. маја 1921. године, у руском градићу Ревељу (Естонија) од родитеља из угледне хришћанске породице. У

раним годинама дјетињства преселио се из Естоније у Француску, гдје је са руском емиграцијом и остао све до свог коначног одласка у Америку 1951. године.

Прво образовање започео је најприје у руској војној школи у Версају, из које потом прелази у гимназију, а касније и наставаља студије у француском лицеју и на Париском универзитету. Већ у раној младости, млади Александар, свој прави духовни дом проналази у Христовој Цркви, гдје кроз свакодневно дјелатно учешће у божанственој Литургији, бива уведен у свето Православље. Године Другог свјетског рата и период њемачке окупације Француске, било је вријеме његовог пресудног одређења за богословске студије на руском Богословском институту Светог Сергија у Паризу (1940–1945). Током петогодишњих студија превасходно се посвећује изучавању црквене историје, из које, по самом завршетку, и постаје предавач прво као лаик, а потом и као свештеник. Темом из области литургијског богословља стиче звање доктора богословских наука.

Суштинска питања литургијског богословља и историје хришћанске Цркве била су, од самог почетка, центар његовог духовног и научног интересовања као и сваког потоњег интелектуалног дјеловања.

Године 1951. коначно одлази у Америку и придружује се колективу академије Светог Владимира у Њујорку, коју је тада градио један од најутицајнијих православних богослова 20. вијека, отац Георгије Флоровски. Самим престижом дубокоумне личности овог угледног православног богослова, Академија се уздигла на завидну академску и теолошку раван, на којој ће од 1962. успјешно дјеловати и сам отац Шмеман, преузимањем положаја Декана све до своје смрти 13. децембра 1983. године.

На положају декана и предавача црквене историје и литургијског богословља, отац Шмеман је провео најдужи период свога тамошњег живота, када је, очигледно његовом заслугом, Академија и постала главни расадник Православља у Америци,

центар литургијског и евхаристијског препорода, а његова личност остала упамћена као незаборавна успомена и дивно сјећање на овог великог православног богослова, неодступног борца, оца и учитеља”.

О њему је супруга Јулијана (девојачко Ткачук) говорила: „Прилично је тешко говорити о супругу који се недавно упокојио, објективно гледано, али са друге стране радост је говорити и поделити са другима успомене које имам. То је била једна сасвим обична младост и познанство: обоје матуранти – он у средњој школи Карно и руској гимназији, ја на Колеџу Свете Марије Невске, дипломирали на Сорбони, сведоци Другог светског рата. С једне стране, васпитани у строгом и идеалистичком уређењу старе Русије, живота уређеног у ритму Цркве, празника, традиције и руског наслеђа које је подразумевало честитиост, а са друге стране – свет Волтера, Верлена, Пруста, лепота Париза, утваре Москве и Санкт Петербурга. Усред тих различитих утицаја, ако не и опречних, ето, упознала сам у седамнаестој години једног младог богослова од деветнаест година оног дана када је уписао Теолошки институт Светог Сергија, у припрати Цркве. Рекао ми је: „Очаран сам што сам Вас упознао... и знајте да немам никакву намеру да постанем монах!” Исте вечери некоме је саопштио да је тог дана упознао своју будућу жену. Похађао је Институт са намером да постане свештеник, имао је деветнаест година и већ је сасвим био оно што је и био целог свог живота.

Посветио се свештенству од детињства и Црква му је била у крви, желео је пре свега и више од свега да буде свештеник и његов свештенички чин, његова жеља за свештенством је заиста одговарала његовој природи, свему ономе за шта је био створен. Није било места сумњи. Био је изузетно уравнотежен човек: одгојен у Руском лицеју кадета, затим у лицеју Карно и Руској гимназији, имао је ватрену љубав према две књижевности које је суштински познавао: руској, коју је иначе касније предавао у Њујорку, и француској, коју не само да је упознао док смо били у Француској,

већ коју није престајао да чита, да је цени, и из које никада није престајао да се напаја љубављу, и такорећи да се гости њоме.

Волео је француску и руску поезију, коју је могао рецитовати сатима напамет, а да се никада не умори. Ни поезија као ни књижевност за њега нису биле разонода. Читао је ненасито: политичке и философске расправе које су обиловале идејама. Његово интересовање и радозналост заиста су били свеобухватни. У поезији је видео лепоту која надмашује, узвисује, њоме се развеселавао; уместо да се тражи у поезији на начин једног романтичара, он је следио великодушно пут побожног песника. Волео је Бодлера и драж његовог идеала, волео је Верлена и Рембоа, никада не тражећи поуку (томе сведочи његова љубав према Бодлеру и Прусту али исто тако видео је у поезији као и у литератури, изреку и реч које одражавају живот). Волео је да чита Жидове белешнице, Леотове белешке, који је био његов последњи миљеник, биографије, дела о Таљерану, о Прусту, о Симеоновом животу и осталима, пратећи развој живота, страдања или људске радости, сва она дела која су га приближавала људима, разноврсним људским епопејама којима се предавао.

Најбитнија за њега била је реч, више од музике коју је волео, али неострашћено, више од пластичне уметности према којој је углавном био равнодушан, а волео је улице, градове, куће, завесе на прозорима, гробља, кафеа, вечерње новине, све оно што одражава људски живот.

Сећам се добро као сасвим млада девојка била сам готово усамљена када ме је водио на гробље Пер Лашез, затим у шетњу великим булеварима, у земљу Мегреа, да би завршили у кафеу Лутециа, удобно смештени са Л'Мондом у рукама и црном кафом, са пролазницима и светом на улици... Признајем да сам остајала по страни, помало разочарана, али навикавајући се на велику самосталност и пуно разумевања. Говорила сам о његовој стабилности, укусима, његовој руској и француској културној образованости, систематским читањима, сталним и непрекидним, која

су граничила са једном веома широком и опширном кулуром, веома блиској животу и људском развоју. И пролазећи кроз сва његова интересовања – најјача и најистинитија радост за њега била је радост свештенства, радост да буде свештеник.

Оно што је предодредило пут свештеника је његов дар беседништва, који је био непосредан, директан, неизбежан за оне које је упознао. Био је сходно томе непрестано окружен људима и тражен, и никада није рекао не. Ако би његови саговорници постављали необична или нејасна питања, имао је дар да разуме оно што су хтели рећи и зашто имају проблеме. Одговарао је никада не намећући решење, никада не корећи. Знао је чудесно да опусти људе, да им угоди, да их охрабри, да им пренесе оно најважније, са чим све постаје једноставније, радосније и спокојније. Заиста је уздизао срца. Понекад су људи готово били разочарани надајући се добијању решења или осуде, али он им је радије давао визију. Један од студената ми је недавно рекао (цитирам по сећању): „Дошао сам код оца са листом проблема, проблема који су ми се чинили страшни, безизлазни. Разговарали смо о политици, књижевности, о мојој деци, Цркви, празницима, природи, и на крају отац стави своју тешку а нежну руку на моје раме и рече – Дакле, све је добро, зар не? Нема више проблема? И отишао сам озареног срца и душе његовом радошћу и сјајем, мало збуњен али спокојан.”

Нисте могли а да се не смејете у његовом присуству, чак и када су теолошка питања била по среди. Његов осећај за правду, здрав разум, његово виђење живота који није оптерећен лажним проблемима, уз један непрестано будан смисао за хумор, извесна срамежљивост, уздржање у свакој емоцији или сувише личном осећању, чинили су га човеком кога су многи тражили не би ли добили утеху, поверење које је обилато давао. Више од хиљаду људи дошло је на његов погреб, стигло ми је на стотине писама, сведочанства оних које је „дотакао”.

Напустили смо Париз 1951. године и отишли у Њујорк са наше троје деце. У Америци је на Универзитету Светог Владимира, где

је био професор и декан, окупио једну групу радника, предавача и управника, који су били његови пријатељи и на исти начин говорили о Цркви, Литургији и Евхаристији. Тамо је писао књиге, доживео свој пуни развој, и заиста много радио на обнови литургијског живота и обнови смисла Евхаристије. Други ће, а не ја, причати о његовој богословској мисији. Знам да се за њега та мисија увек подударала са његовим позивом свештеника, служитеља Господњег. Није много бринуо о друштвеним питањима. Говорио је: „Други ће то урадити боље од мене”. Оно што нас је обоје спасло од лома који би било тешко избећи, од трзавица на све стране – деца, њихово васпитање (наше троје деце која су нам доносила само радост), крај тешких месеци, студенти и све остало – оно што нас је спасло је била пре свега та припадност Цркви, службе, радост Велике Суботе или обичне литургије у току седмице, и све то уз и кроз свештеничку службу.

Да бисмо одржали здрав дух, проводили смо дуга лета на канадском селу, на обали једног језера, језера Лабел, где смо ишли да се очеличимо на изворима живота које нуди природа, лепота северних канадских шума, породични живот, капела од дрвета за недеље и празнике, долазак његовог брата Андреја, за кога нећу претерати ако кажем да је био веома важан у Александровом животу. Наша су лета била у ритму очекивања његовог доласка, радости заједно проведених дана и туге због његовог одласка. Лета која су заиста била пристаништа мира.

Желела бих додати овим, помало без реда, белешкама још неколико речи о болести и смрти оца Александра, о празнику његове смрти, јер то беше заиста један празник. Када је на један потпуно неочекиван и непредвидив начин сазнао да има рак у поодмаклој фази на плућима и у мозгу, мирно, са спокојством и огромном снагом, сасвим у тајности, без непотребних речи, прихватио је у пуном смислу речи своју судбину. Веома добро се сећам тог тренутка. Био је то тренутак потпуне јасноће и бистрине, био је то знак одласка на путовање. Његово прихватање је било



без дрхтаја и велика радост је ушла у наш живот. То није била радост жртве или мученика који прихвата своју судбину. Била је то радост чиста и једноставна, она коју је проповедао целог свог живота, али и више од тога јер се осећало да он види Царство – двери Царства. Све остало је било завршено или је, штавише, тек почињало. Завршена је животна борба за проповеди, саопштавање, уверавање и отпочињало је велико путовање које је, у ствари, ослобађало. Био је попут оних жена којима се Христос јавио када је васкрсао, рекавши им: „Радуйте се!“ Његова болест и путовање ка смрти били су, без сумње, живот, све ближи и ближи Господу. Једноставнији и уздржанији него икада, чекао је са потпуном вером, као што је и написао: „Долази дан без сумрака, Царство.” Његова смрт заиста је била чин живота. Био је то празник његове смрти. Његово умирање изгледало је као воз који се после последњег звиждука протресао, уздахнуо и почео најпре да се лагано котрља – уз буку точкова и пару, а затим све брже и брже, све тише и тише – ка циљу сваког људског путовања, ка вратима Царства која су била отворена, и ка којима је ишао у миру и захвалности. Никада га нисам видела тако озареног, тако благодарног, истрајног.

Када је последњи пут миропомазан три дана пред смрт, био је веома слаб, и нисмо били сигурни да ли ће реаговати, али на крају молитава изговорио је три пута јако и јасно: „Амин, амин, амин.” Било је то: „Нека буде” у његовом животу.

Желела бих да завршим једним одељком који је написао на крају поглавља о смрти у својој књизи о животу – „За живот света” (то је једини одељак написан у првом лицу): „...И уколико учиним својим Христов живот, и жеђ и глад за Царством, и очекивање Христа и опит Христа као живота – и само смрт моја ће постати усхођењем у живот. Ја не знам када ће наступити и како ће се остварити последње испуњење свега у Богу. Мени није ништа познато са свим тим „када” и „како”. Ипак, ја знам да је у Христу већ започела Пасха света, прелаз и претварање света у

Царство Божије, те да је њеном светлошћу, њеним миром и радошћу у Духу Светом већ прожет живот. Јер Христос је васкрсао и живот живи.”

И сад – у првом делу овог предговора са негодовањем сам писао о литургијској реформи, а у другом – са поштовањем о про-ти Александру Шмеману.

Како повезати две стварности – причу о литургијској реформи, која је, по дубоком уверењу потписника ових редова, много штете нанела Цркви од Истока, и у којој је прота Шмеман учествовао, са чињеницом да волим Александра Шмемана, његову мисао и светло уснуће?

Питање је озбиљно. Ова књига је одговор. Не – покушај одговора. Искрен, али без намере да буде свеобухватан.

И важно је да кажем: не говорим о Шмеману који је, у миру и спокоју служитеља олтара, стао пред Господа Кога је служио, него је овде у питању расправа са „шмеманолатријом”, која је многе одвела на погрешне путеве модернизма и рефоматорства.

Није реч о Шмеману, него о његовим поклоницима и онима који су га читали да би реформисали Цркву Господњу у складу са „људским, одвише људским” размишљањима.

Књига је из крхотина, делова, бележака. Она је фрагментарна зато што не нуди коначну реч. То је читанка коју потписујем не зато што сам њен аутор (напротив, само сам бирао текстове, цитате, углове гледања и смештао их у контекст), него зато што за њу преузимам одговорност. Искрена је и писана са најбољим намерама.

Молећи се Богу за покој душе оца Александра, надам се да ће и српски читалац схватити циљ и смисао читанке: да нам буду јаснија нека питања наше вере.

Владимир Димитријевић  
*Уочи Покрова Пресвете Богородице,  
јодине 2021. од рођења Христјовој*

# Шмеман и ја: Лични разлози за ову читанку

## Шмеман каквог сам волео

Када ме је неко недавно питао које су књиге у „формативном периоду”, када сам имао двадесетак година, пресудно утицале на обликовање мог схватања света, без оклевања сам рекао: „Смисао љубави” Владимира Соловјова, „Самоспознаја” Николаја Берђајева и „Казивања једног боготражитеља свом духовном оцу”. Биле су то књиге преко којих сам пришао православој вери. Соловјов је о љубави говорио из перпективе „хришћанског платонизма”, али радикално захтевно – треба себе надићи, изаћи из окова плотског и чулног; Берђајев је показивао како се, ако си хришћанин, можеш суочити и са шефом ЧЕКЕ, Ђерђинским, а да се не одрекнеш себе; анонимлни руски путник – поклоник показао је како остати у умно – срдачној молитви Исусу као кући свог бића. Те три књиге, купљене у Загребу пред крај војног рока 1989. године, окренуле су ме вери Христовој, и ја сам, по по повратку из војске, постао православни Србин.

Касније, наравно, напуштам становишта Соловјова и Берђајева, и видим гностичка ограничења првог и самоволну хетеродоксију другог. Али, не могу да заборавим – Соловјов и Берђајев су били печати моје потраге за смислом, који је Смисао – Христос Богочовек.

Сада, када пишем предговор за антологију текстова који се баве проблематиком покренутом у делу протојереја Александра Шмемана, не могу да заборавим колико ми је значила његова књига „За живот света”, када сам се укорешивао у хришћанском животу. Ту сам први пут прочитао да је Бог човека створио као свештеника који треба да му приноси службу у име свих и за све, и да је човек оно чиме се храни – нахраћен Христом, постаје христоносац. Света Литургија је средиште света. Све друге Свете Тајан извиру и увиру у Литургију. Венци који се стављају на главу брачницима сведочење су царског достојанства мужа и жене, али и њиховог сведочанског живота, који је мучеништво вечности ради. Шмеман је писао лепо, јасно, као човек који верује у оно што каже. И ја сам му благодаран за све што ми је, овом и другим својим књигама, подарио.

Читајући Шмемана, сретао сам са реченицама које су ме уверавале да је речо човеку коме је евхаристијски погледна светнасушна потреба: „Евхаристија је стање савршеног човека. Евхаристија је рајски живот. Евхаристија је једини, прави и потпуни одговор човека на Божије старање, искупљење и дар небески. Но, овај савршени човек који стоји пред Богом је – Христос. Само у Њему било је испуњено и враћено небу све што је Бог дао човеку. Он је једино савршено евхаристијско биће, Он је Евхаристија света. Међутим, морамо бити свесни да је баш овај увод, ово дело, ове речи, овај чин благодарења оно што стварно чини могућим све што потом следи. Евхаристија Христа и Христос као Евхаристија јесте пролаз којим се стиже до трпезе у Царству Божијем. То је оно што нас уздиже у небо и чини нас учесницима божанске хране. Евхаристија је захвалност и слављење, односно основни облик и садржина новог живота који нам је Бог даровао када нас је у Христу са собом помирио. Помирење, опроштај, сила живота – све ово има сврху и пуноћу у новом стању бића, а овај нови стил живота, који је Евхаристија, једини је прави живот створења са Богом и у Богу, једина права веза између Бога и света.”

Основна човекова туга, по Шмеману, потиче из доживљаја пролазности и трулежности свега, и он веома рано почиње да је осећа, тражећи начин да надиђе сопствену ограниченост. Једино доба кад те туге скоро да и нема јесте детињство: „Да, човек за ту тугу не зна само у детињству, но управо се због тога човек и сећа детињства као једног непрекидног празника, чак и ако је то детињство било проживљено у сенци сиромаштва. Човек управо и почиње да одраста тако што у њему почиње да замире та празничност детињства, што у њему почиње да се гаси то детиње и радосно осећање живота – живота као отвореног прозора у радосно пролећно јутро, живота као безброја могућности отворених пред човеком – уступајући, мало по мало, место осећању живота као тамнице и затвора.”

Шмеман је, новембра 1983, одржао своју последњу, предсмртну беседу: „Свако ко је кадар за благодарење, кадар је за спасење и вечну радост. Благодарим Ти, Господе, што си прихватио ову Евхаристију, која се приноси Светој Тројици – Оцу, Сину и Духу Светоме, и која је преиспунила срца наша *радошћу, миром и љубавношћу у Духу Светоме!* Благодарим Ти, Господе, што си нам открио Себе и даровао нам да предокушамо од Царства Твога! Благодарим Ти, Господе, што си нас сјединио једне са другима у служењу Теби и Твојој Светој Цркви! Благодарим Ти, Господе, што си нам помогао да превладамо све тешкоће, напетости, страсти и искушења, и што си обновио мир, узајамну љубав и радост у учествовању у заједницењу Духа Светога! Благодарим Ти, Господе, за послата нам страдања, јер нас она очишћују од себичности и подсећају нас на оно што је *једино њошребно* – на Царство Твоје вечно! Благодарим Ти, Господе, што си нам даровао ову земљу где смо слободни да Те поштујемо као Бога! Благодарим Ти, Господе, за ову школу у којој се прославља Име Божије! Благодарим Ти, Господе, за наше породице, за мужеве и жене, и нарочито за дечицу која нас уче како да прослављамо Твоје Свето Име, у радости, кретању и светоме жагору! Благодарим

Ти, Господе, за све и за сва! Велики си, Господе, и чудесна су дела Твоја и нема речи достојне да опева сва чудеса Твоја! Господе, *го-дро нам је овде биџи!* Амин!”

Човек који се овако растајао од света веровао је у Христа искрено и одано.

То није спорно.

Спорно је, међутим, када се дело Александра Шмемана узводи у ранг свеотачког богословља, и кад се, на основу његових теза, за које ни сам није био сигуран колико су увек исправне, спроводи литургијска реформа.

Шмеман је самосвојни мислилац и значајна фигура хришћанског 20. века. Ипак, и баш због тога, он заслужује много озбиљнију пажњу кад је његово дело у питању, нарочито пошто се то дело, и код нас и у свету, користи да би се Шмеманова теологија, пре свега она литургијска, узела као коначна мера и провера светоотачког предања. А на то не можемо пристати – како због отачког наслеђа, тако и због самог Шмемана.

Нарочито је то важно због чињенице да се литургијски реформатори стално позивају на Шмеманово дело.

## **О чему сам мислио на литургији**

Док сам прилазио Цркви (а било је то давне 1989, када сам, како рекох, имао двадесет година живота), нисам НИКАДА ни помислио да бих се могао бавити темом богослужења, јер нисам ни слутио да ће тако нешто икада бити потребно – ни мени самом, а ни другима у градини Светог Саве. На Литургију сам ишао и Богу се обраћао како сам знао и умео, упознавши основна значења симбола у најсветијој Служби наше Цркве. Учио сам, спонтано, црквенословенски да бих разумео дивне богослужбене песме. Сва духовна литература јасно ме је упућивала на то како се треба молити на Литургији, спајајући лично и саборно начело.

Ево једног примера оне врсте литературе коју сам читао да бих појмио шта се збива за време евхаристијског сабрања.

Свети свештенотученик Серафим (Звездински), пострадао од комуниста у доба Совјетије, саветује хришћане како да се моле док свештеник служи Оцу кроз Христа у Духу Светоме: „Да бисте лакше или сабраније одстојали Литургију трудите се да се молити овако: за време часова помињите упокојене и живе. Ово помињање ће се узети с помињањем свештенослужитеља к небесима и даће велику радост душама помињаних. Овде нема значаја да ли их помињеш у олтару поред жртвеника или поред олтарских двери, или усред храма, свеједно, Господ ће свугде чути. Када почиње Литургија речима: „Благословено Царство” – помли се да и тебе Господ удостоји Царства небеског. За време прве мирне јектеније помли се да ти Господ да Свој мир на данашњи дан.

Ништа тако благотворно не делује на душу као стање мира и непријатељу нашег спасења оно је нарочито мрско, он на све могуће начине хоће да га наруши, да изведе човека из мирног стања, да га уведе у свађе, раздражљивост, злобу, бес и роптање. Зато, молећи се да ти Бог пошаље мир у душу, осећај се као дашчица услед побеснелих таласа, осећај своју беспомоћност и моли помоћ од Господа.

Затим се поју антифони, за то време свештенослужитељ чита молитве о очувању Цркве и ти се такође помли за исто, такође да Господ избави место у којем живиш од неверја, јереси и раздора. Пре Малог входа чита свештенослужитељ молитву која садржи речи: „Учини да с нашим входом буде вход светих анђела, који с нама служе и с нама славослове Твоју благод”. У то време храм се испуњује безбројним мноштвом анђела. И ти се помли твом анђелу чувару да стане крај тебе и да се помли с тобом: „Свети анђелу чувару, помилуј ме и посети ме”.

За време читање апостолске посланице и Јеванђеља анђели невидљиво за нас пале безбројно мноштво свећа.

Свештенослужитељ чита молитву: „Запали у срцима нашим, човекољубиви Владико, бесмртну светлост Твога богопознања, и отвори очи ума нашег да бисмо разумели Твоје јеванђелске проповеди”. У то време се помоли да и теби Господ пошаље Своју божанску светлост и да она засија у твом срцу.

Следи сугуба јектенија, када на сваку молбу хор поје „Господе, помилуј” три пута. Та јектенија представља сав земаљски живот Господа када су за Њим ишле гомиле народа с вапајима: „Помилуј нас”. Нека ти пред очима прођу сви: и Хананејка, и слепац и губавац – и свом душом припадни Господу, осећај се губавим, бесомучним и слепим. Ухвати се у мислима за крајеве ризе Господње и моли за помиловање. Ту је добро пасти ничице пред иконом. Возглас после јектеније даје наду да ће услишити Господ твој вапај по великој милости Својој: „Јер си милостив и човекољубив Бог и Теби славу узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу...” За време јектеније за оглашене помоли се за невернике. Можда имаш рођаке и познанике који су неверници. Помоли се да им се Господ смилује и просветли њихове душе светлошћу вере. Затим захвали Господу за то што се ти сам по Његовом промислу налазиш међу вернима.

Херувимска песма је мољење Господа у Гетсиманском врту. Овде замисли пред собом цео Гетсимански подвиг Господа, Његову молитву све до крвавог зноја, Његова страдања за грехе људи. Сети се да си прошао пред очима Господњим са свим својим падовима и гресима. Осети да је за тебе пострадао Господ оне ноћи. Нарочито спознај потпуну своју недостојност – чиме ћеш платити Господу за све оно што ти је учињено – и моли Га да те помилује. Као што је Господ Сам био послушан вољи Оца Својег, тако се и ти сада препусти вољи Господњој и одлучи се да стрпљиво носиш крст који ти је послао.

За време Великог входа, који представља распеће Господње, замоли Га да и тебе помене у Царству Своме. На возглас: „Мир свима”, који приказује улазак Господа у ад ради спасења



упокојених и оних који су се налазили тамо пре Његовог доласка, помоли се овако: „Уђи, Господе, у пакао душе моје и спаси ме”. Када чујеш возглас: „Љубимо једни друге да бисмо једнодушно исповедали”, помоли се да Господ стави у тебе свету љубав да љубиш све, нарочито оне које не волиш и вређаш, и оне који тебе вређају и не воле.

Након возгласа: „Стојмо смерно, стојмо са страхом...” – помоли се да Господ стави у тебе страх Свој да би увек имао на уму присуство Господа. Након возгласа: „Заблагодаримо Господу” – нарочито заблагодари.

У то време свештенослужитељ чита молитву где се помињу сва добротинства Господња према људима и благодари за њих и за Литургију коју служи. Свако мора да за то благодари, нарочито за оно што је Господ дао лично њему и каквим га је милостима обасуо. За време „Тебе појемо” треба спомињати грехе своје, нарочито тешке, и молити опроштај за њих од Господа. Ако тако одстојиш Литургију са свом пажњом и усрдношћу, сигурно ћеш стећи корист”.

Текст Светог Серафима управо изражава оно што сам, макар и недовољно свесно, осећао и доживљавао у дане кад сам Литургији присуствовао не знајући за теологе који би хтели да је реформишу. Борба против помисли у току службе, труд усмерен на савладавање дремљивости, избегавање загледања у то ко долази и одлази из храма, каткад су, милошћу Божјом, бивали благословени, па ми је срце осећивала, макар и најмања, благодат, сведочећи да је наша отаџбина и очевина у Царству Његовом, и да ћемо се, ако не отпаднемо од Христа, тамо заувек сјединити са Богом и једни са другима.

И шта ту има да се истражује и испитује? Дата нам је служба да се радујемо и веселимо, јер на њој тајанствено изображавамо херувиме (сећам се колико ми је користио превод текста оца Павла Флоренског о значењу Херувимске песме у Литургији); схватао сам какав је наш призив, ако нас је Господ тако удостојио – да

херувиме изобразимо док се Њему Жртва приноси и док је Он сам приноси).

## **Чиме сам се бавио крајем 20. века**

Деведесетих година 20. века бавио сам се апологетиком, одбраном православне вере од насртаја лажних учења и кривотворина. Почев од сектологије до екуменизма, ствари су ми биле крајње јасне; све што покушава да замени Цркву, да буде њен сурогат, било да је реч о Њу Ејџу и далекоисточној мистици, било да је реч о папизму и протестантској „теорији грана”, само је начин да се људи заведу и уклоне са пута спасења. Писао сам и приређивео зборнике, предавао веронауку при цркви Светог Вазнесења у Чачку, обраћао се младима широм српских земаља, углавном као члан апологетске групе дивног проте Љубе Петровића: од приче о рок – музици, преко питања полности, до упозоравања да се чувају секти, осећао сам да је мој задатак борба са „спољним” искушавањима наше вере и Предања...Ништа ми, док сам путовао с протом и његовом и мојом браћом, није било тешко, иако је у земљи било тешко. Изгледало је – све је у реду док је наша Црква јака и неустрашива, и док је воде јаки и неустрашиви вођи.

Свој рад у то доба (а и данас)доживљавао сам онаквим какав је и био: читалац сам који има времена и снаге да чита више од других, па ми је задатак да свом роду пренесем оно што сам прочитао, да препричам, упутим на праве књиге и чврсте основе за даље размишљање и истраживање. Зато међу насловима које сам тада објавио има највише зборника начињених од текстова разних аутора, а у „оригиналним”, мојим књигама налази се велики број обилних цитата. Бољи, паметнији, усредсређенији од мене заслужују да се њихов глас чисто и често чује. Служио сам, дакле, као преносилац туђе мудрости (њен носилац нисам успевао

да будем, јер сам хришћански подвиг поштовао више речју него делом). Стремећи ономе што је владика будимски Данило звао „ученост окађена светињом”, за свој мото узимао сам, православно прерађену, Доситејеву парољу: „Књиге, књиге, браћо, А И ЗВОНА И ПРАПОРЦЕ !” Треба нам и једно и друго – и светиња и знање, знање о светињи, које не иде без живота (на жалост, често неуспешног, али се ваља трудити) по светињи.

## Наводно латинско ропство

Сређином прве деценије 21. века, приметио сам да се у Српској Цркви дешава нешто необично. Наиме, свуда је кренула доба о томе како је наше богослужење у доба турског ропства запало у „латинско ропство”, и како га треба вратити у првобитно хришћанско стање. На многим местима долазило је до промена у начину служења Свете Литургије и унутрашњег уређења храма: неки свештеници су за време служења држали отворен олтар, као да чинодејствују архијерејску литургију, и наглас су читали свештеничке молитве, за које у службенику пише да се читају тихо. Што је патријарх Павле, сјајни литурголог, бивао немоћнији, ситуација је постајала све напетија, бар кад је богослужење у питању; почеле су полемике и међу епископима, од којих су неки бранили предањско богослужење, а други их нападали, често се служећи јефтиним полемичким триковима. Осећао се недостатак ауторитета, попут владике шумадијског Саве.

Дуго сам чекао да се у причу о литургијској реформи укључе учени, а Оцима одани, теолози. Није их било, осим ретко, тихо, себи у недра (свака част проти Матеји Матејићу, и њему сличним старцима, који су имали храбрости). Видевши да је реформа Литургије тема која се не може избећи, почео сам, по мери својих снага, да се њоме бавим; прво, да бих промене које су наметане објаснио себи, али и браћи која су ми постављали питања.

Набавио сам, помоћу Бога и добрих људи, обимну литературу и почео да читам...

## Како је реформа ишла на Западу

Прво и основно што сам уочио – литургијска реформа у нас заснива се на начелима на којима се заснивала и реформа латинске мисе која је спроведена после Другог ватиканског концила, завршеног 1965. године. Тој реформи код паписта претходио је период у коме су папе благосиљале своје верне да што чешће примају хостију – римокатоличко причешће, по могућству на свакој миси...Постепено је ишчезавала исповест. А онда, ишло је редом: часна трпеза изнета је пред верне, жупник се окренуо лицем народу а леђима олтару, уведен је народни језик уместо латинског, миса је скраћена на пола сата и мање, њени делови постали су „факултативни” (нови мисал имао је неколико „алтернативних верзија”), уведене су рок – гитаре и бубњеве и „мисе за младе”...Циљ је, званично, био – повратак раном хришћанству и настојање да се верници привуку у храм...Уместо тога, дошло је до радикалне секуларизације, тако да римокатолици у Европи и свету сада масовно продају своје храмове у које се усељавају чак и ресторани и трговине, а традиционалисти, попут кардинала Марсела Лефевра, напустили су званични римокатолицизам и основали своју заједницу. Покушај претходног папе, Бенедикта Шеснаестог, да процес реформе заустави, показао се као неуспешан (он је говорио да „литургија остаје литургија само док онај који је служи не може да манипулише њеним спољашњим елементима”); чим је Бенедикт дао оставку, папа Фрања, модерниста и глобалистички клоун, маскиран у сиромашљивца, наредио је да се латинска миса, коју је претходни папа покушао да врати у ширу употребу, уклони из „постконцилске стварности” римокатолицизма. Појавили су се, наиме, теолози који верују да

је Литургија својеврсна рукотворина, која се вековима мењала у складу са људском вољом и намерама, па је то могуће чинити и данас: читамо се извора и тумачења (углавном протестантско – римокатоличких, од Григорија Дикса, преко Хуана Матеоса, до Роберта Тафта), и „удри”, мењај, преобликуј, откривај „аутентичније”, „изворније”, „есхатолошкије”...

## **Да ли су свети оци тако мислили**

А светоотачки приступ није такав: он је изнад рационализма који „евхаристијско” уздиже изнад „исцелитељског”, и сабрање „епи то авто” аутономизује до самодовољности, заборављајући да је припрема за сабрање у Христу лични подвиг који, у Духу Светом, бива и подвиг Цркве. Обожење појединца и узрастање црквене заједнице су двоједна стварност, која се у Литургији јасно види. Управо то значи да Литургија није статична: иако је њена самоистовестност

зачета у добу апостолском, Свети Оци, Духом обасјани, додавали су у њу, по надахнућу Свише, оно што ју је учинило стројном палатом Логоса у данашњој њеној красоти.

Мени је од почетка било јасно да тежња за избацивањем појединих делова Литургије, тобож заснована на некаквој „историјској науци” (а, како признаде римокатолички изучавалац источне Литургије, Роберт Тафт, „историчари су приповедачи”), није ништа друго до протестантски метод преупрошћавања, који се често допадао заговорницима литургијске реформе на Истоку.

Ево шта каже баш свештеник Александар Шмеман у свом дневнику: „Јуче смо ишли на сахрану Кит Валасовог оца. Лепа презвитеријанска служба. Две лепе химне (Једна од њих је „Баш онакав какав јесам”). Празни зидови, нема службе, нема Литургије – изражена једноставност и огољеност. Наше сахране су пуне брига за будући живот – „смилуј се, опрости, прими”...

Овде потпуна вера у Божје обећање; не само вера у Бога већ поверење према Њему. Ове строге религије су створиле изузетан тип људи – смиренних, чврсте воље, са самоконтролом у свему, укључујући и религију” .

Огољеност као сведеност: протестантски идеал.

Али, то није православни идеал. Наша Литургија је сушто богатство – вечно у временом. И ту нема ситница и узгредица које би се олако могле одбацити.

## **Рецимо, о тропару трећег часа**

Чак и ствари које изгледају као ситнице нису у Литургију ушле случајно. Рецимо, тропар Трећег часа у свештеничке молитве током Анафоре унео је лично Свети Филотеј Цариградски, васељенски патријарх, ученик Светог Григорија Паламе и заштитник исихазма, а у Русију их је пренео његов ученик, Свети Кипријан, митрополит московски и све Русије (пореклом, изгледа, Србин). Тропар Трећег часа је унет да би се нагласила улога Духа Светог у претварању хлеба и вина у Тело и Крв Господњу, јер су паписти, ти новоманихејски богомили (како их назива Свети Симеон Солунски), својом филиоквистичком јересју ниподашатавали Духа Божијег, тврдећи да се хлеб и вино на миси претварају речима установљења („Примите, једите”... „Пијте из ње сви”...)

Руски научник Уљанов, рецимо, о тропару Трећег часа у Анафори (ако смо га већ поменули) каже: „Подвлачећи ово истраживање, неопходно је још једном приметити да је за време митрополита Кипријана у руском богослужбеном поретку дошло до суштинских измена, чије порекло се налази у светогорском исихастичком предању о Светој Тројици. Тако је у епиклезу унет тропат Трећег часа, чији је циљ био наглашавање нарочите улоге Светога Духа, као и учешће читаве Свете Тројице у тајанству освештања Светих Дарова. Средишну улогу Светога Духа

у тајни Евхаристије подвлаче речи свештеничког благослова на почетку Анафоре: „Благодат Господа нашега Исуса Христа и љубав Бога и Оца и ЗАЛЕДНИЦА Светога Духа да буде са свима вама”. У богословском делу Светог Филарета (Дроздова) „Расуђивање о времену претварања Светих Дарова” непосредно се каже да се „призива Дух Свети као САВРШИТЕЉ ПРЕСУШТАСТВЉЕЊА”.

Литургијске измене Светог Кипријана у многама су предодредиле даљи развој иконографије Свете Тројице, нераскидиво повезане са евхаристијском Тајном” (види: Уљанов О. Г. Влияние Святой горы Афон на особенности почитания Святой Троицы при митрополите Киприане (к 600-летию преставления святителя) // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы международной конференции СПбГУ 5–6 декабря 2005 г. СПб., 2005. Сс. 88–100).

## **Обновљенство није обнова**

На основу свега поменутог, писао сам, приређивао и објављивао књиге о Литургији. Оне се некима, који су сматрали да је време за ферорму (под изговором „обнове”) нису свиђале. Било ми је тешко – зашто ја, лаик (и као члан лаоса, и као човек без теолошке дипломе) да се бавим таквим темама, а скоро нико од дипломираних теолога и доктора богословских наука да се не огласи устајући за Предање? Зар су само реформатори учени и начитани? Или „страх животу каља образ често”?

Код нас се стално причало о „литургијској обнови”, а ја сам пред собом видео реформу – преобликовање предањског богослужења. То ми је боло очи, јер сам осетио да није у складу са Светим Предањем. Свети Оци се никад нису бавили никаквом „обновом”, нити су, попут савремених литурголога, себи допуштали да истражују који су, тобож, „стални”, а који „променљиви” делови богослужења. Они су их сагледавали као сталне и

непроменљиве, настојећи да их протумаче, и (а то и јесте најважније!) увек спајали тумачење Литургије као саборног богочовечанског дела са указивањем на подвижнички пут

душе ка Христу. Обнова у се у Светом Писму и Предању не везује ни за какву реформу, него за победу првославне вере после великих криза и искушења, попут иконоломства или антипаламизма.

## **Ко заиста робује Западу**

Православни су били оптужени за „западно ропство” кад је Литургија у питању, а покрет „литургијске обнове” је, гле чуда, потекао са Запада.

У Грчкој су, рецимо, братства „Зои” и „Сотир” настала на основу утицаја протестантског пијетизма и језуитског активизма, како је о томе говорио владика Василије (Кривошеин). Њихов циљ је био да посусталу веру у грчком народу подигну кроз оснивање братских заједница, упрошћавање богослужења са нагласком на проповеди, харитативну делатност, чак оснивање неке врсте световних полумонашких заједница. Успели су да чак и једног свог човека, владика Јеронима, поставе, шездесетих година 20. века, за архиепископа атинског.

У Русији се идеја о „обнови” јавила крајем 19. и почетком 20. века, под утицајем западне мистике (Владимир Соловјов и мислиоци „руске ренесансе”, од Берђајева до Булгакова, опијали су се том мистиком, попут дела Јакоба Бемеа).

Религиозна револуционарност (у име слободе личности и социјалних реформи у складу са очекивањем онога што је Мерешковски звао „Трећим Заветом”) спојила се са левичарским друштвеним покретима, розенкројцерством и сличним појавама, и почетком 20. века имамо чувену групу „32-ојице” петроградских свештеника који траже реформе у Цркви, како у



догамтској, тако и у канонској и богослужбеној области. Они су покушали (хвала Богу, нису успели) да на великом Сабору Руске Цркве 1917, када је изабран Свети Тихон Исповедник за патријарха, да наметну своје идеје, а онда су, уз помоћ бољшевика, направили „Живу Цркву”, чија је пракса тако слична пракси данашњих модерниста и реформиста (ма колико се они љутили кад им се то каже).

Сви савремени литургичари – реформатори са Истока ученици су западних литургичара – реформатора: од Григорија Дикса до Роберта Тафта.

То се може порицати, али је то сушта истина.

Тек кад се то има у виду, треба расправљати о „западном ропству”.

## **Шта су радили руски обновљенци**

Руски историчар Носов о обновљенцима каже следеће: „У програму **црквених реформи**, који је направила скупина свештенства и мирјана „Живе цркве” 1922. године, истицани су следећи захтеви: „1. Преиспитивање црквене литургије и уклањање оних наслојавања која су унесена у православно богослужење у претходном периоду савеза цркве и државе и обезбеђење слободе пастирског стваралаштва у области богослужења. 2. Уклањање обреда који представљају остатак паганског погледа на свет. 3. Борба против сујеверја, религиозних предрасуда и симбола који су израсли на тлу народног незнања и монашке експлоатације религиозних осећања лаковерних маса. 4. Приближавање богослужења народном разумевању, упрошћавање богослужбеног чина, реформа богослужбеног типика у складу са захтевима месних и савремених услова. 5. Искључивање из богослужења израза и идеја супротних духу свепраштајуће Христове љубави. 6. Широки ангажман мирјана у богослужењу, све до црквеног

поучавања...” (*Жива Црква*, 1922, бр. 10). /.../ Док је религиозна свест православних верника навикла да указује посебно страхопоштовање оном месту где се врши највећа тајна – света евхаристија, реформатори обновљенаши 20-их година захтевали су отворени олтар, па чак и преношење престола из олтара на средину храма да би свештеникове радње биле видљиве верницима. Управо је тако и вршио богослужења епископ Антонин Грановски у Заиконоспаском манастиру, преместивши престо из олтара на доле. На „сабору” Савеза „Црквени препород” Антонин је говорио: „Народ такође захтева да посматра, да види оно што чини свештеник у олтару за време богослужења. Народ хоће не само да чује глас, него и да види свештеникове радње. Савез ’Црквени препород’ пружа му оно што он тражи” (Радови првог Сверуског конгреса или Сабора Савеза „Црквени препород”, Москва, 1995, стр. 25).

Антонин Грановски је причао како је 1924. године предлагао верницима да се заузму код власти за отварање једног храма али под једним условом: да прихвате руски језик и отворени олтар. Верници су се обратили за савет патријарху Тихону. Најсветији Тихон је одговорио: боље је да се црква сруши, него да је презмете под тим условима. Антонин је говорио: „Погледајте секташе свих струја. Нико не прави у својим молитвеним домовима кућице за чворке. Сав католицизам, сва реформација држи олтар без оградe и отворен. Ето то су два наша достигнућа: руски језик и отворени олтар представљају наше две отворене разлике у односу на стари црквени начин живота. Оне су тако одвратне Тихону, то јест, поповству, да му је чак и драго да се такве цркве сруше”. Године 1922. други обновљенашки вођа о. И. Јегоров такође је самовољно реформисао традиционално богослужење слично епископу Антонину: прешао је на руски језик и преместио је престо из олтара на средину храма. „Слободнорадна црква – СРЦ”, основана 1922. године, која је поставила за задатак револуционарни преображај унутрашњих и спољашњих

страна црквеног живота тако што „Црква треба да прихвати велики смисао светске револуције чији је циљ... стварање јединственог бескласног друштва, што одговара еванђељском идеалу” (*Извештај ВЦИК*, 2.12.1922), захтевала је упрошћавање система богослужења, ликвидацију скупих црквених украса, као и уништење иконостаса у храмовима. Часопис живоцрквеника *Црквена засјава* (15. септембар 1922, бр. 1) писао је: „Ватрено поздрављамо вршење главног богослужења, свете Евхаристије, отворено пред очима верника, уз непосредно учешће целог Тела Цркве Христове – архипастира, пастира и мирјана”.

А ево шта пишу савремени црквени реформатори. Свештеник А. Борисов: „Некада је, 20-их година, смели реформатор епископ Антонин Грановски покушавао да уведе служење литургије с престолом постављеним на средину храма, са читањем наглас од стране целог народа евхаристијских молитава. Онда је то изазвало подсмех црквених снобова. Али можда то није баш тако смешно? Можда ће проћи извесно време и наши ће се потомци чудити како се могло догодити да су... милиони хришћана много векова били одвојени од олтара иконостасом... Очигледно је да је настало време да размислимо о томе неће ли служење литургије, попут оне коју је обновио епископ Антонин, допринети потпунијем и свеснијем учешћу у Евхаристији свих оних који се налазе у храму” (*Побелеле њиве*, стр. 175–176).

Свештеник Г. Кочетков: „Решио сам принципијелно питање – како служити. И одлучио сам: треба служити по савести. Изнад мене нема никога (!), ја сам слободан... Све што сам радио доживљавало се као нешто што се по себи разуме: и руски језик, и одсуство иконостаса...” (*Нова Европа*, 1992, бр. 1, стр. 79). „Клир не треба да буде одвојен од осталог народа Божијег, као ни олтар од остале цркве. Вероватно ће томе допринети прављење у новим храмовима ниских иконостаса и служење уз отворене царске двери... У том контексту су неумесне и ’тајне’ молитве у односу на народ Божији... Њих треба читати наглас” (*Православна*

*оѡшѡина*, 1995, бр. 28, стр. 46). „Када је олтар у храму постао одвојена просторија, када га је високи иконостас потпуно прекрио, тамо су почеле да се раде ствари које су понекад непристојне” (*Православна оѡшѡина*, 1995, бр. 30, стр. 73). Усредно, али не по разуму, разобличавајући „болесно” Православље и традиционализам у Цркви, архиепископ Михаил Мудјугин нас позива да узмемо пример од римокатолицизма: „Код римокатолика се непрестано врше покушаји да се приближи олтар и наос, или, другим речима, свештенство и мирјани. Била је потребна велика храброст да се после Другог ватиканског сабора престо не пренеси, да се стари престо као некакво светилиште остави на претходном месту, а нови да се направи насред храма. Свештеник или епископ стоји сада лицем окренут према народу и тако врши тајнодејство. Народ окружује свештеника и не само што види, него и чује сва тајнодејства... Људи који стоје или седе око престола живо и делатно учествују у богослужењу а у нас тога нема. Наши парохијани стоје, премештајући се с ноге на ногу испред затвореног олтара” (*Данас*, 29.10.1994). Архимандрит Зинон (Теодор) у алманаху *Хрисѡијанос* (1996, 5, стр. 196) изјавио је: „Можда ће то бити чудно када се чује из уста иконописца али ја бих иконостас потпуно укинуо” (очигледно је без њега једноставније служити латинске мисе с римокатолицима, као што се то практикује у манастиру познатог иконописца). Д. В. Поспеловски: „Стављати иконостас као зид који одваја паству од пастира јесте лош пример Русије” (!) (*Данас*, 12.02.1994)”.

Тако Сергеј Носов о Русији. Сасвим је, дакле, јасно, да су обновљенци некад и модернисти данас истих намера и истог духа.

# Над белешкама проте Шмемана

## Са института Светог Сергија

Ту је и пример Института Светог Сергија у Паризу, који су основали руски емигранти што нису желели да буду у „конзервативној” Руској Заграничној Цркви. Тамо су се за реформу залагли свештеници Сергије Булгаков, Николај Афансјев и Александар Шмеман, који ће своју делатност наставити на Академији Светог Владимира у Њујорку. Булгаков је био веома талентован мислилац, који је прво био марксиста, да би онда постао хришћанин, али, на несрећу, и творац софијанизма, неогностичког учења о Софији, Премудрости Божјој, као некој врсти „женског аспекта божанства”. Он је био екумениста, и залагао се да се у православном богослужењу изврше промене да бисмо се зближили са инославнима, пре свега са протестантима (о томе је писао у свом програмском тексту „На студенцу Јаковљевом”). Николај Афанасјев је зачетник тзв. „евхаристијске еклисиологије”, коју је „покупио” од римокатоличких теолога њихове „литургијске обнове”. Био је филокатолик у највећој мери, и одушевљен Другим ватиканским концилом (посветио је једну студију папи Ивану Двадесеттрећем, као сазивачу овог концила). Протојереј Шмеман је наставио тамо где су они стали...

Наравно, не као пуки имитатор: он је имао своју мисао, и самосвојне погледе. Ипак, основна идеја – да је богослужење,

захваљујући монашком и византијском утицају, „деесхатологи-зовано” и „укочено” у свом развоју – присутна је и код писца књиге „За живот света”. Човек може и волети и познавати богослужење, тврдио је Шмеман у свом тексту „Литургијска свест данас”, а да га, наводно, не разуме (јер га не разуме онако како га је, рецимо, разумео Шмеман): „Трагично је то што је у савременом изрођеном доживљавању богослужења само богослужење престало да за нас представља исповедање наше Вере, њено саборно и целосно оваплоћивање. Ми срећемо многе људе који су такорећи срасли са богослужењем, и воле га и познају (али познавање богослужења није исто што и разумевање богослужења), но не учествују у Вери Цркве, богослужење је за такве навика и омиљена храна њиховог верског осећања. Међутим, они се ни не труде да то своје верско осећање провере Вером Цркве и да га усагласе са Њом. У таквој свести доживљавање богослужења се оделило од онога „правила Вере”, које оно управо и оваплоћује.”

Одатле почиње свака критика коју Шмеман предузима.

## **Шмеманови дневници**

За проучавање Шмемановог дела веома су важни дневници које је водио до упокојења. Занимљиво би било упоредити лични дневник Светог Јована Кронштатског, великог „литургијског” свеца Православне Цркве, и Шмеманове дневнике. Отац Јован је имао „јавне дневнике”, какав је „Мој живот у Христу”, и лични дневник у коме је описаивао борбу коју је водио против греха и страсти у себи. Светац, да – али светац није безгрешник. Рецимо, прочитао је неку добру књигу из области богословља, и осетио љубомору према њеном аутору – одмах се каје, одмах вапије Богу да му опрости. Видео је код неког свештеника лепу митру, и пожелео да је има (отац Јован је имао нарочито руско црквено одликовање – био је митроносни прота). Одмах себе кори и каже

– шта ће ти, ускоро ћеш умрети, како се усуђујеш да тако нешто и помислиш. Увео јео мало више, имао ноћне море – себе осуђује због преједања. Стално је у молитви, стално у подвигу – и Богу служи као истински свештеник. Кад су га браћа по служби питала како је постао то што је постао, он им је једноставно одговарао да свако може бити исто што и он, јер је по рукоположењу сваки свештеник чудотворац. Али, увек је истицао – све што је научио, научио је од Цркве и њених богослужења, нарочито од читања канона на јутарњој служби.

Наш филозоф Радомир Ђорђевић о Шмемановим дневницима, у свом тексту „Проблеми савременог хришћанства”, пише: „Читалац ће већ после првих страница Шмемановог Дневника запазити да није реч о уобичајеним дневничким записима. Изузетно образовани теолог, са продубљеним увидом у историјски развој човечанства, поставља на први поглед врло једноставно многобројна питања која имају различите аспекте: осим теолошких и филозофских, истакнути су и социјалнопсихолошки, етички и опше аксиолошки и политички. Тај, могло би се рећи, синтетички, интердисциплинарни приступ није увек својствен ни писцима систематских теолошких трактата./.../ У дневничким записима Шмеман на бројним страницама истиче тезу да је важан Христов лик, а да се тај лик као идеал којем треба тежити некако нашао у другом плану, потиснут теологијом, Црквом као установом. У самој теологији као дисциплини запазио је извесну опасност, јер се она одвајала од главног правца, а то је узимање Христовог лика као путоказа. Теологија се често, па и у наше време, према Шмеману, налазила на странпутицама услед спекулација академске врсте. На страницама Шмемановог Дневника налазимо веома оштре критике не само теологије него и Цркве као организације, њених установа које се губе у овоземаљске прилике, заборављајући изворне тенденције – за Шмемана је то тежња да се оствари веза са Христом без сувишних посредовања. И теолошки факултети, па и онај на којем је свој радни век провео

овај луцидни аналитичар, оптерећени су веома крупним проблемима. /.../ Шмеман је себе видео као истинског хришћанина, али је наглашавао да идеал хришћана настоји да постигне у извесној непосреднијој вези са ликом Христа, колико год је то могуће. Његове идеје о цркви као установи занимљиве су, али нису увек у потпуности јасне. Дистанцирајући се од монаштва, он тежи да конципира Цркву као тело које има и онострану и онострану природу, а онда и двоструку улогу. Иако хришћанин по једној, рекло би се, урођеној вокацији (то је заправо више ствар васпитања и психологије човека), Шмеман има у својој природи и нешто инородно у односу на хришћанску доктрину: то је необичан критички став, који се недвосмислено може означити као философско становиште, ма колико то изгледало противречно. Али, противречности су на сваком кораку у животу, па су тако нашле упечатљив израз и у Шмемановим размишљањима. Шмеман има много сродности и са писцима који су се бавили проблемима људске егзистенције, а та линија се може пратити током његових излагања.

Када је реч о димензијама и нивоима у Шмемановим размишљањима која откривају комплексност овог мислиоца, треба посебно нагласити његов однос према природи; готово да нема дана када је записан догађај да тај догађај није представљен у контексту временске констелације, било да је реч о атмосферским приликама или годишњем добу у местима у којима је дуже боравио или у којима се налазио на својим путовањима где је обишао разне црквене установе, конфесионалне заједнице, држао предавања. Фон природних збивања био је константа у његовим дневничким записима. Шмеманови дневнички записи могу се пратити из перспективе психологије религије. Он излаже заиста релевантан материјал за разумевање не само неуспеха историјског хришћанства него и за тумачење многих савремених проблема хришћанства. Из Шмеманових размишљања су антрополошки и, посебно, психолошки чиниоци у историјској судбини



хришћанства више него јасни. Осим тога, из његових записа могу се назрети и тешкоће у даљем развоју; превазилажење големих тешкоћа неће уследити ни брзо ни лако, без обзира на екуменске тенденције и покрете, чак и кад се ови узму као стварно опредељење хришћанских цркава. Овоземаљски чиниоци одређују, и више него што се то обично мисли, природу делатности цркве као установе.

У својим дневничким записима Шмеман доста пише о стању хришћанства на Западу, посебно у САД, указује на опадање вере у Бога и нарочито Христа, због тога што су тамошња друштва изградила разна псеудобожанства, или парарелигиозне организације, секте итд. Једно од главних божанстава јесте новац, а из тога следи посебна хијерархија вредности, оних стварних, тако да хришћанске вредности све више имају декларативни карактер, и то из разноврсних разлога. У трагању за правом вером у Христа код Шмемана се пробудила велика нада са појавом Солжењицина. О Солжењицину Шмеман пише нашироко, настојећи да задржи неку врсту објективности и онда када је по преласку овог на Запад дошло до извесног разочарања у концепције овог руског писца, који је на Западу подигао снажан глас осуђујући политику САД и Запада према Русији као земљи и Русима као народу. Овај књижевник и мислилац брзо је запазио да је борба Запада, укључујући САД, за људска права у ондашњем СССР-у и источноевропским земљама мање или више изговор за агресивне тежње према Русији, тежње за отимањем делова те велике државе, што су доцније признавали и сами амерички стратежи и политичари (од ових првих Бжежински, а од ових других Мадлен Олбрајт, и то на чудовиштан начин).

Шмеман је био противник комунизма, али је био не мање оштар критичар капитализма, указујући на све његове суровости и антихуманизам. Из те перспективе он, на свој особени начин, развија идеју о пропасти Запада. Осећао се као Европљанин, јер је образован на најбољим традицијама Европе, али се осећао

и као Рус по својим коренима и у том духу је од детињства одгајан у руском кадетском училишту у Паризу – ту је припремана омладина која би после обарања бољшевикâ, које се очекивало кроз неколико година, да преузме важне полуге васпостављања руске државе. Шмеман се осећао и Американцем, јер је волео ту земљу и њен народ, али се снажно дистанцирао од друштвеног система те земље, који се све више почео изрођавати и пренебрегавати велике демократске традиције, које су биле у основи формирања те државе пре више од две стотине година.

Објективност Шмемана види се, између осталог, и у односу на руску цркву у емиграцији у САД, па донекле и у Европи. Сматрао је да се та установа учаурила, да је конзервативна и да се одваја од стварности. С нарочитом оштрином се обрушио на канонизацију императора Николаја Другог и његове породице у свеце, писао је да се тај чин не изводи због страдалникâ, него ради самоистичања и престижа поглавара Руске заграничне цркве. /.../

Посебан утисак на читаоца остављају списи Шмемана о сумњама које су га раздирале током читавог живота: да ли је одабрао прави пут у животу, као да је био распет између тежње да истински верује (у то није сумњао) и тешкоћа изналажења смисла те вере; у бројним записима је изражавао неверицу у теологију, готово у ону коју је називао „научном” – сматрао је да се тако лута и одваја од аутентичне вере у Бога. О томе он, између осталог, пише: „Не верујем у теолошку науку; време је да то признам. Али не морам толико да се бавим тиме (не сећам се када сам последњи пут читао неку књигу из области теологије) колико морам да се претварам да се бавим тиме (на пример, ментор магистарских радова) и да подстичем јадне студенте стварајући велике конфузије у њиховим умовима. Од свега тога имам непријатан укус у срцу и уму!” (...) Наравно, он је током студија прошао озбиљне курсеве теологије, прочитао многобројне трактате из те области, али на њега они нису оставили неки превелики утицај; дневнички записи показују да је много читао из области

књижевности разних народа; у тој области манифестовања духа тражио је упоришта за своје погледе. У својим дневничким записима, као што сам напоменуо, Шмеман се бавио многобројним проблемима, као што су, рецимо, питање смисла живота, положајем жене у савременом друштву и посебно темом рукоположења жене за свештеника, проблемом абортуса, који по времену потреса САД, питањем разумевања смрти у хришћанству. /.../ Његов Дневник је једна грандиозна исповест, зачуђујућа по отворености и искрености. У том погледу се може поредити са књигом Жан-Жака Русоа Исповести. Овај Дневник није само једно значајно сведочанство о драми једног трагаоца него и велики подстицај за друге који трагају за решењима дубоких проблема човека и света.”

Тако, по Радомиру Ђорђевићу, у општим цртама изгледају Шмеманови дневници. За разлику од Светог Јована Кронштатског, који је у дневницима исказивао своју аскетску борбу, са љубављу према црквеном богослужењу, код проте Шмемана постоје искази да не упражњава православни аскетизам, а да су му молитвени канони пука византијска реторика, и да он ову поезију молитве не воли. Шмеман је, уопште, Византију сматрао извесним „пригушивањем” основног тона ранохришћанске благовести – есхатолошког.

## **Идеал и стварност**

Драган Стојшин даје основне Шмеманове идеје на следећи начин: „Тајинство о коме је овде реч је истовремено и козмичко и есхатолошко, будући да се оно односи и према свету Божијем у његовој првосазданости и према његовом испуњењу у Царству Божијем. У Евхаристији се остварује узношење света на престо Божији, у Царство Небеско, у есхатон. Ово узношење представља први и основни „покрет” Свете Литургије (...). Сва радост

хришћанства, по речима Шмемана, као 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 је већ основ свега чему се надамо, већ је потврда ствари невидљивих (Јев 11, 1). /.../Сабрање у Цркви је, по Шмеману, почетак евхаристијског свештенодејства, његов први и основни предуслов. Суштина Шмемановог литургијско-богословског тумачења Евхаристије је резимирана управо у његовом исказу да је целокупна Литургија Вазнесење Цркве за Трпезу Христову у Његовом Царству. Царство Божије јесте суштина хришћанске вере – циљ, смисао и садржај хришћанског живота (...). У наше дане је посебно неопходно говорити о Царству Божијем као свршетку Евхаристије, зато што се у позападњаченом учењу о светим тајнама, које је током мрачних векова ропства Цркве завладало на православном Истоку, уопште није говорило ни о сабрању Цркве, као почетку и предуслову свете тајне Евхаристије, нити пак о усхођењу Цркве ка Небеском Светилишту, к Трпези Христовој као свршетку Евхаристије. Од самог почетка, Црква је причешће свих верних на Литургији доживљавала као очигледни циљ Евхаристије и као остварење Спаситељевих речи које упућује свима нама да једемо и пијемо за Његовом трпезом у Царству Небеском (Лк 22, 30). Стога је Евхаристија била по форми трпеза, а њено остварење – опште причешћивање.”

Али, ако се стварност не поклапа са мојом интуицијом, онда ми је тешко и не могу да се помирим са стварношћу.

## **Шта је сметало проти Шмеману**

Из његовог дневника се јасно види шта му је сметало. Ево низа цитата: „Међусобно неповезане, „појаве” и „тенденције” у савременом Православљу: „номинализам” (све те „Антиохије”, „Александрије”...); литургијски слепи конзервативизам;

култ „прошлости“; богословско бављење, готово искључиво, „Оцима“; апокалиптицизам; мржња према „савременом свету“ (али, не и према „овом свету“); емоционализам; култ „спољашњости“ (брадâ, расâ, „стила“...). Све ово, другим речима, чини Православље немоћним, чини га гетоом не само у спољашњем смислу, већ и гетоом у унутрашњем смислу (уместо да буде изазов, борба, одговор, живот!)/.../

Стање очајања. Не – личнога (јер „лично“ себе могу смело и неоспорно да сматрам врло срећним човеком: породица, деца, итд.), већ [очајања] у погледу Цркве, њенога стања, моје делатности. Постао сам, чини ми се, „алергичан“ на ону црквеност и ону религиозност којих је пуна Црква и црквени живот, и које све више видим као најдубље могуће извитоперење Хришћанства и Православља./.../

Верујем да је Православље – истина и спасење, и грозим се онога што се издаје за „православље“, онога што воле, чиме живе и у њему виде „православље“ управо сами Православци, па чак и најбољи и најнесебичнији међу њима./.../

Православље постепено постаје „неурастенично“, људи се изнутра муче трагају и за одговором, а одговора нема или је он толико општег карактера да људи не знају како да га примене у својме животу... И то је тај мучни „фон“ који је готово свагда присутан у дубини моје свести./.../

„Оцима својим ћете гледати и нећете видети, ушима – слушати, и нећете чути... И нећете се обратити! [уп. Мт. 13, 15]. То се са потпуном тачношћу односи и на савремене Православце: велика већина Православаца хоће нешто друго, види нешто друго, чује нешто друго, али „друго“ у односу на оно што Црква даје да се види и да се чује, у односу на оно што, по позиву Цркве, треба да се воли. То је нарочито очигледно код наших студената [богословља], код оне омладине која је очарана управо „религијом“./.../

Црква је одавно већ почела да живи сама собом, почела да се богати „у себи“ а не у Богу, почела да „прекопава по себи“, да се

спори у погледу своје „мисије”, да разматра своје „дело” и „назначање”, и да свиме тиме управо одражава „овај свет”, уместо да све што је у свету доводи у везу са Царством Божијим, самим тим спасавајући тај свет./.../

Опасност: завоleti Цркву некако „мимо” Христа. Такве љубави има више него што се мисли. Али, Црква јесте искључиво Христос, Његов живот и Његов дар. Тражити у Цркви било шта друго осим Христа (а то значи, опет, тражити себе и своје) – знаћи неизбежно „пасти у прелест”, у изопаченост и, у крајњем исходу, у саморазрушење./.../ Црквеност би морала да ослобађа. Али, у њеном данашњем тону, „црквеност” не ослобађа, већ поробљује, сужава, осиромашује. Човек почиње да се занима за „стари” и „нови” стил, за епископске сплетке и за свако улизитштво. И он почиње да схвата духовност као обавезу да чита књиге очајног квалитета, ужасне по њиховом сиромаштву и реторици, свакојаке брошуре о „чудесима” и „чудотворним иконама”, сваку сумњиву „поповштину”, као и да све време брбља на религијске теме./.../

Уместо да учи човека да на свој лични начин сагледава свет и живот, Црква га учи да гледа само у њу. Уместо да на нов начин прихватисамога себе и свој живот, човек сматра да му је дужност да на себе навлачи безлични, до грла закопчани прслук такозване „побожности”, који се осећа на ужегло посно уље. Уместо да сазнаје шта је то радост, светлост, смисао и вечност, он постаје раздражљив, ускогруд, нетрпељив и врло често, напосто, озлобљен, и више се, чак, и не каје због тога, јер је све то, наводно, од „црквености”./.../

„Духовност”, „црквеност” – како су ово двосмислени и, стога, опасни појмови! Зачуђујуће је то, али готово сви они које сам упознао као трагатеље за „духовношћу” свагда су били ускогрудни, нетрпељиви, досадни и безрадосни људи који су, притом, све друге свагда окривљавали за „недуховност”. И они су свагда за своје средиште имали себе саме, а не Христа, не Еванђеље и не

Бога. У њиховом присуству се човек не „расцветава”, већ се, напротив, духовно „јежи”. Гордост и егоцентризам, самозадовољство и ускогрудост – али чему онда сва та фамозна „духовност”? А тек ти стручњаци за „црквеност”! Како је то патуљаст и загушљив свет!/.../

Нема ничег горег од „професионалне” религиозности! Све то пребирање по бројаницама за време плетења црквених сплетки, сав тај стил оборенога погледа и уздахâ – све је то једна изветрела, ужасна кривотворина./.../

Историјска „побожност” је, у суштини, „ускогрудост и тескоба”. И она трује „црквеност” више од било чега другог./.../

Христа је убила и Христа убија религија. Религија је онај „орган” у нама који, ма како то било чудно, истовремено бескрајно и појачава и сакрива од нас наше најдубље страсти и грехе: гордост, фарисејство, самозадовољство, самољубље, и томе слично. Религија јесте наше непрестано самооправдавање пред Богом, наше сакривање од нас самих наших грехова и искушења.”

Шмеман је, дакле, имао снажно осећање „фалширања” у духовном животу, али није знао како то да превлада. Управо због недостатка аскетске борбе чинило му се да је немогуће наћи се и снаћи у овом свету. А аскеза за човека у свету није ништа мање неопходна него за монаха.

## **Шмеман и аскеза**

Шмеман није имао воље да схвати светоотачки аскетизам као пут без кога се не може. Ево шта Шмеман признаје у дневничком запису од 10. септембра 1980. године: „...све што сам прочитао о овом „духовном” животу; све што видим у људима, који воде такав живот, ме некако „иритира.” Шта је то – самоодбрана? Љубомора према онима који воде такав живот и стога жеља да се *йонизе*? Али тада сам прочитао цитат Преп. Симеона Новог

Богослова о неопходности да се „мрзи” тело. И одједном сам осетио да није само „оно најгоре” у мени што не прихвата ово, већ има и нешто друго. Зашто... је ова „духовна тенденција” резултирала да верници некако не осећају саму Цркву, ни Евхаристију, ни захвалност, нити радост – *не желе њо*, већ желе страх, жалост, а неки готово да мрзе одбацивање свега овога?”

Стање празнине, које је мучило не само оца Александра Шмемана, него и нас, настаје због немарног односа према духовном животу. О томе Свети Игњатије Брајначнинов пише: „Свако ко хоће непристрасно и темељно да истражи стање своје душе, видеће у њој болест безосећајности, видеће колико је та безосећајност важна и тешка, и схватиће да је она пројава и сведочанство мртвила духа. Каква нас само чамотиња обузме када хоћемо да се бавимо читањем Речи Божије! Како нам се само све то што читамо чини нејасним, неважним и чудним! Како бисмо желели да се што пре ослободимо читања! Зашто? Зато што не осећамо Реч Божију. Када станемо на молитву, какву равнодушност и хладноћу осећамо! Како само журимо да окончачмо наше површно мољење, испуњено расејаношћу! Зашто? Зато што смо се отуђили од Бога: ми у постојање Божије верујемо мртвом вером, за наша осећања Он не постоји. Зашто смо заборавили на вечност? Зар смо искључени из броја оних који треба да ступе у њену бескрајну област? Зар нам не предстоји смрт, као и другим људима? Зашто? Зато што смо се читавим својим бићем прилепили за материјално, никада не размишљамо и нећемо да размишљамо о вечности, изгубили смо њен драгоцен предосећај, и стекли лажни осећај у вези са нашим земаљским странтовањем, који нам земаљски живот представља као бесконачан. Ми смо толико обманути и заведени тим лажним осећајем, да у складу са њим уређујемо сво наше делање, приносећи способности душе и тела на жртву пропадљивости и не марећи за други свет који нас очекује, мада свакако треба да постанемо вечни житељи тог света. Зашто из нас као из извора лију празнословље, смех, осуђивање



ближњих и подсмеси? Зашто, не оптерећујући се, многе сате проводимо у најиспразнијем увесељавању, и не можемо да се заситимо па се трудимо да једно сујетно занимање заменимо другим, ни најкраће време нећемо да посветимо разматрању својих сагрешења и плакање због њих? Зато што смо стекли склоност за грех, за све сујетно, за све што уводи грех у човека и чиме се храни грех у човеку; зато што смо изгубили склоност за сва занимања која у човека уводе и у њему умножавају и чувају богољубљене добродетељи. Богу непријатељски свет и пали анђели засађују у душу безосећајност, уз садејство наше слободне воље. Она расте и јача животом према начелима света; она расте и јача од следовања своје палом разуму и вољи, од остављања служења Богу и од немарног служења Богу. Када се безосећајност окамени у души и постане њена особина, онда свет и његови господари ударају на камен свој печат. Овај печат састоји се у општењу људског духа са палим духовима, у томе што људски дух усваја утиске који су на њега произвели пали духови, у потчињавању насилном утицају и власти одбачених духова.”

Одатле до својеврсне раздражљивости, карактеристичне за дневничке белешке Шмеманов, један је корак.

## **Световне књиге и дух овога света**

Његова теологија не потиче само од црквеног благољепија, него и од читања световних писаца, који су га увек привлачили више од Светих Отаца. Шмеман у свом дневничком запису од 13. јануара 1976. године, између осталог, пише: „Ако ико када буде „изучавао” „изворе” мога богословља(!), тешко да ће доконати колико су ми били досадни, на пример, Кавасила, Дионисије Ареопагит, итд, а да су на „*cheminement obscur*”(„кривудавим путевима”) мог осећања света, и, у складу с тим, мисли и убеђења одиграли чудну, али несумњиву улогу: прислуживање у цркви (корпус, rue

Dagu), руска и француска поезија, Андре Жид, дневник Жилијена Грина и дневника Пола Леото (прочита свих осамнаест томова! – како би се обојица томе зачудили!), и безброј најразличитијих биографија (на пример, Таљерана и де Гола). Како објаснити самом себи да, пре свега, ВОЛИМ православље и да сам све више и више убеђен у његову исправност, и да све више и више НЕ волим Византију, Древну Русију, Атос, то јест све оно што је за свакога синоним Православља. Умро бих од досаде на „конгресу византолога”. Једино самом себи могу да признам да је моје занимање за Православље обрнуто сразмерно ономе што – и то тако страствено! – занима православне”.

Месец дана касније, он у дневнику бележи нешто слично: „Увек једно исто: волим Православље, али не могу да волим Православну Цркву, и у њој владајући номинализам, инерцију, тријумфализам, властољубље, обоготворење прошлости, псевдодуховност и бапско благочестије”.

У запису од тог истог дана, каже да је, алергичан на рекламе и вести, са највећим уживањем гледао Зимске олимпијске игре у Инсбруку.

## **Утицај Тејара де Шардена**

У понедељак, 29. новембра 1976. године, Шмеман одлази на омиљено место свог „поклоништва” – гроб римокатоличког теолога и филозофа, кога је због јереси осудио и сам Ватикан, Тејара де Шардена, погруженог у паганску космичку мистику и непреображену радост овог света, под видом приче о Христу као Алфи и Омеги свих и свега. Шарден је био еволуциониста, кога је чак и Ватикан, док је у њему било зрно озбиљности, прогласио кривоверцем. О њему руски свештеник Константин Буфејев, у свом тексту о екуменизму и еволуционизму чија је основа безбожни хуманизам, каже: „У представи еволуциониста није Бог

слободан и разуман Творац који је створио свет у његовој разноликости, већ ту функцију врши еволуција. Библија говори о тренутном стварању света, живота и човека: *Он рече и њосѡаде; Он зајовјеги, и ѡказа се* (Псалам 32, 9). Еволуционисти тврде да се развој биолошких врста одвијао у току милиона и милијарди година: „Он рече и еволуира се”. Библија говори о истовременом јављању свег биља на земљи трећег дана, а затим о исто тако изненадном јављању свих водених створења петог дана, а онда о аналогном јављању земаљских животиња шестог дана према Речи Божјој. Овако је о томе писао светитељ Василије Велики и у складу с њим и сви Свети Оци. Еволуционизам уместо тога нуди теорију према којој се време стварања не изражава у данима, већ у астрономским и геолошким епохама, у којима тобож делује Бог – у ствари, не Бог, Творац Неба и земље, већ само закони света условљени механизмом еволуције. Ако се, као у интерпретацији „теолошког еволуционисте” Тејара де Шардена, и поведе реч о Богу, онда то, сасвим очигледно, није Свемогући Сведржитељ који слободно ствара свет по Својој замисли и разуму, већ некакав поблесавели богић–инвалид, скретничар Велике еволуције.”

Однос Шмеманове мисли према Тејару требало би подробије испитати. Да ли је његова прича о евхаристијском погледу на свет као искупљењу света пореклом од Сверх Отаца или од Тејаровог еволуционистичког оптимизма – тек би требало видети.

## **Да ли су православни „романтичари”**

Шмеман је сматрао (запис од 19. јанура 1977) да су православни пуки „романтичари”, који маштају о очувању прошлости, при чему је све покривено „дебелим лаком словенског језика, скривено иконостасом и завесама, раслабљено и обезвређено обичајима и традицијама, свешћу и гордошћу да смо ми све то (шта?)

„чували”, „сачували”, „. Ко се обраћа у „то”, упада у романтизам зва- ни „чување чувања”, а Западу се то нуди као осећање „тајне”, осе- ћање „богочовечанске тајне”. Из те перспективе, Шмеману бива разумљив богоборачки патос других хришћанских конфесија, које су гуше у „романтичарском номинализму” православних.

Шмеман није имао излаз: он је знао шта не воли, шта му се не свиђа у Цркви, али није знао како да формулише оно друго. У запису од 24. јануара 1977. вели: „Мучна размишљања о Цркви, о судбини Православља. У суштини, постоје само два приступа. Први је – јасан: рецидив старообредништва. Чувати, сачувати, заштитити не само од „зла”, него и од света као таквог, од савре- мености. Никакве ревизије, све је – свака „стиховња на стихи- ре” – подједнако важно... Друга је – наша. Али, на крају крајева, у чему се она састоји? Шта у пракси, у животу тражи онај СМИСАО који се налази иза ФОРМЕ? У онај приступ у Цркву је укључен је СВЕТ, али не наш, не савремени свет, али је укључен (обичаји, начин живота, итд). У нашем – није, јер ми хоћемо СТВАРНОСТ. Али како деловати у том стварном свету? Релативни успех сва- ког „старобредништва” – код „обраћеника”, на пример – јесте у томе што ни нуде готову формулу: прихвати и покори се. Свим својим бићем знам да је та формула лажна, али шта им ми нудимо кад кажемо: ево чудесне замисли Божје о свету, о човеку, о живо- ту. Идите и живите по њему! Али како да живе? И Православље постепено бива „неурастенично”, људи се изнутра муче траже- ћи одговор, а одговора НЕМА или је толико уопштен да људи не знају како да га примене у животу... То је мучна „позадина” свагда присутна у дубинама мог мишљења.”

Мучна позадина: не треба је губити из вида.

# Прота Шмеман и црквени типик

## Проблем богослужбеног типика

Шмеман је мислио да је монаштво одречно утицало и на однос Цркве према Литургији. У свом тексту о монаштву и литургији он каже: „Побожност, молитва и подвиг никако нису могли бити онај узрок који издваја из скупа, јер се сва „духовност” и сва литургијска побожност ране Цркве могу изразити речима светог Игњатија Антиохијскога: „Старајте се да будете што је могуће чешће заједно”. Новина монашкога приватнога причешћивања је била, напротив, у томе што је његов потицај био управо у том побожном животу, а, самоме доживљају хришћанскога живота. Евхаристијски дарови, причешћивање, остају онај неопходни услов таквога живота, јер „монахе који живе у пустињи пече отров злих демона и они с нестрпљењем чекају суботу и недељу да би се упутили на изворе воде, то јест да би приступили Телу и Крви Господњој, да би се очистили од прљавштинезлога”. Али оно некако неприметно бива потчињено индивидуалној побожности и не одређује се побожност Евхаристијом – као у раној Цркви – већ напротив, Евхаристија постаје оруђе побожности, део подвига, помоћ у борби с демонима и тако даље. „Причају о ави Марку египатском: он је проживео 30 година ниједном не изашавши из своје ћелије; обично му је долазио презвитер да за њега врши приношење Светих Дарова”. Чињеница такве врсте не би била могућа у „литургијској побожности” ране Цркве; она постаје ако не правило, у сваком случају нормална

појава у монаштву. Још једном ћемо нагласити: овде промена није у неком умањивању значења и места причешћивања, већ у његовом доживљају и примању. Оно се интимно-изнутра укључује у општу замисао монаштва, као аскетски подвиг и индивидуално „самостварање”. У тој замисли се поимање Евхаристије и као актуализације Цркве и као народа Божјега, као есхатолошке трпезе Царства, не негира нити спори. Једноставно акценат прелази на чин причешћивања, као на чин благодатне помоћи у аскетском подвигу, на евхаристијску службу као на могућност да се та помоћ добије. То је та промена литургијске побожности. А кад се ради о богослужењу по времену ту се утицај монашке „литургијске ситуације” и монашке побожности изражава, пре свега, у постепеном сједињавању молитвеног правила и типика црквенога богослужења, то јест у сједињавању елемената који су првобитно били различити и по замисли и по садржају.”

Дакле, једно је био Свети Игњатије Богоносац, а сасвим друго су били монаси који су саздавали типик. Тако је мислио Шмеман, коме је у типику много шта сметало.

Чувени грчки иконописац и обновитељ Предања, Фотије Кондоглу, о таквом односу према црквеном предању каже: „Ја волим девојку, али ме њен лик не задовољава; њен глас ме нервира; њен нос је предугачак; желео бих да су јој очи другачије боје, и било би лепше да јој је коса кестењаста. Тако је и у духовној области: волим Православље, али не и кандила у којима гори маслиново уље; сматрам да су мантија и дуга брада застарели; Црква мора своје постове да прилагоди савремености и да измени свој празнични календар, итд, итд”.

## **Како је настао типик црквени**

Али, без обзира на Шмеманово мишљење, типик није настао као плод неке „укочености”, неког византинизма, него као плод

молитвеног духа православног монаштва, који се пренео на целу Цркву.

Управо у складу са речју Светог Јована Лествичника: „Бог је светлост анђелима, анђели су монасима, монаси су светлост мирјанима”.

Руски свештеник Дронов о развоју типика пише: „Историја хришћанског богослужења почиње заједно с историјом саме Цркве. Апостоли су добро знали да су се древна, старозаветна ишчекивања испунила у Христу и да је настало ново, благодатно време, које је захтевало нове, друкчије појмове и представе о Богу и Његовом односу према људима. Бог је за Јеврејина – Христовог следбеника престао да буде само страшни и озбиљни Судија, већ је постао и милостиви Отац и Спаситељ. Међутим, уз све ово молитве и богослужења првих хришћана који су поникли из јудејске средине нису могла далеко да одступе од јудејских обредних форми.

Апостолско богослужење првог века представљено је у два вида: с једне стране је то учешће у јеврејском старозаветном богослужењу храма – „бијаху сви једнодушно у тријему Соломоновом” (Дела Ап., 5, 12), и са друге, – вршење свог посебног богослужења по кућама, с евхаристијским ломљењем хлеба и вечерама љубави – агапама. Богослужење је за време апостола, слично древнојеврејском, имало три дела: молитву, читање речи Божје и поуку. Већ пред крај апостолског периода дошло је до потпуног одвајања хришћанског богослужења од синагогалног јеврејског.

Треба рећи и да су у првим вековима хришћанства, осим основних извршитеља богослужења, представника тростепене јерархије, постојали још и други извршитељи – харизматици (од грчке речи „харисма” – дар, благодат, даровање). Харизматици су људи с нарочитим благодатним даровима који се дају ради извршавања посебних служења у нарочитим околностима живота Дрвне Цркве. Харизматичка богослужења су настајала

стихијски приликом окупљања верника, а да та стихијност не би уносила дезорганизацију, већ да би била разумљива и поучна за све присутне, апостол Павле је дао упутство како да се врше таква богослужења (1 Кор., гл. 14).

Основна богослужења с ломљењем хлеба вршили су презвигтери, које су апостоли постављали. У посланици Коринћанима (1 Кор. 11, 17–34) апостол Павле, подсећајући на то да је Сам Господ установио тајну Причешћа, разобличава Коринћане због одступања од познатих традиција вршења те тајне, која не треба стихијски да се обавља, већ у одређено време за које се треба припремити, – „човјек нека испитује себе”, тј. проверава да ли је спреман, и ако није, онда нека доведе своје мисли и осећања у одговарајуће стање и тек после тога „од хљеба нека једе и од чаше нека пије” (1 Кор. 11, 28).

Првобитно се Евхаристија вршила заједно с вечерама љубави – агапама, али већ за време живота св. Јустина Философа (пострадао 166. год.) агапе су постале чисто добротворна окупљања, о чему св. Јустин говори у својим апологијама.

Други век – епоха апостолских мужева – карактерише се „преласком са апостолске слободе и првих форми ка оним чврстим нормама и постојаним чиновима” („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 45), какве видимо у временима која ће уследити, почев од трећег века.

Већ у другом веку су се хришћани окупљали ради молитве двапут дневно: ујутро (молитве, појање, читање Светог Писма) и увече (Евхаристија и агапе). Од тог времена се молитвом освећују и трећи, шести и девети час, што се касније уобликовало у данашњи чин Часова.

Свештеночученику Атиногену који је живео у то време (упокојио се 169. године) предање приписује сачувану до данас дивну вечерњу песму „Свјете тихи”. Св. Игнатије Богоносац увео је почетком другог века у Антиохији антифоно појање. Св. Иринеј Лионски помиње већ празновање Педесетнице, а тако древни



хришћански споменик као што је „Учење Дванаесторице апостола” говори о посту средом и петком.

У трећем веку се појавио доста сложени чин јутрења: разликовале су се епископска, презвитерска – свакодневна и ђаконска јутрења.

Почев од трећег века песме и молитве добијају конкретније облике, постепено се установљује одређени поредак читања Светог Писма. Оно се дели на црквена зачала, при чему се одређује када које зачело треба да се чита. Од тог доба се такође стварају посебни напеви за црквене службе, чије се мелодије разликују од синагогалних јеврејских и паганских. Учитељ Цркве Климент Александријски, учећи новопросвећене како треба да се односе према музици, говори: „Ми се за прослављање Бога служимо једино мирном речју и више не користимо ни древни псалтир (мисли на назив музичког инструмента), ни трубу, ни тимпан, ни флауту”. Али, по мишљењу Климента, хришћани не могу да прихвате све врсте певања гласом, и заиста Црква оног доба их није прихватала. „Музици, – каже он, – треба прибегавати ради украса и васпитања... Мора бити одбачена претерана музика, која растројава душу, која је превише разнолика, час плачна, час незадржива и страсна, час бурна и безумна... Морамо да бирамо мелодије које су прожете бестрасношћу и целомудреношћу, а оне које размекшавају и ослабљују душу не могу да се слажу с нашим храбрим и великодушним начином мишљења и настројења...” („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 113). Али о неким родовима тадашње грчке музике Климент говори с одобравањем, налазећи у њима нешто заједничко са светом старозаветном музиком. „Образац за музику, – примећује он, – може да да Давид који је појао и пророковао, и Бога хвалио ритмично”. Од хармонија грчке музике Климент је најближом старозаветној сматрао дорску и фригијску. Климент Александријски се, очигледно, први од учитеља Цркве заинтересовао за питање регулисања богослужбеног хришћанског појања у погледу самог напева и

чврсто је био за то да се у Цркви не допуштају посебно извештачени и страсни напеви. Под утицајем ових и других упутстава казнији творци црквене музике – на Истоку св. Јован Дамаскин, а на Западу св. Амвросије Милански и папа Григорије Велики – створили су дивне црквене напеве, прихвативши дорску и фригијску хармонију двотонског карактера. Ови напеви су једноставни и леви, они очишћују и узвисују душу.

Четврти, пети и шести век имају изузетну важност у животу Цркве Христове. То је било време великих васељенских учитеља и светитеља – Атанасија Великог, Макарија Египатског, Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоуста, Григорија Нисијског, Николаја Мирликијског, Кирила Јерусалимског, Кирила Александријског, Јефрема Сиријског, Исака Сиријског, Амвросија Миланског, Јеронима, Августина, Лава Великог и других многих како на Истоку, тако и на Западу.

Од тог времена и до осмог века пише се већина песама и целих служби за празничне и друге дане у години, које су напуниле временом наше богослужбене књиге. Ово време је било период нарочитог процвата литургијског стваралаштва у Цркви. Овде спадају најславнији црквени песници – свети творци канона, стихира и других песама: преподобни Роман Слаткопојац, Андреј Критски, Козма Мајумски, Јован Дамаскин и други. У то време настају и нови облици богослужбених обреда; тако се, на пример, на основу древних икоса за Благовести и Рождество Господње појављује прво акатистно (тј. „неседално”) појање Богородици – акатист Невести Неневесној. Обогаћујући ризнице богослужбене поезије свој допринос дају, упоредо са светим појцима од монаха и чланова црквеног клира, и световни људи, чија дела временом такође постају литургијско благо Цркве. Тако је, на пример, византијски император Јустинијан, градитељ храма св. Софије Константинопољске, написао тропар овог храма – „Јединородни Сине и Слове Божиј...”, који се данас свуда поје у православним храмовима на Литургији.

У пустињама Египта, Палестине и Сирије у исто то време су заблестили велики подвижници и аскете – преподобни Павле Тивејски, Антоније, Сисоје, Пахомије, Иларион, Јевтимије и Теодосије Велики, Јован Лествичник, Теоктист и многи други.

Сви они су својим делима и примером живота имали велики утицај на даљи развој хришћанства, конкретно, на литургијски живот Цркве.

Из дела ових Отаца сазнајемо каква је била богослужбена пракса појединих Помесних Православних Цркава. Карактеристично за овај период (4–8. в.) јесте да су богослужбени облици, који су и дотад имали доста заједничког код разних Цркава Истока, почели још више да теже ка једнообразности. Ова тенденција ка обредном јединству је наишла на извесну препреку и привремену задршку због настајања посебне врсте богослужења у Цркви. Било је то монашко богослужење које је настало у четвртном веку и које је барем током тог века и у петом веку имало веома мало заједничког са саборно-парохијским богослужењем. Тек од шестог века почињу покушаји уједињења и једне и друге врсте богослужења, који су се завршили у потпуности тек до 13–14. века. О овој ондашњој тенденцији ка литургијском јединству на свим местима црквени историчар Евсевије пише: „Сада се становници Запада поучавају... у исто време када и житељи Истока, а становници Севера поју исте песме као и они на Југу” („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 317).

Престанак гоњења хришћана од стране Римске империје, оживљавање богословља под утицајем христолошких спорова и процват монаштва – то су фактори који су, по мишљењу проф. М. Н. Скабалановича, имали нарочито благотворни утицај на развој богослужења у четвртном, петом и наредним вековима.

Од почетка овог периода почиње да се уобличава пун круг дневних богослужења, настаје Месецослов светих, проширује се циклус великих празника, скоро до њиховог данашњег броја.

Престанак агапа је дао кругу дневних служби „духовни, „умни” карактер” („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 145).

До данас сачуване податке о дневном кругу богослужења 4–5. века имамо из „Апостолских установа” (споменика сиријског по-рекла), „Путовања на света места” поклонике Етерије (Силвије) која је оставила опис богослужења Јерусалимске Цркве краја четвртог века, и најзад, из древних монашких типика – молитвених правила египатских и палестинских монаха. Свети живот древних монаха, богат молитвеним подвизима, био је, да тако кажемо, садржај првих глава нашег савременог Типика. У лаврама преп. Харитона Исповедника и Јефтимија Великог, у киновијама преп. Теоктиста и Герасима и других, – ето где су се налазила изворна начела даљег развоја богослужбеног Типика. Проф. М. Н. Скабаланович даје подробне податке о самом монаштву, описује биографије оснивача различитих видова подвижничтва, реконструише одређене елементе богослужења древног периода и утврђује њихов утицај и наследну везу са савременим богослужбеним Типиком Православне Цркве. У житијима тих светих подвижника темељи се сав први, дисциплинарни део нашег савременог Типика, њихови подвизи су први неписани редови Црквеног Типика. „Божанствени отац наш Сава изложио је типик који је примио од светих Јефтимија и Теоктиста, а они од оних пре њих и од исповедника Харитона. Када је овај типик уништен након напада варвара на овај крај, тада је свети отац наш Софроније, патријарх Светог Града, трудољубиво изложио, а после њега божанствени отац Јован Дамаскин, искусни у богословљу, обновио и записао” („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 248–249), – говори св. Симеон Солунски. Очигледно су ови преподобни мужевии писали Типик не само за друге, већ су у првом реду сами живели према њему. Када би их окружила братија и молила за духовну поуку, они су записивали своја дисциплинарна и молитвена правила, створена у подвизима поста и молитве. Од преп. Саве Освећеног (упок. 532.) сачувао се писмени споменик – његово „Завештање” или правила која је он пред смрт дао свом следбенику Мелиту. То своје „Завештање” преподобни

отац је назвао „обрасцем, правилом и законом”. У њему он излаже како се врше недељна и празнична бдења која трају од вечери до јутра, а не од поноћи, како су практиковали у парохијским црквама, а такође одређује строго поштовање одређених богослужбених часова.

Сва ова писмена и усмено преношена завештања и поуке пред крај осмог века обједињена су, међусобно се допунила и постала добро целе Источне Цркве.

У деветом веку се појављују већ потпуни преписи Типика који су означили установљење јединственог богослужбеног Типика скоро за сву Источну Цркву („Типик с тумачењем”, св. 1, стр. 372). Скоро сав Православни Исток је следио чин вршења служби у Палестинској Лаври св. Саве Освећеног (близу Јерусалима). Овај Типик се раширио, осим у Палестини, и у Антиохијској Патријаршији, у Малој Азији, на Синају, Светој Гори, у Грузији, а касније у словенским Православним Црквама.

Само у Константинопољу, у св. Софији, постојао је свој Типик који се веома разликовао од Јерусалимског. Ради се о томе да су у том Типику св. Софије (или Типику Велике Цркве) преовладале песме у извршавању служби. Такво обављање служби је било условљено величанственошћу св. Софије Константинопољске као дворског храма, раскошју византијског двора и учешћу самог императора у неким литургијским радњама. Касније је Јерусалимски Типик који је више одговарао духу Цркве истиснуо овај Типик. Јерусалимски типик је добио свеопште признање, саборно одобрење и опште ширење у Православној Цркви, као типик који води порекло од монашких типика богонадахнутих и богопросвећених подвижника вере и побожности. Већи древни типизи, попут савременог Типика, уређивали су сво устројство црквеног живота, и пре свега литургијски живот.

Приметићемо овде да је тзв. Студитски типик пореклом из Константинопољског Студитског манастира, који је основао преп. Теодор Студит (упок. 826), сродан Јерусалимском типику.

После деветог века структура свих служби углавном је остала непромењена и само су додаване нове песме и канони. Проф. М. Н. Скабаланович описује делатност чувених црквених песника који су својим трудом обогатили Октоих, Минеје и друге богослужбене књиге. Ови свети литургичари су сачували и показали нам сву „дубину богатства и премудрости и разума Божијег” (Римљ. 11, 33), одразивши у својим делима у молитвено-поетској форми сав садржај православног богословља (такозвано „литургијско богословље”).

У Русију је богослужбени типик Источне Православне Цркве дошао заједно са хришћанством. Свети руски подвижници, почев од преподобног Антонија и Теодосија Печерских и до преп. Серафима Саровског и богомудрих наставника Оптиног манастира, исто тако ревносно, као и први египатски и палестински оци, чували су та древна правила молитве и служења Богу, осветлана ауторитетом древних подвижника побожности.”

Типик је, дакле, величанствено дело људско настало под руководством Духа Светога. Шмеману се чинило да је типик настао међу светим подвижницима некакво „погрешно читање” првотног есхатологизма.

# Питање свете тајне исповести и покајања

## Шмеман и поуке светог Никодима Агиорита

И однос проте Шмемана према Светој Тајни покајања и исповести био је, да тако кажемо, необичан за свето предањски став. И то је утицало на свештенике широм православног света, па и код нас.

Реформатори нису љубитељи исповести. Они најрадикалнији је сматрају „психологизом”. Слушао сам младог свештеника који је убеђивао брачни пар парохијана да ће се сви њихови проблеми решити на „евхаристијском сабрању”. Сретао сам младе и одушевљене студенте теологије који су тражили добре духовнике, а онда им је њихов професор објаснио да су онтологија и етика две различите ствари, и да се треба причешћивати на свако Литургији, и да је та прича о „старцима” плод „западног утицаја” – и људи су се из доктора Џекила богомољства претварали у мистер Хајдове новотарства.

Највећа опасност данашњице је у селективном приступу Светом Предању. Тако се заговорници сваколтургијског причешћивања позивају на књижицу Светог Никодима Агиорита о томе, али, наравно, нико не помиње његове ставове о исповести, покајању и епитимијама.

Као проповедник чешћег причешћивања, Никодим Агиорит је био и велики борац за оживљавање Свете Тајне Исповести и

Покајања. Он је у „Душекорисном приручнику за свештенике и вернике – о исповести” дао упутства како се обавља ова Св. Тајна и како се духовно руководи покајницима. Често се дешава да они који се позивају на књигу Св. Никодима о причешћивању заборављају да помену његову покајничку дисциплину.

Пре свега, он тврди да духовник не може бити сваки свештеник, него само онај који се уздигао у стање слободно од страсти. У том смислу, оштро упозорава: „Тешко теби, ако, упркос страстима, ипак тежиш да постанеш духовник. Ти, наравно, будући да ти је ум страстима помрачен нећеш моћи да расудиш шта треба исправити код сваког појединог грешника /.../ Нећеш се управљати по канонима како доликује, него ћеш изузетно лако прекомерно попуштати оним грешницима који падну у оне исте страсти које и сам имаш /.../ Нећеш моћи да грешнике обратиш својом речју, него ће грешници, напротив, тебе окренути на своју страну: они ће тебе окренути по својој вољи, а не ти њих по својој вољи, а то брани Бог, говорећи Јеремији: „Они нека се обрете к теби, а ти се не обраћај к њима” (Јер. 15, 19).”

Говорећи да је у његово доба тешко наћи бестрасне људе, Свети Никодим препоручује епископима да за духовнике постављају старије и искусније свештенике, чије су страсти већ умртвљене.

У књизи о исповести греси се излажу подробно, као и начини њиховог лечења. Исповедник се стара да сазна: ко је починилац греха; какав је грех учинио; зашто га је учинио; на који начин, у које време, на ком месту и колико пута га је поновио.

У одређивању епитимија, Свети Никодим је био веома озбиљан: „Ако је покајник починио много грехова, треба да му одредиш епитимију за највећи грех, то јест ону која садржи више година (неприступања причешћу) /.../ А ако неки време не чини грех који је исповедио, па онда поново падне у исти грех, време епитимије почиње поново из почетка”. Епитимија се дели на телесну и духовну. Телесна је пост (али са некуваном храном) и



коленипреклонење, а дела телесног милосрђа су: хранити гладне, појити жедне, сабирати странце и бринути о њима, одевати наге, посећивати болесне, старати се о утамниченима и сахрањивати покојне.

Они који посте по епитимији, док су одлучени од причешћа, смеју да се омрсе само Светле седмице и на Христове празнике, а велике метаније не праве једино недељом и током Педесетнице (зато праве мале). Свештеници који сагреше блудом, по Светом Никодиму, не само да не треба да служе Литургију, него ни да обављају друга свештенодејства. Без обзира на све, духовник треба да саветује грешнике да не сматрају да ће од Бога примити опроштење само зато што су поднели епитимију („јер будући да је грех, по речима богослова, бесконачан, као хула на бесконачнога Бога, немогуће га је разрешити делима и задовољењем коначног створења, и то нечистог створења, какав је грешник“.) Они морају да верују да опроштај примају само због бескрајне милости Божје и Христове жртве на крсту. Духовник је дужан да поучи покајника да са радошћу прими епитимију, пошто, ако се недостојно причести, биће као Јуда „и подобан Јеврејима, јер, као што су онда Јевреји проболи тело Господње, не зато да попију Његову крв, него да је пролију, као што тумачи Св. Златоуст (XXVII беседа на 1. Кор.): тако ће се, због твоје недостојности, сматрати да и ти проливаш пречисту и невину крв Господњу, а не да је пијеш”.

Духовник је дужан да га опомене да, ко не прихвати каноне по Св. Јовану Поснику, мора да се држи још строжих номоканонских епитимија древних Отаца. На крају, подсећа га: „Знај да ће одсуствовањем од Причешћа твоје покајање постати сигурније: више ћеш се утврдити у благодати Божјој и боље ћеш разумети зла које ти је грех нанео, док будеш гледао како се други причешћују а ти си тога лишен /.../ И због свега тога треба да омрзнеш грех и добро да чуваш убудуће благодат коју си изгубио, па ћеш тако из страдања извући поуку”. Ко не прихвати епитимију,

свештеник му каже да од њега неће примати просфоре, и упозори да он више не одговара за његову душу.

Какви су епитимијни канони Светог Јована Посника? За врачаре, три године одлучење од Причешћа, уз свакодневни пост до три поподне, једење суве хране и двеста педесет великих метанија дневно (канон 2).

За истечење семена у сну, један дан одлучења од Причешћа, читање 50. псалма и 49. великих метанија (канон 8).

За мастурбацију – четрдесет дана сухоједења и сваки дан по 100 метанија (канон 10).

За свештенике, који падну у рукоблуд после рукоположења, годину дана забране свештенослужења; ако грех понове, рашчињење (канон 12).

Жена која се страсно љуби и додирује с мушкарцем, одлучује се као за мастурбацију – рукоблуд (канон 13).

Блудник се одлучује од Причешћа од седам до девет година (канон 14), док се строже поступа с прељубником (канон 15); Јован Посник предлаже да се блудник одлучи на две године, под условом да једе једном дневно суву храну и прави по 250 великих метанија (канон 16); клирици да буду рашчињени (канон 18). Жена која има менструацију, а дотакне се Светиња, да се одлучи на четрдесет дана (канон 28). Хомосексуалци се одлучују на три године, да једу једном дневно, праве по двеста метанија и плачу; ако су немарни, треба да су одлучени на петнаест година (канон 29).

Својевољно убиство подразумева петогодишње одлучење, 300 метанија дневно и један оброк (сухоједење) (канон 31); за абортус – одлучење од три до пет година; за нехотичан побачај – годину дана (канони 33 и 34). Ако дете умре некрштено, кривицом родитеља, родитељи се лишвају Причешћа на три године, са сухоједењем, великим метанијама и милостињом (канон 37). Жена које оставе децу, макар их други одгајио, подлежу епитимији за убице (канон 39). Ко погази заклетву, годину дана сухоједење и

по 250 метанија дневно – без Причешћа (канон 45.) Ко поврати Причешће, четрдесет дана да се не причести, да чита 50. псалам и да чини по 50 великих метанија (канон 48). Ко учини блуд са кумицом, одлучује се од осам до десет година, са сухоједењем и 300 метанија дневно (канон 57). Ко учини блуд са иноверницом, подвргава се одлучењу од четири до пет година, уз сухоједење и 250 метанија дневно (канон 60).

Ако свештеникова жена учини прељубу, он мора да је отпусти, или се лишава свештенства (канон 62). Ко са својом женом учини противприродни блуд осам година да се одлучи од Причешћа, са 200 метанија дневно и једе једном дневно, после три поподне (65. канон).

А какви су људи данас?

Колико их иде код врачара и гатара? Колико њих „анални секс” сматра „обогатењем” своје сексуалне праксе, начином да муж и жена „не досаде” једно другом? Колико их мастурбира? Колико је блудника и прељубника, итд.?

И још нешто: Свети Јован Посник није скраћивао године одлучења од Причешћа да би угоднио људима. Он каже да је број година одлучења од Причешћа мањи код њега него код Св. Василија Великог и других Отаца зато што су у његовом канону године покајања спојене с постом, бденијем, метанијама, а не само са непричешћивањем. („Ако се неко заветује да ће се уздржавати од сира и јаја, или од рибе и уља, и тако за уздржавање сваке од таквих врста (јела), треба смањити по једну годину”, каже он.)

Дакле, Свети Никодим Агиорит јесте био за често причешћивање. Али, под каквим условима? Чује ли се данас да се неко, залажући се за сваколитургијско причешћивање, залаже и за увођење у употребу канона Светог Јована Посника?

О значају епитимије у духовном животу Свети Никодим је имао недвосмислен став. Ево какву поуку покајнику даје Свети Отац, говорећи му да обавезно прихвати духовни лек: „Допуштам себи да кажем да чак и ако се деси да духовник хоће

да ти одреди незнатну епитимију, ти треба сам да га молиш да ти одреди велику, као што то чине и многи други, који се топло кају, како би овом привременом епитимијом више умилостивио божанску праведност и како би се што боље уверио да те је Бог ослободио вечне казне, коју је требало да добијеш за тај грех /.../

Говорим ти укратко, брате, да треба да изабереш једно од двога: или да овде привремено примиш епитимију за своје грехе, или тамо вечно. Ако је примиш овде, избављаш се оне тамо. Ако је не примиш овде, у сваком случају имаш тамо да примиш вечну казну, као што пише и Гаврило Филадельфијски у свом спису о Светим Тајнама: „Онај ко се не подвргне њима (епитимијама), нужно ће тамо бити послат да му се суди и полагаће рачун за сва нечасна дела, јер је одбацио каноне свете Цркве”. Али, ако се ти, упркос свему што је речено, не сложиш са одлуком духовниковом и не примиш праведну епитимију, коју ти одреди, знај да духовник нема власт да ти опрости, како каже свети Василије Велики: „Власт отпуштања грехова уопште није дата, него се састоји у послушности покајника и сагласју са његовим вољним делом душе; јер је о томе писано: *„Ако се два од вас сложе на земљи у било којој ствари за коју се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима”* (Мт. 18, 19) (Кратко изложена правила, 15).

Поврх свега, брате, кажем ти да треба тачно да се придржаваш удаљења од причешћа, онолико времена колико ти је одредио твој духовник, јер ово удаљење је искупљење над искупљењима, нужни саставни део твог истинског покајања. Јер, уколико се дрзнеш да се у то време причестиш, постајеш као Јуда, а ако присиљаваш духовника да ти да отпуст грехова, ти више ниси покајник, него самодржац и тиранин, који врши насиље над Законима Божијим и канонима светих Сабора и Отаца. Стога ће ти божанствено Причешће бити, не на отпуштење грехова, него на осуду и још већу казну. А да би то боље разумео, узми овај пример.

Као што неко, ко има ране по телу, иде да их покаже лекару и добије од њега упутство да стави такав и такав облог на њих

и уз то да не пије вино и не једе такву и такву храну, јер у супротном његове ране неће зарастати, и то тако и ти, брате мој, имаш душевне ране, грехе. Отишао си и показао их духовнику, то јест, исповедио их. Духовник је одредио да на њих ставиш облог, а то је епитимија: пост, узимање само суве хране, коленапоклоњење, милостиња и молитва. Уз то те је упутио да не пијеш и да не једеш одређену храну, то јест, да се не причешћујеш Светим Тајнама. Ако га ти онда не послушаш и једеш, шта бива? Твоје ране – греси, не зацељују, него пођу по злу и постају још веће. Ма шта кажем не зацељују? Прети ти и душевна и телесна смрт, како каже божански Павле: „Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире” (1. Кор. 13, 30), то јест, зато што се многи недостојно причешћују, па се разбољевају и слабе, а неки до њих и умиру. Сагласно апостолу Павлу говори и његов ученик Дионисије Ареопагит: „Остали редови оних који се очишћују (то јест оних у покајању) заслужено се одсецају до божанских Тајни, и причасништва у свештеним симболима (обредима): јер ће оне (душе, или редови) које у њима без благослова узимају удела бити тиме повређене и шта више (тима) ће ниподаштавати и светиње и саме себе” (О црквеној јерархији, 7. Поглавље).

Напоследку, кажем ти, брате, да епитимију, коју ти одреди духовник треба да извршиш у што краће време можеш, уколико си у благодати Божијој и да је не одлажеш, јер не знаш шта те сутра чека: *„Не хвали се суџрашњим даном, јер не знаш шта ће дан до неји”* (Прич. 27, 1).

А поврх свега тога ти саветујем, драги мој, да никада не верујеш својој помисли да се твојом сопственом „епитимијом”, ма колико строга и велика била, одрешују и праштају твоји греси. Никако. То бива само по милости Божијој и искупљењем пред Исусом Христом”.

Јасно је да књигу о честом причешћивању Светим Тајнама не треба схватати ван контекста целокупног исихастичког и

покајничког предања Св. Никодима Агиорита. Јесте, приступити Св. Причешћу – али како се припремити?

Духовна обнова мора бити праћена обновом духовништва и духовног руковођења. Не можемо да се пењемо на Хималаје у шортсу и патикама. Свет у коме живимо тоне у мору греха, и деца од пет година на ТВ-у могу да виде оно што ни у најгрешнијим подухватима не би могло да падне на памет окорелим грешницима пре само педесет или сто година. Ако данашњег човека позовемо да се причешћује као рани хришћанин, а он живи као позни паганин, каква је корист и њему и Цркви? Зар смо заборавили речи Светог Јована Кронштатског да „ко год прилази Св. Чаши с било каквом страшћу у срцу, тај је Јуда и прилази да лажно целива Сина човечијег”?

Предање се, по нашем најдубљем схватању, мора обнављати у свој својој пуности. Ако тога не буде, сва прича ће нам бити узалудна: обнова ће се свести само на речи, које, како би рекао Владика Николај, „звече, али не лече”.

# Шмеман и обновљенство

## Шмеманово писмо митрополиту Иринеју

Пишући митрополиту Иринеју, поглавару Америчке Православне Цркве, Шмеман се позивао на реформаторски покрет у Руској Цркви уочи бољшевичког прверата: „Да би се схватио обим тог незадовољства и истинска пастирска брига руских епископа, довољно је прочитати *Извештаје Епархијских Архијереја у њојле-ду њишања Црквене реформе* који су написани у припреми за Велики Сабор Руске Цркве, а објавио их је Руски Свети Синод 1906. г. (том I, стр. 548 и том II, стр. 562). Треба нагласити да ови извештаји нису написани од стране неке академске групе или покрета, него су их написали конзервативни и пастирски настројени Епископи који су одлично схватили растући номинализам и збуњеност која долази баш из „стандардних књига” и Типика који није исправљен још од 1682. г.

„Богослужење”, пише, на пример, Епископ Серафим Полоцки, „служи свештенство, а народ – чак и ако се моли за време службе, њихова молитва остаје приватна а не заједничка зато што обично нема везе, нити спољашње нити унутрашње, са оним што се дешава у Цркви” (I, 176). Скоро једногласно, епископи који пишу о литургијским темама траже да се парохијски *ѡиѡиѡик* разликује од монашког, јер је очигледно немогуће ускладити праксу са овим другим, те према Епископу Минском Михаилу, „у 49 000 парохија богослужења се служе погрешно”. Траже да се богослужења скрате, „која су постала неразумљива и према томе заморна”, да се исправи типик (правило) и да се сачини нови превод са црквенословенског на руски језик. Они уочавају потребу за одређеним променама у самој Светој Литургији. И сам

апостол Америчког Православља, будући Патријарх Тихон, у то време Епископ Северноамерички, предлаже „укидање одређених јектенија које се сувише често понављају” и „читање наглас тајних молитава” (I, 537), а он је подржан и од неколицине других: Јеронима Варшавског („треба без икакве дилеме укинути јектеније за катихумене”, II, 278), Константина Самарског (I, 441), итд. „Заиста се мора”, пише Питирим Курски, „размотрити Типик. Ова књига... која није исправљана од 1682, стекла је у очима зилота карактер нечега што је вечно, догматско и непроменљиво... И управо због овога прекинуто је са преуређивањем богослужења... Од суштинског је значаја да се исправи у светлу потпуно оправданих потреба верника тако да би поново постао употребљив и разумљив. Таква исправка (ревизија) је у потпуности у континуитету са праксом Цркве у прошлости у овој области” (I, 324). Јасно је да руски епископи виде у номиналном, неразумљивом и често неисправном богослужењу извор отуђења народа од Цркве, пораст успеха разних секти и прогресивне дехристијанизације руског друштва.”

Дакле, протојереј Шмеман је сматрао да наставља реформистичке тенденције предреволюционарне Русије.

## **О реформизму некад и данас**

И данас има оних који би желели да иду путем обновљенства.

Тако се протојереј Николај Балашов трудио да у својој књизи „На путу литургијске обнове” оправда реформаторске тежње у Руској Цркви на основу предреволюционарног материјала. У свом огледу „На путу разарања Литургије” одговорио му је свештеник Петар Андријевски: „Познато је да се крајем 19. и почетком 20. века у нашој Цркви подигао реформаторски талас који је позивао на обнову црквеног живота. При томе су се црквени реформатори позивали на православни верни народ, који је,



наводно, имао јаку потребу за црквеним реформама. Спор између црквених традиционалиста и реформатора разрешен је после дуге борбе. Револуција у земљи и догађаји који су уследили након ње довели су до појаве мноштва такозваних обновљенашких храмова у којима су реформатори добили могућност да у пракси остваре све своје снове: замену богослужбеног језика руским, ревизију богослужбених текстова, уклањање из храмова иконостаса, увођење ожењеног епископата и другобрачног свештенства, читање наглас тајних свештеничких молитава и много тога другог. Очигледно је да уколико су обновљенашке реформе биле животни неопходне православним, о чему су трубили реформатори неколико десетлећа са страница црквених издања, те реформе би православни прихватили са радошћу. Међутим, упркос очекивањима обновљенаша, православни народ није кренуо у храмове својих лажних „добротвора”. Обновљенашки храмови су били празни и та празнина на најубедљивији начин сведочи о празнини и неодрживости аргумената које су обновљенаши стављали у темељ својих расуђивања. У суштини православни верни народ у својој огромној већини није имао потребу, а ни данас нема потребу, ни за каквом црквеном и богослужбеном реформом. Проблем реформисања црквеног живота, који се појачано наметао у предреволюционарним годинама од стране његових апологета вештачки је проблем, рођен и развијан само у главама интелектуалних сањара, заражених црквеном „маниловштином”. Крах обновљенаштва је велика историјска поука свима онима који стварају и надувавају стварно непостојеће проблеме, свим реформаторима, како прошлим, тако и садашњим.

Нажалост, ову поуку нису усвојили извесни савремени црквени обновљенаши. Један од њих је протојереј Николај Балашов, аутор књиге *На њују љрема литургијском љрејороду* (Москва, 2001). У својој књизи отац Николај покушава, истина, као да се ограда од обновљенаша чија су „искуства литургијских реформи – великим делом нестручна, на брзину склепана и неукусна

– с правом одбачена од стране црквеног народа”. Сам пак отац Балашов се тобоже залаже за „живи, стваралачки развој богослужења и пажљиво и разумно уређивање литургијске праксе”. Али и обновљенаши су увек наступали за живи и стваралачки развој богослужења и изазива велику сумњу да ће „литургијска искуства” савремених обновљенаша у било чему надмашити „искуства” обновљенаша с почетка 20. века. Пре би се рекло обрнуто.

Иако се отац Балашов ограђује од обновљенаша, ипак се већ самим називом своје књиге солидарише с једним таквим омраженим прегаоцем обновљенаштва какав је био епископ Антонин Грановски који је 1923. године основао обновљенашку организацију под претенциозним називом „Савез црквеног препорода”. Грановски је тврдио самим тим да Црква доживљава период опадања и рушења, а литургијске реформе су требале да поново оживе и препороде црквени живот. Исту тврдњу садржи сам назив књиге оца Балашова: литургијски живот у Цркви је у опадању, мртав је и налази се тек на путу обнове. Очигледно је да је на „пут према литургијском препороду”, према логици протојереја Балашова, Цркву извела само обновљенашка писанија, а до литургијске обнове ће доћи остварењем свих реформаторских подухвата. Те подухвате отац Балашов подробно излаже у облику полемике која је покренута у црквеној штампи почетком века, уочи Помесног сабора 1917-1918. године и на самом Сабору. Они су се тицали свих страна богослужбеног и црквеног живота – од русификације богослужбеног језика до ревизије самог богослужења и црквених тајни.

При томе су у односу на свако питање које треба реформисати, био то богослужбени језик или календар, у књизи наведени практично сви аргументи обновљенаша. Зато се рад оца протојереја може назвати својеврсном *енциклопедијом обновљенаштва*. Истина, да би придао свом делу из апологетике обновљенаштва привид некаквог научног истраживања отац Балашов наводи приликом разматрања одређених питања и неке аргументе

опонената, али не скрива да не дели њихова мишљења. „Радећи на овој књизи – признаје отац Балашов – нисам могао да будем непристрасни истраживач који има чисто академске циљеве”.

У својој апологији обновљенаштва протојереј Балашов се не устручава да као аргументе у одбрани црквених реформи наводи мишљења обновљенашких расколника: архимандрита Спиридона Кисљакова, оца П. Кремљовског и друге. То је и разумљиво. Исто као и некадашњи обновљенаши, отац Балашов тежи, рекло би се, црквеном препороду, или, како се он изражава, „литургијском препороду”, па чак „’литургичнијој’ литургији” (тако је протојереј назвао једно поглавље своје књиге). Шта је то „литургичнија литургија”? Протојереј Балашов тешко да ће моћи сам да како треба то објасни. Очигледно је да је „литургичнија литургија” испразна фраза, попут оне познате „економичне економије”. Многи се још сећају да се рушење економије у бившој совјетској држави догодило управо после спровођења у живот крилатице генералног секретара КП СССР Леонида Брежњева: „Економија мора бити економична”.

Неоспорно је да је циљ педантног рада протојереја Балашова рушење традиционалне богослужбене праксе, али његови аргументи тешко да се читаоцу могу учинити убедљивим. Тако се, на пример, да би образложио неопходност обновљенашких реформи отац Балашов позива на „Одзиви епархијских архијереја” које су ови дали 1905. године на постављена им питања поводом могућег реформисања црквеног живота. Како тачно примећује истраживач А. Кравецки: „*Одзиви* заузимају посебно место међу изворима за историју Руске Цркве... При томе карактер материјала омогућује да се лако изаберу цитати који потврђују свако произвољно тврђење аутора. И присталица идеје о револуционарној настројености епископата, и онај који се придржава мишљења о његовом крајње конзервативном ставу без напора ће аргументовати своју позицију цитатима из *Одзива*”. У омањем чланку немогуће је подробно размотрити све аргументе

обновљенаша, које је ситничаво сакупио отац Балашов, о свим проблемима које су ови измислили./.../Како пак учинити богослужење приступачнијим? Очигледно је да треба вршити катихизацију људи који улазе у Цркву. И ту треба поменути древно искуство наше Цркве у области овакве катихизације, искуство које је сада, нажалост, свугде изгубљено.

Тако на вечерњу, јутрењу, часовима Великог поста и неким другим богослужењима Типик прописује такозвана поучна читања. По Типику она треба да се читају: на вечерњу – после благослова хлеба за време њиховог раздавања; на јутрењу – 1) после прве уобичајене катизме, 2) после друге уобичајене катизме, 3) после полијелејних псалама, 4) после треће песме канона, 5) после шесте песме канона. Шта заправо треба читати често се указује у чину овог или оног дана, иако у Типику постоје и општа упутства. На пример, од Васкрса до Педесетнице читају се тумачења св. Јована Златоуста на Јеванђеље од Јована, а од Педесетнице до недеље после Воздвижења – тумачење истог светог оца на Јеванђеље од Матеја. У парохијским храмовима било би добро обновити бар једно од читања светих отаца (на пример, само после шесте песме канона), читања које прописује Типик.

И док се модернисти стално жале на неразумљивост богослужења неофитима и предлажу да се литургијско Јеванђеље чита на руском језику, не би ли било разумљивије да на сваком јутрењу читају тумачење св. Јована Златоуста на текст Еванђеља које ће се читати на Литургији?

Сви разговори о неразумљивости и неприступачности богослужења на словенском језику нису ништа више до звучна завеса којом савремени обновљенаши покушавају да прикрију своје праве циљеве. Ево шта је рекао на такозваном „Другом преображенском сабору” у Москви познати обновљенаш свештеник Георгије Кочетков: „Правим члановима Цркве... богослужење остаје умногоме неприступачно. Ствар ту није само у мало разумљивом богослужбеном језику... До нашег времена богослужење

се образовало на такав начин да ако се и prevede на руски језик, и то чак не на говорни, већ на високи језик, оно ће ипак остати неразумљиво, и, што је главно, готово *неделојворно*.

Овде, у реферату који је прочитао пред својим следбеницима, отац Георгије је јавно изрекао оно што други обновљенаши више воле да прећуте. Модернисти нападају православно богослужење не због црквенословенског језика и његове тобожње неразумљивости; они га нападају због његовог православног садржаја. Ствар је у томе што су упоредо с одлукама васељенских и помесних сабора, делима отаца и учитеља Цркве и догматским одлукама богослужбени текстови догматски извор наше православне вере и неотуђиви део светог предања Православне Цркве. У богослужбеним текстовима Црква исповеда своју веру, веру православно. Али како да заједно са свом Црквом исповеда праву веру у црквеним песмама јеретик, исти тај отац Кочетков који хули Христа и Мајку Божију, богохулно тврдећи да се Христос родио од „благочастивог супружанства” праведног Јосифа Заручника и Деве Марије? Осим тога, пошто су наше *богослужење створили* православно, а не јеретици, у њему се, наравно, православно оци Цркве уздижу, а јеретици се, напротив, осуђују. Како је тешко екуменистима-модернистима да слушају проклетства које Црква упућује јеретцима? Јер „православни” екуменисти су већ открили „православље” код многих јересијарха из прошлости које су осудили васељенски сабори. У богослужбеним текстовима пак ти јересијарси се осуђују и проклињу заједно са својим нечастивим делима. Зато наше екуменисте-модернисте не могу да не љуте богослужбени текстови који се читају и певају у храмовима, они не могу да не захтевају њихову ревизију и измену. Очигледно је да сва та своја наклапања о неразумљивости богослужбеног језика користе у својству тројанског коња уз помоћ којег они покушавају да разоре православно карактер богослужења Цркве. Словенски језик нашег богослужења, његова сложеност само су *зјодан йовод да*

*модернистѝи изврше ревизију ѱравославноѝ вероучења.../.../* „Мени се чини – писао је епископ Јенисејски Јефимије Шчасњев – да све оштре промене у црквеној обредности не само да неће бити на корист Православној Цркви, већ ће пре послужити као повод да обичан народ упадне у јереси и расколе. То схватају и непријатељи Православља. Уопште није случајно да „тежња према обнови богослужбеног живота”, како се изражава протојереј Балашов, тачније према рушењу богослужбеног живота, наилази на заинтересованост и подршку у неким организованим структурама. Тако отац Балашов пише да би „завршетак и објављивање овог рада (његове апологије обновљенаштва – П. А.) били немогући без подршке фонда „Хришћанска Русија”, чијим сарадницима аутор изражава посебну захвалност” (стр. 13). Протојереј Балашов је „заборавио” да саопшти свом читаоцу да је фонд „Хришћанска Русија” римокатолички фонд и да га предводи римокатолички свештеник Романо Скалфи, исти онај који је у Мирошком манастиру причешћивао иконописца оца Зенона. Баш је доброг спонзора нашао отац Балашов да му изда рад!

Наравно, разумљиво је одушевљење многих свештеника, па чак и епископа Руске Цркве за реформаторске идеје уочи револуционарних догађаја. Многи од таквих који су били одушевљени реформаторском фразеологијом после примене модернистичких идеја у пракси заувек су се растали од лажних маштања. Имајући у историји Цркве жалостан пример реформаторских идеја у обновљенаштву, недавно поучно искуство последица реформи у римокатоличкој цркви после Другог Ватиканског концила, реформи које су одбиле од римокатоличких храмова многе хиљаде верника, позивати на црквене реформе у Руској Цркви данас, више није опростива заблуда, већ свесна тежња ка рушењу Цркве...”

Шмеманов покушај да се иде путем предреволзционарног модернизма у данашње време показао се као штетан и непотребан.

## **Шмеман о гласном читању свештеничких молитава на Светој Литургији**

Приликом присуства Светој Литургији коју је служио чувени француски православни архимандрит, духовни си Свете Горе, Плакида (Десеј), свештеник Александар Шмеман је негодовао: „Јутрос сам био на литургији коју је служио отац Пласид, француски духовник – добар човјек, али служи према правилима Свете горе са затвореним дверима, чак и са навученом завјесом, уз нечујне евхаристијске молитве – и он брани своју праксу.”

Дванаест векова у Цркви свештеник литургијске молитве чита тихо, тако да се чују само у олтару. И то није последица било каквог „искључивања” мирјана из Литургије, него Божијег откровења о свачијем месту у Служби Евхаристије. Међутим, у 20. веку, под изговором да је потребна „литургијска обнова”, појавише се они који, у протестантском стилу, почеше да тврде да лаици имају иста права као и клирици, и да они „саслужују” свештенству приликом анафоре, литургијског узношења дарова Хлеба и Вина који се, Духом Светим, претварају у Тело и Крв Христову.

Зато смо и на ово питање дужни да одговоримо у складу са Светим Предањем.

Када је једном приликом јеромонах Јефрем из Волоса, ученик славног старца Јосифа Исихасте, препородитеља светогорског монаштва у 20. веку, служио Свету Литургију, збило се ово (о томе пише отац Јефрем Филотејски и Аризонски, ученик старца Јосифа, у књизи „Мој старац Јосиф Исихаста”): „Једног дана десио се следећи, непријатан догађај: старац је на свој начин, али веома лепо (имао је пријатан глас) појао херувимску песму. Отац Јефрем је за то време оне молитве, које свештеник чита у себи, читао наглас. Старац му је због тога приговорио: „Немој их читати тако гласно, оче, изговарај их тихо, као што Типик налаже да се изговарају”. Као исихаста, старац је инсистирао да се све

одвија према установљеном поретку и ту тишини, како би могао да твори умну молитву”.

То је предање Свете Горе, мере и провере православног начина живота и мишљења.

## **Да ли лаици саслужују свештенству?**

Руски хришћански апологета Николај Каверин каже: „У складу са православним поимањем речи апостола Петра о „царском свештенству”(1. Петр.2,9), мирјани не поседују благодат свештенства и зато не могу да саслужују свештенику. Неопходност тајног читања молитава повезана је са природом самог свештенства. Тајне молитве, као део Свете Тајне, су свештеничке молитве, и припадају свештенству. Њих треба да произноси свештеник сам. Богослужбена реформа Католичке цркве 1969. године коју је спровео папа Павао Шести после Другог ватиканског концила (1962-1965) подразумевала је да у чину мисе верујући изговарају речи молитве скупа са служашчим свештеником”.

Протојереј Игор Белов пише: „/.../Господ управо кроз свештеника и помоћу свештеника савршава Свету Тајну. Мирјани при том нису услужитељи, ни саслужитељи, него САМОЛИТВЕНИЦИ. У томе је начелна разлика. Сваки црквени чин има своје нарочито учешће у „општем делу” служења Литургије. Молитве анафоре су тајносавршитељне, (а нису ни само благодарствене, ни прозбене, ни покајне, које су доступне свима), и може да их чита само свештеник, који је добио благодат свештенства при рукоположењу. Не могу да их читају не само мирјани, него чак ни ђакони, ни обични монаси. Ако свештеник те молитве чита наглас, мирјани престају да буду само његови самолитвеници, и постају незаконити САСЛУЖИТЕЉИ Свете Тајне. Зарад самолитвеног учешћа у Евхаристији мирјанима је увек било довољно да слушају возгласе и песмопоје, који се, у складу с типиком, наглас



произносе. Тајне молитве припадају само јерархији. За молитве које се, по типичу, читају наглас (катизме, канони, часови, итд) у цркви је нарочито установљено такозвано псалмодијско читање – без експресивности, да би се на тај начин прикриле личне страсне емоције онога ко их чита, које не припадају сфери духовној, него душевној. Читање тајних молитава на Литургији гласно омета молитву не само мирјана, него и свештеника који саслужују”.

Митрополит Јеротеј (Влахос) такође објашњава зашто се молитве читају тихо: „Божаствена Литургија је Тајна свих тајни, она је срце живота Цркве. Зато су Оци и чували тајанственост, тишину и чистоту Тајни. Зато кад скривено постане јавно, када се неизрециво озвучи и када се свима преноси, оно престаје да буде Тајна/.../

Јеромонах Никодим (Барузис) нуди нам сведочење Светог Атанасија Пароског, које помиње професор Пантелис Пасхос, где Светитељ каже: „Да се не узглашава епиклеза за време претварања Хлеба и Вина”. Чињеница је да су Оци кољивари сачували древно црквено предање које се назива исихастичким, и које квинесенција православног учења и живота.

У наше време, ипак, демонстративно се игнорише традиција повезана с тиховатељским посвећењем у Св. Тајне Цркве, и говори се само о некаквом разумском и чулном познању. На тај се начин ствара утисак да се поимање богослужења и учешће у Божаственој Литургији односи само на видно, слушно и лигичко примање онога што се твори и говори. Но, такав начин размишљања искључује дух тиховатељског Предања и, наравно, скрива, уз помоћ извесних елемената, некакво зближавање с варлаамитским поимањем Светих Тајни/.../

Божаствена Литургија јесте причасност догађајем савршеног Божјег Домостроја, али будућим Небеским Царством, а не неком протестантском и рационалистичком свешћу о оном што се збива. Они који наводе аргументе многих у корист читања молитава

„громким гласом” подривају православно гледиште о тајанственој мистагогији која се савршава на Божаственој Литургији и ту мистагогију свде на некакво протестантско рационалистичко поимање. Ако се чињеница свде на то да многи, приликом читања тих молитава, истима дају своју личну „боју”, буквално показујући своју „побожност” и „гануће”, онда се, с рационализмом, уводи и индивидуалистичка побожност./.../

Тајно или тихим гласом читање свештеничких молитава Божаствене Литургије је доказ да Божаствену Литургију не савршавају сви присутни, како неки лажно тврде, него је савршавају клирици, који то одговорно служење примају кроз рукоположење./.../

Сматрам да учешће верних у свему што се говори и савршава, уз тврђење да постоји истозначност благодатних дарова, јесте протестантски поглед на Цркву, према коме се укида посебност свештеничке службе./.../

Због свега поменутог, ја настојавам на томе да молитве Божаствене Литургије, као и молитве Анафоре, не треба да се читају да их сви чују. Саслужујући клирици треба да молитве читају „тихим гласом” да би сви клирици учествовали у савршаваном и изговореном, тако да за народ служба буде „тајинствена”, док за то време појац (псалт) пева „кротким гласом”, да би царовала атмосфера исихије и тишине, да би између молитава и возгласа постојала узајамна веза, јер су они увек коначна основа оног што се савршава. Наравно, морамо бити опрезни, јер се може десити да онај ко има „тихи глас” уз микрофон постане „гласноговорник”, што је реалија која пориче раширено литургијско Предање и богословље црквеног богослужења./.../Сада је постало очито да дато питање није бесмислица, нити пука одредба Типика, него да пројављује богословље богослужења и срж целокупног духовног и црквеног живота.”

Дакле – срж духовног и црквеног живота.

# Светиње светима: шта то значи

## Обновљенство и пречесто причешћивање

Свештеник Игор Белов и Николај Каверин у свом огледу „Пречесто причешћивање и обновљенство” истичу: „Морална чистота првих хришћана била је толико велика да их је волео сав народ, они су се називали светима, пребивајући умом и срцем у Богу. Заиста, у стара времена су се сви хришћани учествујући у Трпези Господњој, причешћивали Светим Тајнама. Ово се дешавало једном недељно, по најранијем сведочанству светог Јустина Философа (†166.). и ово општење је затим ушло у темељ приликом сачињавања чина литургије. У време прогона практиковано је чешће причешћивање пређеосвећеним Даровима. Међутим, ова пракса се односи на период настанка Цркве, за који су карактеристични како прогони, тако и обилни харизматски дарови (пророчанства, исцелења, васкрсавање мртвих и т.сл.) (в. Дап. 3, 11). И наравно, то је било непосредно везано за чистоту моралног живота првих хришћана.

Из писма светитеља Василија Великог (IV век) познат је обичај причешћивања четири пута недељно: у недељу, среду, петак и суботу. Међутим, после престанка прогона у црквену ограду је ушло много људи чији живот није у потпуности одговарао је ванђељским заповестима. Најближи ученици Апостола – епископи, саставили су правила за црквени живот, која су касније канонизована Саборима. Створена је институција покајника с различитим облицима забрана и одлучивања од причешћа.

Уведена је пракса дељења и једења андитора (нафоре) („антидор” дословно значи „уместо дара”) на крају литургије уместо Светих Дарова за оне који се нису припремили да се причесте на датој литургији. Верници нису принуђивани да се причесте приликом сваког доласка у цркву, јер нису сви били спремни за причешће – или због тога што их је опомињала савест или због неких других разлога, личних или друштвених. Управо зато, да би се у складу с 9. Апостолским правилом обавезали да остану у храму до краја Свете литургије и они који због ових или оних разлога не могу да се причесте, уведено је дељење нафоре која се примала из руку свештеника по завршетку литургије, како би је јели и њоме се освећивали они који се не причешћују. Управо тако 9. Апостолско правило тумачи познати канониста епископ Никодим (Милаш), а нипошто не у смислу обавезног причешћивања свих верника на литургији. Дакле, ни у раној Цркви се нису причешћивали сви верници.

Причешћивање целе заједнице на свакој литургији прекинуто је управо због пада морала. Већ у петом веку хришћани су почели да се причешћују знатно ређе него у првим вековима, за време прогона. Изузетак су били само свештенослужитељи који непосредно служе литургију, који су у складу с канонима били дужни да се причешћују ради избегавања саблазни међу верницима и ради потврђивања истинитости служене литургије (8. Апостолско правило). А мирјани су почели да се причешћују у складу с тим колико су били припремљени за примање Светих Дарова, с одговарајућом припремом (односно постом, молитвом и исповедањем својих грехова). Оваква промена у литургијском животу Цркве десила се под утицајем благодати Светог Духа. Црква се и касније придржавала ове праксе у погледу причешћивања.”

Белов и Каверин подсећају и на правила типика кад је Свето Причешће у питању: „Пошто Свето Причешће може бити не само на здравље и на спасење, већ и на осуду, па чак може да

доведе и до болести и смрти, о чему недвосмислено говори апостол Павле (1 Кор. 11, 27-30), духовници су овом питању увек прилазили крајње опрезно и пажљиво имајући у виду многе факторе и посебно одређено правило за припрему пре примања Светих Христових Тајни, што је, између осталог, забележено у Типику.

У 32. глави Типика „О причешћивању Христовим Тајнама” каже се: „Ако неко жели да се причести Светим Христовим Тајнама треба да сачува сву седмицу, да од понедељка пребива у посту и молитви, и сваком стражењу и да тада са страхом и великим страхопоштовањем прими Пречисте Тајне.” Као што је Јеванђеље за нас пример моралног савршенства, према којем треба да тежимо колико год можемо, тако је и Типик извештан образац за састав богослужења, а такође и правило за припрему за причешће и ка овом обрасцу такође треба да тежимо по могућностима.”

За православне је веома битно Свето Предање. Руски народ (као и српски, уосталом) вековима се причешћивао са страхом Божјим и уз припрему. О томе Белов и Каверин такође кажу: „Од времена примања хришћанства у Русији све до XIV века мирјани су се причешћивали три пута годишње, а после XIV века – четири пута годишње уз обавезну исповест пре Причешћа.

Навешћемо одговор светитеља Димитрија Ростовског (†1709): „Питање: Колико пута годишње треба да се причешћује православни хришћанин?”

Одговор: Света Црква је озаконила причешћивање у току сва четири поста; али неписменима – сељацима и мирјанима који раде својим рукама заповедила је под претњом смртног греха у случају непослушања и непричешћивања, да се обавезно причешћују једном годишње, око Светог Васкрса, односно за време Великог Поста” (из Одговора о вери и осталом, што хришћанин треба да зна).

У току следећих векова у Руској Цркви се усталила одређена пракса о томе колико често мирјани треба да се причешћују.

У XIX веку она је забележена у Православном хришћанском Катехизису светитеља Филарета (Дроздова; †1867.), који је прихватила сва пунота Православља: „Први хришћани су се причешћивали сваке недеље, али је међу данашњима мало оних који имају такву чистоту живота да су увек спремни да приступе тако великој тајни. Црква мајчинским гласом завештава да се они који ревнују за богобојажљив живот исповедају пред духовним оцем и причешћују Телом и Крвљу Христовом – четири пута годишње или сваког месеца, а сви обавезно једном годишње” (део 1. О вери).

Светитељ Игњатије (Брјанчанинов; †1867.) је о овоме писао на следећи начин: „Човек треба да се причешћује макар у сва четири поста, четири пута годишње. Ако некоме, на жалост и на несрећу, овоземаљске бригае ни ово не дозволе, он обавезно мора да се причести једном годишње” (т. IV, стр. 370). У писму болесној сестри Јелисавети Александровној светитељ Игњатије пише: „Црквена служба храни душу, а осамљеност изванредно помаже самоиспитивање и покајање. Зато су многи свети оци и одлазили у дубоке пустиње... И теби бих саветовао да Велики пост проведеш не излазећи из куће с коришћу за душу и тело, да понекад позовеш свештеника да одслужи неке најважније службе, а припрему за пост и причешћивање Светим Тајнама одложиш до Петровског поста. Није важно да се човек често причешћује, већ да се суштински припреми за причешће и зато пожње обилну корист. Света Марија Египатска се у целом свом дугом животу у пустињи ниједном није причестила: овај живот је био припрема за причешће којег се удостојила пред крај живота” (писмо од 16. фебруара 1847.г., т. VIII, Сабрана писма, стр. 366, п. 299).

А ево како Свети Игњатије упозорава оне који Светом причешћу приступају без дужне припреме: „Човјек нека испитује себе (Кор. 11, 28), нека провери себе, пре него што приступи Светим Тајнама и ако се заглибио у греховну прљавштину нека се уздржи од страшног причешћа да не би навршио меру

и да не би запечатио своје грехове најтежим грехом: изругивањем над Светим Христовим Тајнама, изругивањем над Христом. Пре смелог уласка на свадбу код Сина Божијег нека се побрине за своју душевну ризу: она се пере, чисти се од греховних мрља, ма какве ове мрље биле, неизрецивом милошћу Господа уз наше покајање.”

Ево зашто је у Цркви обичај да човек исповеда своје грехове пре примања Светих Тајни. Светитељ Игњатије строго упозорава мирјане да „приступајући Христовим Тајнама из смрада греховног и падајући у греховни смрад после примања Тајни, не видећи над собом брзу казну, они сматрају да никаква казна никад неће уследити. Погрешан закључак!” (т. IV, стр. 128-129). Нека ове речи светитеља Игњатија Брјанчанинова чују парохијани савремених обновљенашких заједница, који дрско приступају Светом Путиру на свакој литургији, не испитавши пре тога своју савест, не очистивши се на исповести од својих грехова, не припремивши се да приме у себе Бесмртни Источник, како то нуди Света Црква.

Покајање је саставни део у процесу духовног и моралног препорода сваког хришћанина. Оно је нарочито потребно приликом припреме за причешћивање Светим Даровима. Чешће причешћивање може бити само последица (а не узрок) појачаног подвига покајања, сталног духовног усавршавања, а то је немогуће без свести о својој греховности, која онога ко се каје и доводи на исповест. Ако се мирјанин вештачки чешће причешћује без подвига дубљег покајања и без исповедања сагрешења то управо може да доведе до онога на шта упозорава апостол Павле (1 Кор. 11, 27-30).

Старац-затворник из Гетсиманског скита, јеросхимонах Александар (†1878.), који је духовним пријатељством био повезан с Оптинским старцем Амвросијем, учио је: „Често причешћивање без унутрашњег духовног делања не уписује се ономе ко се причешћује као врлина” (Беседе великих руских старца. М., 2003., стр. 170).

Навешћемо речи преподобног Макарија Оптинског (†1860.): „У првим вековима хришћанства сви су приступали причешћивању Тајнама сваки пут кад се служила литургија, али је Црква одредила да је за слободне обавезно причешћивање четири пута годишње, а за заузете послом да макар једном приступе причешћивању Тајнама” (т. I, стр. 156-157).

Овде ћемо такође истаћи да се први велики оптински старац Леонид (†1841.) причешћивао једном у три недеље, а други велики оптински старац Макарије (†1860.) и трећи велики оптински старац Амвросије (†1891.) су се причешћивали једном месечно.

О томе колико често треба да се причешћују мирјани такође се говори у делима светитеља Теофана Затворника (†1894.): „Треба се причешћивати у току сва четири поста. Може се и још додати, може се причешћивати за време Великог и Божићног по два пута... Може се и још додати, али не превише, да човек не би постао равнодушан” (т. I, стр. 185).

„Што се тиче „чешће” не треба учестити, зато што ово чешће одузима велики део свештеног страха према овом изузетно великом делу... под овим подразумевам припрему за причешће и причешће. Чини ми се да сам већ писао да је довољно припремати се за причешће и причестити се у току сва велика четири поста” (т. III, стр. 500).

И светитељ Теофан још пише: „О честом причешћу се не може рећи ништа погрдно... Али мера од једном или два пута месечно је најодмеренија” (т. IV, стр. 7579. Ова последња препорука светитеља Теофана Затворника је скоро дословце у складу с препоруком недавно почившег духоносног старца архимандрита Јована (Крестјанкина; †2006.) који је својој духовној деци препоручивао да се причешћују једном у две недеље.

Отприлике исте поуке се садрже у заповести преподобног Серафима Саровског (†1833.) монахињама Дивејевског манастира: „...5) Све обавезно да се причешћују у току свих светих постова, а по жељи, и на свих дванаест Господњих и Богородичних



празника” (из „Кратког животописа старца Серафима Саровског”, 3. изд. Серафимо-Дивејевског манастира. Казањ, 1900., стр. 80–81). Али ово правило је отац Серафим дао за монахиње, а не за мирјане.

Преподобни Варнава Гетсимански (†1906.) је у својим писми-ма сестрама Иверске Вискунске обитељи саветовао: „да се причешћују у току свих светих постова, као и ако се деси нека болест, што је могуће чешће”. Као што видимо, чешће причешћивање старац Варнава је повезивао само с болешћу.

Оптински старац преподобни Варсануфије (†1913.) је писао: „У првом веку су се следбеници Христа Спаситеља причешћивали сваког дана, али су и живот водили равноангелски, били су спремни да сваког тренутка стану пред лице Божије. Ниједан хришћанин није био безбедан. Често се дешавало да се хришћанин ујутру причести, а увече га ухвате и одведу у колосеум. Налазећи се у сталној опасности хришћани су будно пратили свој духовни свет и проводили су живот у чистоти и светости.

Међутим, први векови су прошли, прогони од стране неверника су престали, минула је стална опасност. Тада су уместо свакодневног причешћивања почели да се причешћују једном недељно, затим једном месечно, а сад чак једном годишње.

У нашем скиту се придржавамо типика Атонске горе, који су саставили свети старци и који нам је предат на поуку. Сви монаси се причешћују шест пута годишње, али по благослову понекад и чешће. Толико су навикли на то, да чешће причешћивање привлачи свеопшту пажњу...

„Зашто се отац Јероним данас причешћује?”

„Старац му је дозволио.”

„Али зашто?”

„Ђаво му се јавио у видљивом обличју и потпуно је изнемогао.”

„А... Онда је јасно.”

Уосталом, човек може да се исповеда увек, чак и сваког дана, и код нас се браћа исповедају врло често” (Из беседе 12. априла 1911. г.).

Велики пад морала и духовности био је уочљив у Русији у време пре револуције, што је захтевало да се својевремено уведе чак и државна контрола о обавезном причешћивању православаца од минимум једном годишње. Свети праведни Јован Кронштатски (†1908.) је у то време позивао народ да се врати изворима своје духовности, црквеном животу, поштовању постова, отачкој вери и као последицу тога, чешћем причешћивању (чешће од једном годишње). Отац Јован Сергијев је истовремено упозоравао: „После недостојног причешћивања Светим Тајнама дешава се да сатана уђе у људе.” „Онима који недостојно приступају Светим Тајнама Господ то неће опростити, већ ће тражити одговор и тражиће га строго.”

Епископ Антоније (Флоренсов; †1918.) који је од 1898. године био у пензији у Донском манастиру сматрао је да је недостојан да се причешћује чешће од једног пута у току сваког поста.

Навешћемо веома значајну поуку познатог глинског старца из XX века схиархимандрита Андроника (Лукаша; †1974.) коју треба да запамте сви православни хришћани: „Људи који се причешћују сваког дана су у прелести. То није потребно, то је од лукавог. Треба се причешћивати само једном месечно. За Причешће се треба припремати, одсецати самовољу, да би Причешће било на спасење, а не на осуду. Сваког дана може да се причешћује схимник, болестан монах, свештеник који служи те седмице...” (Из књиге схиархимандрита Јована (Маслова) „Глинска пустиња”. М., 1994., стр. 467).

Као што видимо, сва ова казивања светаца и подвижника побожности упозоравају на равнодушно причешћивање Светим Христовим Тајнама, без страха Божијег, као на велику опасност. Познати подвижник из XX века схиархимандрит Јован (Маслов; †1991.) пише: „Ако се човек не буде односио према исповести с дужном пажњом, приступиће Телу и Крви Христовој недовољно припремљен... Утајени грех повлачи за собом смрт душе и страдање тела, јер, по речима Оптинског стараца Амвросија „човек

не бива толико кажњен због грехова, већ више због недостојног причешћивања Светим Тајнама” (Из књиге „Преподобни Амвросије – богоносни старац Оптински”. Виницка епархија, 2002., стр. 88).

Исповедник XX века преподобни Севастијан Карагандински (†1966.), који је био келејник великих Оптинских старца Јосифа и Нектарија и који је после затварања Оптине пустиње шест година провео у прогонствима и логорима често је говорио: „Прићи Путиру са Светим тајнама није исто што и прићи столу с тањиром супе или шољом чаја.”

Оптински старац преподобни Никон (†1931.) пише: „Шта је боље: ретко или често се причешћивати Светим Христовим Тајнама тешко је рећи. Закхеј је с радошћу примио у својој кући драгог Госта – Господа, и добро је поступио. А капетан, због смирења, свестан своје недостојности, није се одлучио да Га прими и такође је добро поступио. Премда су њихови поступци опречни, побуде су исте. И они су пред Господом били подједнако достојни. Суштина је да се човек достојно припрема за велику Тајну” („Кладенац мудрости”. М., 2005., стр. 93).”

Свети Оци су, дакле, јасни – причешће да, да и да – али не без духовне трезвености и расуђивања.

## **Пост пред причешће**

Вековна пракса Цркве од Истока је јасна: пред Свето Причешће се треа спремати; између осталог, и постом.

Белов и Каверин јасно показују зашто се може постити пред Свето Причешће, и зашто то није против канона: „Задржимо се сада на томе због чега савремени обновљенци сматрају немогућим припрему и пост пред причешће: самим тим се наводно крши 64. Апостолско правило и 18. правило Гангрског Сабора, које забрањују да се пости у суботу и недељу. Што се тиче тумачења

канонских правила савремени обновљенци поступају исто као и протестанти приликом тумачења Светог Писма. Апсолутно се не интересујући за то како су ова правила тумачили угледни канонисти (на пр. Теодор Валсамон, Никодим (Милаш) и др.) они сами почињу да их тумаче, чупајући одређене реченице, не гледајући на општи контекст, историзам и основни циљ овог или оног канонског правила. С таквим приступом тумачењу канона може се доказати или демантовати свака суманута идеја, која се може искористити у реформаторске сврхе. Заиста, 64. Апостолско правило и 18. правило Гангрског Сабора укидају пост у суботу и недељу (осим Велике Суботе). Међутим, појам „пост” је у стара времена имао мало другачије значење него данас. У првим вековима хришћанства се под речју „пост” подразумевало потпуно уздржавање од сваке хране. Древни монаси-отшелници су да не би кршили правило Цркве у вези с овим питањем суботом и недељом јели по мало урми, како ови дани не би остали посни. Исто тако Типикон у 48. глави (за 25. децембар, 2. „зри” („види”)) указује на укидање поста на Бадњи дан ако он пада у суботу или недељу. Ипак дозвољава само мало хлеба и вина да опет ови дани (субота и недеља) не би били посни. Само, то нипошто не означава дозволу да се једе месо и млеко како неки нетачно тумаче ова правила. А у савременом схватању реч „пост” означава уздржање од мрсне хране (месо, млеко, понекад и риба), али не потпуно уздржавање од хране, као што је то било у стара времена. На овом поређењу се види колико се у аскетском смислу савремени хришћани разликују од древних.”

Амерички свештеник Стенли Харакас, објашњава нам забрану поста суботом на следећи начин: „Забрана поста суботом има везе са неупоредиво строжијом врстом поста какав се практиковао у раној Цркви. Тај пост се састојао у томе да се од ујутру, када се устане, све до поподне (до вечерње службе) не једе апсолутно ништа. У овој перспективи треба схватати смисао древне забране строгог поста суботом, осим Велике Суботе. Тако се

постило средом и петком, када се пост окончавао тек рано увече, а ни тад се није јело месо нити било шта што је животињскога порекла. Тако, када правило каже „не сме се постити суботом”, прави смисао овога јесте да је било забрањено покајнички постити суботом, уздржавајући се од узимања било какве хране. По овој дефиницији, пост који се састоји у уздржању од меса или хране животињскога порекла, али се притом и доручкује и руча и вечера, у ствари уопште и није пост. Ако гледамо према овој древној хришћанској дефиницији поста (не јести ништа до поподнева), онај ко се једноставно уздржава од меса током своја три дневна obroка уствари уопште и не пости. У канонима 55. и 56. Петог Васеленског Сабора био је забрањен и такав (потпуни) „пост суботом”, али и једење меса, јаја и сира (то јест све хране која је животињскога порекла) током посних субота. Потпуно уздржавање од хране током већег дела дана јесте „пост” (у древном смислу те речи), док се пракса једења преко дана, али уз уздржање од сваке хране животињскога порекла, може назвати посним „уздржавањем”. Оно што ми данас практикујемо у Православиој Цркви јесте, дакле, пре посно „уздржавање” (од мрсне хране), а не (потпуни, древно схваћени) „пост”. Оно што се препоручује онима који се припремају да се причесте у недељу (ван постова) није оно што се некада подразумевало под праксом (потпунога) „поста суботом”. Ми данас радије препоручујемо посно „уздржавање” да бисмо усредсредили наш ум и наше срце на духовну припрему која нам је неопходна да би смо што достојније (колико је то могуће) приступили Светој Чаши „са страхом Божијим, вером и љубављу”. Оваква врста посног уздржавања, према томе, не нарушава древно правило „забране поста суботом”.

Зато је тврдња да се суботом не сме постити једући три пута дневно јела кувана без уља, потпуно нетачна и представља „цеђење комарца”. Какве се камиле при томе прождиру, знају они који се том врстом гастрономије баве.

## **Нико нам не наређује свето причешће**

Важно је знати – канони Цркве Божје не „наређују” православнима да се причешћују на свакој Литургији: „Савремени обновљенци такође, желећи да оправдају своју праксу причешћивања мирјана на свакој литургији у потпуности изврћу смисао 80. правила VI Васељенског Сабора (Трулског), у којем се говори о одстрањивању од црквеног општења мирјанина који без оправданог разлога три седмице („три недеље”) не дође на црквено сабрање. Исто се каже и у 11. правилу Сардикијског Сабора: ко „три недеље у току три седмице не дође на сабрање нека буде одстрањен од црквеног општења”. О причешћивању се у овим правилима не говори ни реч! Исто тако ова правила тумачи и познати канониста епископ Никодим (Милаш): о недоласку у току три недеље у цркву без оправданог разлога, а не о непричешћивању.

Понекад се од савремених обновљенаца, „познавалаца” канонског права може чути питање: а где је у светим канонима наведено да се не сме причешћивати чешће од једном недељно? На то ћемо одговорити унакрсним питањем: а где је у канонима прописана забрана да се човек причешћује чешће од једном дневно или чак неколико пута дневно? Канони се не смеју одвајати од живота Цркве и доводити до апсурда.”

А управо то неки чине.

## **Сваколитургијско причешћивање и клерикализација лаиката**

Свештеник Игор Белов и Николај Каверин сматрали су да је сваколитургијско причешћивање, између осталог, последица прихватања лажне теологије о свеопштем свештенству лаика, иза које је стајао професор Института Светог Сергија у Паризу, свештеник Николај Афанасјев: „Својеврсну „догму” савремених

обновљенаца представља учење протопрезвитера Николаја Афанасјева (†1966.) по којем сви мирјани не просто да учествују или се моле на литургији, већ служе литургију заједно са свештенством, на протестантски начин тумачећи речи апостола „Ви сте царско свештенство” (1 Петр. 2, 9). /.../Протопрезвитер Николај Афанасјев, који је живео у Француској, разрадио је нову модернистичку еклисиологију, по којој се негира подела у Цркви на клир и мирјане (у којој наводно постоји „испољавање клерикализма”, по речима његовог ученика свештеника Кочеткова). Мирјани као „царско свештенство” (1 Петр. 2, 9). испуњавају у Цркви свеопште служење, које се најпотпуније открива у служењу Евхаристије. По учењу протојереја Афанасјева, које је касније до протестанске крајности развио свештеник Кочетков, предстојатељу у олтару не саслужује само клир, већ и сви верници (односно мирјани, „пуноправни” чланови Цркве свештеника Кочеткова). Из тога следи и недопустивост било каквих „тајних” за мирјане – „свештеничких” молитава и необавезност исповести пред причешће и непотребност иконостаса, који *недемократски* одваја једно свештенство, које је пред престолом у олтару од другог „свештенства” које није пред олтаром: свуда треба да се сачува равноправност, уз коју је постојање јерархије, иконостаса, „тајних” молитава и др. у Цркви недопустиво, јер није демократски!”

Што је почео Афанасјев, наставио је Александар Шмеман, сматрају Белов и Каверин: „Велики допринос модернистичкој свести пречестог причешћивања Светим Тајнама од стране мирјана поред дела протојереја Афанасјева, дала су дела протопрезвитера Александра Шмемана (†1983.), посебно његове књиге „Евхаристија. Тајна Царства” и „Увод у литургијско богословље” у којима се свештеник Шмеман залаже за повратак литургијској једноставности апостолског века, позивајући на приступање Светом Путиру без икакве припреме: за то није потребан никакав труд на очишћењу душе.

Замислите: угледни професор-презвитер седи за радним столом с цигаретом која се дими у његовим устима и пише главу за своју књигу о потреби да се сви причешћују без икаквих ограничења на свакој литургији! Може ли се имати поверења у ову књигу у коју се увукао дувански дим, а која је посвећена најсветијој Тајни Евхаристије? У вези с овим цитираћемо неке карактеристичне мисли о.Александра Шмемана из његових недавно издатих „Дневника. 1973-1983.” (М., 2005.)

Код протојереја Шмемана је био потпуно атрофиран осећај за црквено, и он чак није крио свој презир према Православној Цркви којој је на несрећу имао част да припада: „Не волим, не могу да волим Православну Цркву... и бапску побожност... Сви ови дани – наслађивање зимским Олимпијским играма у Инзбруку преко телевизије” (Дневници, стр. 248-249). А ево других цитата из његових дневника: „Лаж, фалш, неукус овог самозадовољног, тупог, сентименталног „руског Православља”... Како сам бесконечно уморан од свег овог „православизма”, од свег тог замајавања Византијом, Русијом, „православним начином живота”, духовношћу, Црквом, црквеношћу, побожношћу...” (стр. 331). „Све... мање и мање волим Византију, стару Русију, Атон, односно све оно што је за све синоним Православља... Само самом себи могу да признам да је моје занимање за Православље супротно пропорционално ономе што занима – и тако страсно! – православце.” (стр. 237). „Како сам уморан од свог занимања... Тако је стално осећање неискренности, осећање да играм неку улогу и да не могу да изађем из ове улоге” (стр. 17). Није ли у том случају прота Шмеман требало да у своје време промени „занимање” пошто га је толико гушило?

Ево још неколико нетрадиционалних изјава протопрезвитера уморног од свог „занимања”, кога толико обожавају савремени либерали Православља: „Осећам отуђеност у односу на сву типично руску „удобност” храма, на руску побожност, у којој ми се увек чини да постоји неко тупо задовољство собом...” (стр. 215).



„Духовност”, „црквеност” – како су то двосмислени и зато опасни појмови” (стр. 73). „Разговори.. о овој „црквености” према којој све јаче осећам праву алергију... Болесна религиозност. И сва ова бекства – неко у Византију, неко у „Добротољубље”, неко на острво Патмос, неко у иконе” (стр. 48). И још један цитат: „Све ово празно замајавање „духовношћу”, „умним делањем”, „православљем”, „паламизмом”, све то играће религије, почевши од самог богословља – наступа тренутак кад све то просто гуши чамотињом” (стр. 218).

Нападајући стално Типик, на који се по мишљењу пропротестантског протопрезвитера Шмемана, и своди сва „духовност” Православне Цркве, отац Александар у својим „Дневницима” показује вапијуће непознавање богослужбеног Устава. У „Дневницима” читамо: „Среда, 27. фебруар 1974. (Прва седмица Великог поста. – Прим. аут.) Јуче је у цркви на јутрењу певан цео други део канона Андреја Критског. И још једном ме је запањило контраст између ове божански-грандиозне поезије... и убацивања у њу византијских тропара с њиховом платоничком усредсређеношћу на „душо моја”, с потпуним одсуством смисла за историју као Божанско „призориште”” (стр. 79). Потпуно је незамисливо у то време, за било ког православног свештеника у Совјетском Савезу, да не разликује јутрење од великог повечерја за време којег се у првој седмици Великог поста чита покајнички канон Андреја Критског. А и сам канон Андреја Критског проти Шмеману изгледа као „потпуно реторско дело” (с. 80), које је прожето „застарелим византинизмом” (стр. 257), „туђим савременом човеку” (стр. 616).

Из „Дневника” је очигледно да пост (без обзира да ли је Велики или Божићни) за оца Александра не значи апсолутно никакав лични аскетизам: стални ручкови у различитим ресторанима, „најпријатније вечере” с још једним у низу „руских” емериграната трећег таласа, који су пристигли у Америку. Још један цитат из „Дневника”. „Петак, 29. новамбар 1974. (Божићни пост – Прим.

аут.) ...Диван дан! Прво тиха, „лака” литургија... Увече – ћурка... Непомућена срећа, пунота живота...” (стр. 132).

Стална разобличавања православне духовности која се срећу на скоро свакој страници „Дневника” налазе у дневничким записима оца Александра веома јасно и поштено објашњење: „Ја се скоро уопште не молим, мој „духовни живот” у смислу „подвига”, „правила” и некаквог тамо „умног делања”, свега онога о чему све време причају људи око мене је – раван нули” (стр. 629). Ето, показује се у чему је разлог љутње прото-презвитера на православу духовност. Очигледно, он је желео да Православље удеси по угледу на свој светски начин живота, који је био апсолутно лишен било каквог духовног делања, односно без молитве и поста. А пошто он сам није улагао ни најминималнији напор у духовни живот, аскетизам и црквеност других људи су неизбежно изазивали љутњу и гунђање, и отац Александар их проглашава за „шизофренију” Православља. Све ово гунђање против Православне Цркве доводи до потпуног губитка пастирске одговорности за судбину своје духовне деце и Цркве у целини.

Постоје сведочанства да је отац Александар, којем је богослужење очигледно тешко падало, излазио за време шестопсалмија у порту да попуши цигарету (по његовом сопственом признању пушио је по две кутије цигарета дневно – стр. 422). Стално читање, чак и у току Страсне седмице безбожних световних, најчешће француских писаца и ниједне православне књиге у току свих дневничких записа од 1973. до 1983. године! Истина, пар пута се срећу следећи записи: „Субота, 14. мај 1977. Касно увече, већ у кревету читао сам, тачније, прелиставао валаамски зборник о Исусовој молитви. Чудно осећање, као да читам о некој другој религији... Сећам се, ово сам осећао читајући књигу о о.Алексеју Мечову” (стр. 374). Или: „Среда, 30. септембар 1981... Јуче сам читао, прегледао, књигу епископа Игњатија Брјанчанинова о смрти. Како је могуће писати такве књиге? Како човек може у све то

да верује?” (стр. 587). Заиста, то су дневници америчког протестанта у православној мантији!

Желели бисмо да позовемо православце: браћо и сестре! Читајте Богом надахнуте светитеље Игњатија и Теофана, а не новојављеног „учитеља” Цркве – ултралибералног пастира емиграната-дисидената протојереја Шмемана, који у својим делима, која се данас продају у неким храмовима призива не само на причешћивање на свакој литургији, већ и на борбу против „све веће православне шизофреније” (стр. 208), који је васпитан у традицији туђој руској православној побожности.”

## **Обновљенство и духовна криза**

По Белову и Каверину, обновљенство је дубок знак црквене кризе: „Дакле, у другој половини XX века код неких свештенослужитеља Руске Цркве се радикално променио однос према питању о томе колико често мирјани треба да се причешћују. Међутим, поставља се логично питање: зар су у току свог постојања које је трајало преко 900 година и служења руском народу наша Црква и њен саборни црквени разум у њеним најбољим представницима – свецима и подвижницима побожности – свесно или због „неукости” одводили у погибел Русе не дозвољавајући им да се у току многих векова причешћују на свакој литургији и то још без исповести? И ево, испоставља се да су се тек у другој половини XX века појавила нова „црквена светила” са својим протестантским идејама „евхаристијског препорода” и пре свега нови „учитељ Цркве” протопрезвитер Александар Шмеман. Они су напокон „отворили очи” за литургијско „убоштво и шизофренију” вековне традиције Руске Православне Цркве, која није знала за књиге протојереја Шмемана, која је зато таворила у „паганској обредности” и свесно угњетавала своју мномилионску паству, приморавајући је да се исповеда пре сваког причешћа!

Зар су таква светила Руског Православља као што су преп. Серафим Саровски, старци Оптине и Глинске путиње, светиље Филарет Московски, Игњатије Брјанчанинов, Теофан Затворник, недавно почивши старац Јован Крестјанкин и Његова Светост Патријарх Алексије II који је још у животу, неразумни и мање духовно образовани, него што су протојереј Шмеман, протојереј Афанасјев и остали либерални идеолози „повратка на литургијску праксу ране Цркве”, укључујући духовне наследнике и епигоне обновљенаца с почетка XX века – свештенике Кочеткова и Лапшина?

Обновљенци с почетка XX века, као и њихови савремени духовни следбеници – неообновљенци (овај термин који толико нервира савремене модернисте први је на Епархијској скупштини 1993. године употребио Његова Светост Патријарх Алексије, и од тада је ова реч дубоко ушла у црквену употребу) су били и јесу у суштини рушиоци традиционалне православне црквености, реформатори вековног литургијског живота Цркве. Иза свих њихових демагошких наклапања о „повратку древној литургијској пракси”, о „евхаристијском препороду”, о „отворенијем богослужењу” и т.сл. крије се прост циљ – мутација традиционалног руског Православља у модернистичко неохишћанство, или протестантизам „источног обреда”. Упркос свим напорима неообновљенаца за реформисање и обнављање наводно „окамењеног у средњовековљу”, „затуцаног, тупог и мрачњачког Православља”, наша мисија, као и у сва времена, састоји се у чувању црквених предања, које су нам заповедили Свети Оци и подвижници православне вере.”

# Одговори свештеника Владимира Правдољубова

## Писмо младом новообраћенику

Угледни руски свештеник Владимир Праводољубов је још 1987. писао писмо једном младом хришћанину који се одушевио Шмемановом књигом „Евхаристија”:

„Драги...! Тежња за учесталим причешћивањем, па чак и за причешћивањем на свакој Литургији (уколико занемаримо тежње душевно оболелих, са чиме ћеш се сусретати у својој парохијској пракси), појавила се као једна од пројава тежње екуменске заједнице – за повратком животу првобитне Цркве. Таква тежња природно проистиче из мисли да се ниједна од савремених хришћанских вероисповести није очувала као истинска, неповређена Црква. Управо то гледиште заступа проф. протопрезвитер Александар Шмеман у књизи „Евхаристија” коју си ми послао (уколико се у даљем тексту буде наводила само страна, то ће значити да се позивање односи управо на ту књигу). Према његовом мишљењу, истини је међу свима најближа Православна Црква, али и она је веома болесна, болесна од прикривене „шизофреније” (обрати пажњу – од неизлечиве болести), и она такође треба да се лечи тако што ће се у њој, према препорукама оца Шмемана, воспоставити нека стара правила литургијског живота (с. 10,11 и 12). То у корену није истинито! То је неверовање у Спаситељево обећање о Његовој Цркви, о томе да њу ни *враиша*

*ѧакла неће надвладаѧи* (Мт. 16; 18). Требало би имати на уму да Црква није дело људских руку, него Црква Божија, једини поуздани сведок истине на којег може да се ослони човек, потпуно збуњен разулареношћу људских мишљења. Не сме се заборавити да је „Црква Бога живогa” у свим временима њеног историјског постојања *сѧуб и ѧврђава исѧине* (1. Тим. 3; 15), да је она у својој основи *нейроменљива* и да се оно, што се у њој мења, мења под утицајем Светога Духа и да највише одговара промењеним условима живота Цркве. Према томе, отац Шмеман не би требало да лечи неизлечиво болесну, него да тражи „здраву” Цркву, али не да је тражи негде на пола пута између савремености и прошло-сти, него међу постојећим хришћанским вероисповестима. При том би у том трагању као руководећа нит требало да му послуже Спаситељеве речи: *По ѧлоговима њиховим ѧознаћеѧе их* (Мт. 7; 16). Црква, којој на нашу срећу припадамо и ти и ја, чак је и у свом највише оспораваном, синодалном периоду, дала читав низ светитеља – чудотвораца (мој деда, протојереј Анатолиј Правдољубов, био је сведок откривања моштију једнога од њих – Теодосија Черњиговског, и сам је видео чуда која су се код њих догађала). Усред тог синодалног периода појавило се мноштво подвижника побожности, на челу са преподобним Серафимом; на крају овог периода појавило се велико мноштво мученика, а Црква је у исто време тако васпитавала своје обичне чланове да се цео свет дивео моралној узвишености руске интелигенције и простог, сеоског руског народа. Ето, то је наш ослонац! Уколико наша гледишта нису сагласна с њеном праксом, онда би требало да мењамо наша гледишта, а не њену праксу. Посебно кад је у питању то како би се и колико често требало причешћивати „Црква материнским гласом саветује да се они, који теже благочестивом животу, исповедају код духовног оца и причешћују Телом и Крвљу Христовом четири пута годишње или свакога месеца, а сви обавезно једном годишње” (в. Православно исповедање, 1. део, 90. питање) (Катихизис, питање 340). Митрополит Филарет

овде указује да Причешћу нужно мора да претходи исповест, док исповести морају да претходе пост и молитва, тј. оно што се у пракси назива припремом за св. Причешће. О поретку те припреме веома је добро писао еп. Теофан Затворник у писмима „Шта је духовни живот и како се усмерити ка њему”. Немам ту књигу при руци, али о томе говори почев од речи: „Слава Теби Господе, ево, и пост се приближио...” На тај начин су ова два најмудрија јерарха потврдила ону праксу причешћивања која се утврдила у Православној Цркви и ја не видим разлоге због којих би је требало мењати, као што, за разлику од о. А. Шмемана, не видим ни да је моја Мајка-Црква болесна. Претпоставимо, међутим, да такви разлози постоје и да је нужан повратак пракси древне Цркве. Којем би то периоду требало да се вратимо? Да ли периоду првоапостолске заједнице? Ми знамо да је Христос извршио Тајну вечеру у обичној – премда у пространој и застрој – одаји, без олтара и престола, без икона и свештеничке одеће. Тајна је извршена на крају старозаветне пасхалне вечере, тј. после окушања меса и вина. Отприлике су исто тако Евхаристију вршили и апостоли (Мт. 26; 17-29, Дела2;42,46, 1. Кор. 11; 20-34).

Мислим да је јасно да, вршећи Евхаристију у суштини на исти начин као што су је вршили апостоли, нисмо у стању да у нашим условима „потрошачког друштва” васпоставимо простоту апостолског века у форми и правилима њеног вршења, а утолико пре што већ познајемо жалосно искуство такве рестаурације код протестаната. Њихови мотиви за спровођење рестаурације богослужења били су далеко дубљи, него мотиви оца Шмемана и његових следбеника. Протестанти су иступили против уистину болесне цркве – католичке. Шта им је преостало да учине, осим да покушају да рестауришу веру и богослужење апостолске заједнице? Свима је познато шта је одатле проистекло. За плодове проте-стантизма морамо да сматрамо: у питањима вере – владину атеизма, а у питањима морала – култ златног телета, насиља, секса и наркоманије. Делимичан повратак једноставности

апостолског века, за који се бори о. Шмеман, такође је проверен у пракси. То су почетком века учинили наши „обновљенци”. Резултат је такође био веома жалостан. Поменућу узгред и занимљиво искуство одрицања од словенског богослужбеног језика, о којем ми је говорио један украјински свештеник. На почетку оног периода када је на патријаршијском трону био св. Тихон, православни Украјинци су, покренути општим таласом националног самоопредељења, од свјатјејшег патријарха смирено затражили благослов да у богослужењу са црквенословенског пређу на украјински језик. Патријарх је донео соломонско решење – тамо, где на парохијском сабору одлуче да се пређе на украјински, нека и служе на украјинском, а тамо, пак, где одлуче да богослужење остане на словенском – нека и служе на словенском. Шта је одатле проистекло? Одмах су се појавиле парохије с различитим богослужбеним језиком. Тамо, где су служили на словенском – цркве су биле препуне народа, а где се служило на украјинском – празне. Тако су се вратили богослужењу на словенском језику.

Вратимо се питању о рестаурацији древноцрквеног живота. Зашто су такви покушаји били неуспешни?

1. Зато што су рестауратори располагали са мало података, а што је најважније – не постоји живо црквено предање.
2. Зато што су се променили услови црквеног живота.
3. Зато што Христос није устројио Цркву у њеном, да тако кажемо, „зрелом” облику, као што је Бог учинио на Синајској гори, него је на земљу човечанства бацио само мало зрно првоапостолске заједнице. Тек је касније требало да то зрно израсте у дрво са оформљеним гранама, међу којима ће се сакрити птице небеске (в. Мт. 13; 31-32).



Према томе, повратак првоапостолској пракси црквеног живота подједнако је немогућ као и сажимање дрвета у семе из којега је израсло. Поставља се питање: можда се не би требало враћати апостолском веку, него оном времену које је уследило за њим, када је Црква већ била развијена? За такав повратак имамо још мање података. Узмимо век апостолских ученика којем, како се верује, припадају апостолски устави. На пример, није нам јасно шта захтева 9. апостолско правило: да ли је то причешћивање на свакој Литургији или присуствовање Литургији до краја, без обавезе причешћивања? Ово друго је вероватније, будући да се од клира причешћивање захтева зато да би народу потврдили правилност вршења Тајне (правило 8).

Изгледа да су се у време прогона причешћивали сви верујући који су присуствовали Литургији. То се види из 2. канонског правила св. Дионисија Александријског, у којем се поставља знак једнакости између уласка у дом Божији и причешћивања Светим Тајнама. Међутим, тако је и морало да буде за све време прогона; када су код нас од 1940-1942. све цркве биле затворене, неколицина свештеника се одважила да служи Литургију у приватним кућама. Тим Литургијама су могли да присуствују само они који су се припремили за св. Причешће. Очигледно је да се то утолико пре догађало у време прогона, када је верујући могао доспети на крст, на ломачу, на точкове или под мач. У време Василија Великог, тј. одмах после прогона, постоји пракса свакодневног, односно причешћивања у среду, у петак, у суботу и у недељу, као што се види из одломка његовог писма, које си ми ти послао. У то време је, међутим, већ постојала веома развијена покајничка пракса, која је подразумевала одлучивање од св. Причешћа током много година, а некад и током читавог живота (види његова канонска правила од 56. до 83. и друга – „Номоканон”). И тада је било верујућих који се дуго нису причешћивали, као што се види из 34. правила св. Василија Великог. Према том правилу, жена која је пала у грех прељубе и која се тајно због њега покајала

морала је за све време своје одлучености од св. Причешћа да стоји међу вернима, да се јавним покајањем не би открио њен грех и да јој се муж не би осветио. Каквог је смисла за очување тајне имало да човек који се не причешћује стоји међу вернима, уколико су се сви они причешћивали? Наиме, тајна такве особе била би одмах разоткривена. Међутим, чињеница да је она имала где да се сакрије значи да су многи присуствовали Литургији, али да се на њој нису причешћивали. Према томе, ако прихватимо да обновимо праксу из времена св. Василија Великог, доспећемо у тежак положај. Као прво, не знамо ко може свакодневно да се причешћује, а ко би могао и дуго да не приступи св. Причешћу, не знамо како позвати на ред оне који се не причешћују, нити какав минимум да захтевамо од њих – све нам је то нејасно. Као друго, шта да учинимо с правилима одлучења од св. Причешћа? Наиме, јасно је да су она у наше време неостварива, због чега је био забринут и узнемирен већ VI (или, тачније, Пето – Шести) Васељенски сабор (види његово 102. правило).

Обратимо се сада св. Јовану Златоустом. Из цитата који си ми по-слао види се да је и у његово време постојала устаљена пракса причешћивања у одређено доба године, а посебно за Богојављење и током св. Четрдесетнице. Истина, као што се види из речи које си подвукао, он наводно протестује због такве праксе и захтева причешћивање на свакој Литургији, тј. изгледа да се, тобоже, бори за оно исто за шта и отац Александар Шмеман. Неопходно је, међутим, да дубље приникнемо у њихове намере, руководећи се речима самог Јована Златоустог: „Не би требало разматрати појединачно узете речи, јер то повлачи за собом мноштво грешака; исто тако, не би требало испитивати ни појединачно узету изреку, него је неопходно да се пажња обрати на намеру писца... У ствари, и лекари секу тело и расецају неке кости, као што понекад чине и разбојници. А каква би то била несрећа кад не бисмо били у стању да разликујемо лекара од разбојника” (св. Јован Златоусти, Сабрана дела, том 10, СПб., 1904, с. 750

– Тумачење 1. главе Посланице Галатима, по Мињеу 690). Да би се разјаснила намера св. Златоуста, његова водећа мисао у цитату који си ми послао, навешћу цитат из његовог другог дела где се, у сажетом облику, разматрају та иста питања. То је тумачење на речи апостола Павла: *Али човек нека исцрпи себе, и ипак од хлеба нека једе и од чаше нека пије* (1. Кор. II;28 – Сабрана дела, 10. том, с. 277). „Поменувши Свете Тајне, апостол Павле је сматрао да је неопходно да исцрпије изложи ову тему као ону која је веома важна. Зато нас у беседи о њој опомиње на велики страх и доказује да је најважније да им [Светим Тајнама] приступимо чисте савести. Не задовољивши се оним што је претходно речено, он додаје и следеће: *човек нека исцрпије себе*, а не онако као што ми поступамо, прилагођавајући се више времену, него душевном расположењу. Ми се не трудимо да приступимо припремљени и очишћени од свакога зла и са потпуним страхопоштовањем, него да приступимо за празнике и онда кад сви приступају. Апостол Павле није тако заповедио: он познаје само једно време за приступање и причешћивање Светим Тајнама – а то је онда кад је савест чиста. Уколико ни чулној трпези не приступамо онда кад имамо грозницу и прилив лоших сокова да се не бисмо изложили смрти, онда би утолико пре требало да се не дотичемо оне Трпезе уколико имамо рђаве жеље, које су горе од грознице. Под рђавим жељама подразумевам како оне телесне, тако и користољубље, гнев, злопамћење и, уопштено, све рђаве склоности. Онај што приступа требало би да се очисти од свега тога, па тек онда да дотакне ову чисту жртву, уместо да то учини немарно и лењо, као да по принуди приступа зато што се догодило да је празник. С друге стране, када постоји скрушеност и спремност, не треба одлагати [причешћивање Светим Тајнама] зато што није празник. Празник је вршење добрих дела, побожност душе и строгост живота; уколико то поседујеш, свагда можеш да пражујеш и да приступаш. Зато апостол и каже: *да исцрпије себе...* сваки и да *ипак* приступа. Он не заповеда да испитујемо један

другога, него саме себе, уредивши судницу без разглашавања и разобличење без сведока”. Видимо, дакле, да св. Јован Златоусти као темељ поставља човеково унутрашње стање и потчињава му целокупно дело причешћивања, односно, присутно је схватање „причешћа као појединачног, личног чина” (с. 290). Према томе, и припрема за Причешће, која се састоји у очишћењу од свега што је зло, „такође је појединачна” (с. 290). И св. Златоуст тврди да је управо такав смисао речи ап. Павла *човек нека испишћује себе*, тј. према Златоустом, тако је свагда било и тако и треба да буде.

О томе, узгред, сведоче и молитве пред св. Причешће (в. стр. 291), а посебно оне које је саставио св. Златоуст. На тај начин су изјаве оца Шмемана о томе, да се у схватању Причешћа као дубоко личног акта изражава црквена и литургијска криза, лишене сваке основе. Свети Златоуст, дакле, следећи апостола Павла, сматра да је чин Причешћа и припрема за њега дубоко лична ствар (*„да испишћује себе... уредивши судницу без разглашавања и разобличење без сведока”*), а као препреку за Причешће не сматра само грешна дела, него чак и рђаве жеље (в. средину наведеног исказа св. Златоуста), па међу њима и користољубље, гнев и злопамћење. Он сматра да је неопходна припрема за св. Причешће, и то припрема која се састоји од очишћења од свега што је зло (в. први део овог исказа који сам посебно издвојио). Према томе, захтев за обавезном исповешћу пре причешћивања, коју о. Шмеман с богохулном иронијом назива „својеврсном улазницом за св. Причешће” (с. 302) представља тачно испуњење тог захтева св. Златоуста, који сматра да је неопходно да онај што приступа св. Причешћу (као, уосталом, и онај што не приступа) осећа страх Божији, страхопоштовање и скрушеност срца – скрушеност која не остаје само на речима, него је истинска, а коју он, као што ћемо касније видети, постиже прилично оштрим средствима. Другим речима, захтеви св. Златоуста јесу наши савремени (филаретовски и теофановски) захтеви.

Како, дакле, да схватимо цитат св. Јована Златоустог који

си ти послао – да ли он захтева да се причешћујемо на свакој Литургији или не захтева? Тешко је одговорити на ово питање. Сасвим поуздано бисмо могли да кажемо да он захтева да се стидимо тога, што не можемо свакодневно да се причешћујемо. Међутим, он се још снажније залаже да се стидимо ако се причешћујемо неочишћене душе. Другачије речено, св. Златоуст нас поставља у такав положај да нам је са свих страна „тесно”. Можда је то и био његов циљ? Сећаш ли се у какво је стање ужа снукости он довео свог пријатеља, епископа Василија, својим речима о свештенству? Он, епископ Василије, увидео је да му савест не допушта да буде епископ. Шта да учини? Једино да из дубине скрушеног срца завапи ка Господу: „Боже, милостив буди мени, грешном!” Једино тако и можемо да се молимо. Свети Оци кажу: „Нак и кад би неко стајао на самом врху врлине, Бог би одбацио његову молитву уколико се не би молио као грешник” (еп. Игњатије Брјанчанинов, *Аскејски ољеди*, 2. том, СПб, 1905, изд. Тузова, с. 162). И чини ми се да управо тог циља – истинске скрушености срца, успева св. Златоуст да се домогне цитатом који си ми ти послао. Обрати пажњу да он не протестује против причешћивања на празнике, него због тога што се то догађа „онако узгред, више по обичају и уведеном реду, него са расуђивањем и знањем”.

Управо то и даје тон свему што затим следи: намери да по сваку цену разбије лед равнодушности и самопоуздања. Он тако каже: „Узалудно се приноси свакодневна Жртва, узалудно ми стојимо пред олтаром Господњим – нико се не причешћује!” Зар он то говори због тога да се не би свакодневно приносила Жртва? Он ће је свакако приносити, као што ју је и до тада приносио. Не! Његов циљ је да срца слушалаца потре-се мишљу да у толиком мноштву народа нема ниједнога (!) достојнога да се причести. Какви смо то онда ми верујући?! Он у наставку каже: „Ако си недостојан причешћа, онда си недостојан и присуства, а... ти бестидно настављаш да стојиш?” Зар је његов циљ да из Цркве

протера оне који се не причешћују или, што је још горе, да примора оне, који још нису спремни, да се причесте? Не, он хоће да они ту стоје, али са стидом, скрушеног срца, са свешћу о својој искварености и грешности. То исто постиже и Црква када нас припрема за Велики пост песмама попут „Покајања двери”, „На рекама Вавилонским”, „Помишљам на дан страшни”, одговарајућим јеванђелским и апостолским штивима и, уопште, целокупним вековима разрађиваним системом буђења успаваних савести и припремања грешника за покајање, исповест и св. Причешће. Црква, дакле, читајући св. Златоуста, није извела такве практичне закључке, какве си извео ти. Ни ти то не би учинио, када не би постојао дух времена, чији је изразити представник књига о. Шмемана коју си послао. Другим речима, разлог због којег ти приступаш св. Причешћу чешће него што саветује Филарет, садржи се у учењу оца Шмемана, а цитати св. Златоуста потребни су само због тога да би се древним аутори-тетом оправдало одступање од установљене црквене праксе. Услед тога, следећи корак треба да буде разматрање књиге оца Шмемана.

Наравно, реч „разматрање” је исувише крупна. Ја могу само да укажем на неке његове крупне заблуде, а самим тим и да покушам да те убедим да не би требало да следиш оца Шмемана. Као прво – говорићу о св. Причешћу. Протојереј Шмеман решава питање о њему у протестантском духу: сви смо ми грешни, сви смо недостојни, а Бог све прихвата и чини достојнима. Другим речима, дуготрајни труд на очишћењу душе није потребан, довољно је да се пажљиво учествује у Литургији, која и јесте припрема за св. Причешће. Наравно, било би добро (према мишљењу о. Шмемана) кад би се тајне молитве читале наглас. Ево како он говори о томе: „Рана Црква је знала да нико у целокупној творевини није по својим подвизима, по својој ’вредности’, достојан да се причести Христовог Тела и Крви и да се услед тога припрема не састоји у пребројавању и анализи своје ’спремности’ или ’неспремности’, него у одговарању љубављу на љубав (У корену неправославно

гlediште. В. Еп. Игњатије Брјанчанинов, О страху Божијем и о љубави Божијој, *Аскејски ојледи*, 2. том). – ’да и ми са свима светима који су Ти од века угодили будемо причасници Твојих вечних добара која си припремио онима што те љубе, Господе...’ На возглас предстојатеља: „Свет је, Господ Бог наш” (наравно, то је „светиње светима” што је очигледна грешка редактора, будући да је за свештеника таква грешка немогућа), Црква је одговарала: „Један је свети, један Господ Исус Христос, у славу Бога Оца. Амин!” Установљујући и оглашавајући ово исповедање, знала је Црква да су свима отворена врата у „жељену отаџбину” и да „неће бити разлучења” (с. 302–303). (Свима? А шта да кажемо о ап. Павлу и св. Златоустом са њиховим забранама? Шта, најзад, да кажемо о канонским правилима?) Погледај, како дубока разлика ту постоји! Отац Шмеман позива све – без икаквих ограничења – да се причесте, а св. Златоуст, следећи ап. Павла, саветује да испитујемо себе и да св. Причешћу не приступамо чак ни онда када имамо рђаве помисли, да и не говоримо о делима. Ево још једног цитата о. Шмемана: „Литургијска побожност је постала (Постала? Ми смо, пак, расуђујући о св. Златоусту, видели да је свагда било) крајње индивидуалистичка, о чему речитије од свега сведочи савремена пракса причешћивања, до краја потчињена „духовним потребама” појединих верника (А због чега се Христос ваплотио, због чега је био распет, васкрсао и ниспослао Светога Духа, ако не због тога да би послужио духовним потребама појединачних верника? Сетимо се приче о 99 оваца и о једној изгубљеној овци!), а коју нико – ни свештенство ни лаици – не схвата у духу саме ехаристијске молитве: „све нас који се од једног Хлеба и Чаше причешћујемо сједини једне са другима у заједницу једнога Духа” (с. 14–15). Другим речима, уколико ми – према Шмеману – не потчињавамо праксу причешћивања својим духовним потребама, онда смо јединствени, а ако потчињавамо – онда нема јединства! Могуће је и да нисам разумео: реч је о томе да, ако сам се ја причестио јуче или у неком другом храму, а он се причестио данас, ми

се нисмо причестили од једног Хлеба и Чаше – што би већ било сасвим апсурдно! У овом цитату испољило се супротстављање личног подвига спасења хришћанина његовом заједничком општецрквеном животу, што је карактеристично за о. Шмемана. Он је заборавио да се ми обједињујемо у Цркву посред-ством Христа, а не независно од Њега. *Ја сам Чокојџ, а ви лозе* (Јн. 15; 5), каже Христос, и зато ми више не треба да се бринемо о томе да покаже-мо јединство са осталим лозама (премда је и то понекад потребно), него о томе да се ваљано накалемимо (в. Римљ. II; 16-22) на Чокот, односно на Христа. До јединства Цркве води само један пут: лични подвиг сваког њеног члана у делу спасења његове душе, тј. његово дубоко лично јединство са Христом у причешћивању Његовим Телом и Крвљу и у испуњењу Његових заповести. *Живим – не вишеја, нејо живи у мени Христос* (Гал. 2; 20). То значи да и ја живим у Цркви Христовој. Управо због тога смо и дужни не да нарушавамо, него да свесрдно подржавамо уобличену праксу припреме за св. Причешће. Та пракса у себе укључује свако могуће удаљавање од уобичајених житејских брига, пост, црквену и домаћу молитву, читање Светог Писма и светоотачких дела (чији је циљ проучавање наше душе и њених болести којима је потребно исцељење, као и побуђивање покајничког осећања и задобијање, колико је то нама могуће, смиреног и скрушеног срца које Бог неће презрети, в. Пс. 50) и, најзад, као круна и завршетак – исповест. Уздигавши се на такву висину и удостојивши се на њој причешћивања Телом и Крвљу Христовом, хришћанин је дужан да се свим силама труди да одржи то узвишено расположење, које је задобио припремајући се за св. Причешће или, како се то каже у народу, „да сачува Причешће”. Из тог нераздељивог прилика природе Цркве (в. 1. Кор. 12; 14-27), код о. Шмемана се родила и следећа, чудновата реченица: „Поуздано би требало да знамо и да запамтимо: у цркву не одлазимо ради индивидуалне молитве” (с. 27). Мени се, пак, чини, да није потребно посебно доказивати чињеницу да општецрквена молитва верујућих није могућа без личне молитве



верујућих, који чине црквено сабрање. То можемо да докажемо користећи речи самог о. Шмемана: „Прво начело литургијског богословља... исходи... из самог богослужења” (с 16–17). Замисли овакву ситуацију: служи се Литургија, тек што је завршено пресуштаствљење, и пред лицем Христа Који Својим Телом и Крвљу обитава међу нама, на престолу, молимо се за васцелу Цркву, почев од Пресвете Богородице. Могу ли ја у том тренутку да се помолим за своје најближе? Мој син је у војсци, кћер треба да се уда, тетка се недавно упокојила, једну моју парохијанку су њена деца истерала из сопствене куће – могу ли ја, стојећи пред Христом лицем у лице, да затражим милост конкретно за њих? Другим речима, могу ли у то време да се бавим и индивидуалном молитвом, која се твори у скривености срца, и за коју не зна нико од оних што се моле заједно са мном? Према Шмеману – не могу. Црква, међутим, не расуђује тако. Током архијерејске службе, изговарају се и речи које ја не могу да слушам без суза: „За спасење присутног народа и свих оних које они имају на уму, ради свих и за све!” Другим речима, претпоставља се да сви присутни у том тренутку имају некога у помислима, да се мисаоно (индивидуално!) за некога моле, и ђаконско оглашавање обједињује те појединачне прозбе у једну, општецрквену молитву. У суштини, следећи милосрђе Христово или, тачније, притичући Христовом милосрђу, Црква с љубављу учествује у житејским потребама својих чланова – а постоји огромно мноштво тих потреба – стварајући ситуацију сличну јеванђелској: *Нас̄тавниче, народ̄ те о̄колио ӣ љра Те* (Лк. 8; 45). На тај начин ове потребе, иако не чине део саме Литургије, провејавају из ње – пре Литургије у проскомидији, а после Литургије у молебанима и парастосима. Жао ми је што Шмеман, који за тебе представља ауторитет, говори о томе са приметним нехатом, иако су сва та посебна молитвословља неопућиви део црквеног живота и свештеник, уколико жели да буде истински свештеник, мора да их врши крајње усрдно и преживљавајући потребе својих парохијана. Хтео бих да размотрим још

једну заблуду оца Шмемана, заблуду која проистиче из његовог неразумевања да је најважнија ствар у животу једног члана Цркве лични подвиг спасења сопствене душе – а састоји се у неправилном схватању односа који су се у Цркви формирали између свештеника и мирјана. Наиме, требало би да буде потпуно јасно да издвајање олтара, свештеничке одежде, раздвајање јавних и тајних молитава које се обичним верницима не морају изговарати, забрана дотицања неких посебно важних светиња и сл. има дисциплински, васпитни циљ. У ствари, мирјани у Цркви ничега нису лишени. Оно што је најважније – а то је дело личног спасења – мирјани могу да врше чак и успешније него свештеници. Одговорност за грехове је далеко већа када су у питању чланови клира. У том погледу је интересантно да над старешином Цркве – патријархом, у време исповести, његов духовник не чита никакве посебне молитве, него оне исте које се читају и над обичним члановима Цркве, где постоје и следеће речи: „Помири га и присаједини Твојој светој Цркви, у Христу Исусу Господу нашем”. Како? Испоставља се да човек, који је на челу Цркве, повремено, због својих грехова, може да се нађе и изван Цркве којој је на челу, а влашћу духовника – Божијом влашћу! – поново јој се присаједињује посредством покајања. И свештеници и мирјани имају иста права на св. Причешће. Зар сматраш да је онај што се причешћује 4 пута или, пак, само једном годишње у мањој мери причасник, него онај што се причешћује на свакој служби коју врши? Отац Шмеман сматра да је тако и тугује, говорећи да су лаици фактички одлучени од Причешћа (с. 21). Ја, међутим, сматрам да веза са Христом није јача код оних који се често причешћују, него код оних што се боље припремају за св. Причешће и усрдније га чувају испуњавањем заповести Христових, у чему мирјани ни најмање нису ускраћени у поређењу са свештеницима. Штавише, свештеник не може да из-врши Св. Тајну Евхаристије без присуства лаика [мирјана], при чему то присуство уопште није формално: мирјани саучествују у вршењу Тајне. Наиме, песме које се певају

у време евхаристијског канона нису ништа друго до скраћена варијанта тог канона. О саучествовању лаика сведоче и прозбејектеније пред „Оче наш”: „За принесене и освећене пречасне дарове, Господу се помолимо. Да човекољубиви Бог наш, при-мивши их у Свој свети и наднебесни и умни Жртвеник, као мирис миомира духовнога, ниспошље нам за то божанску благодат и дар Светога Духа...” На тај начин, лаици у Цркви нису лишени ничега суштинског. Васпитавањем побожности у мирјанима постиже се њихово уздржавање од претерана фамилијарност односа према светињи. Та школа је потребна и свештеницима. Међутим, наметана неопходност непрестаног контакта са светињом ствара ефекат навике и губитак побожности. Због тога се и у свештенику мора васпитавати побожност, и то у оно време док је он још мирјанин. И у периодима када црквени живот нормално тече, за свештенике се бирају најпобожнији међу мирјанима, о чему сведочи архијерејски возглас приликом рукоположења: „Божанска благодат... посвећује најпобожнијег ипођакона за ђакон (односно: ђакон за презвитера)”. Када први пут прођеш кроз царске двери и приклониш колена пред престолом, и сам ћеш добро разумети вредност побожности која је васпитана у теби. Касније ћеш, нажалост, схватити колико је свештенику тешко, не да васпита, него чак и да задржи претходно усађену побожност према светињи. За којег ћеш од свештеника рећи да више одговара свом позиву? Да ли за онога који сам осећа побожност према светињи и васпитава ту побожност и у својим парохијанима, или за онога, којем се мирјани слободно шетају по олтару и који очигледно оскудева у осећању побожности? Сматрам да ћеш се одлучити за првог. Отац Шмеман, међутим, другачије размишља: „Код нас се, авај, створио тип свештеника који у непрестаној ’заштити’ светиње од додира с мирјанима готово да види суштину свештенства и налази у томе својеврсно, готово сладострасно задовољство” (с. 24). Сматрам да је оно што је речено довољно да би разумео да не треба да следиш препоруке оца Шмемана и да не постоји криза

у животу Цркве. Она постоји, наравно, али не тамо где је тражи отац Шмеман. Током последњих година, криза црквеног живота огледа се у оскудици личне побожности монаха и мирјана, у недостатку достојних кандидата за свештенство, у немогућности да се из клира удаље људи који не одговарају свом позиву, у слабости-ма и у неуспешном усмерењу нашег богословског образовања. Црква је, међутим, током своје историје, често преживљавала такве тешкоће, али је увек и устајала, као феникс из пепела. Последња реч науке, врло често и богословске, веома често долази у противуречност са црквеним учењем; међутим, уз извесно трпљење и ишчекивање, свагда се испостављало да то учење, које је подривало Цркву, застарева и бива протерано на сметлиште историје, док Црква наставља да живи и да спасава. Шмемановске заблуде не могу да униште Цркву – оне могу, уз формално јединство, само да одвоје од ње људе које је привукло његово учење. Ја не сумњам у искреност намера оца Шмемана да донесе корист Православљу, али међу људима који шире његове идеје постоје и они који свесно настоје да нашкоде Православљу. Зато ћемо, пријатељу, следити завет Оснивача наше Цркве: *Држи што имаш, да нико не узме венца твоја* (Отк. 3; 11). Нећемо дозволити да нас привуку разна помодна учења, него ћемо у простоти срца следити правила нашег црквеног живота и служити Богу и Цркви на оном месту на које нас Он постави. Буди ми здрав и нека те Бог чува! Опрости ми, Христа ради.”

Чувајмо се помодних учења, каже руски прота. Буду и прођу. А наша вера је сушта дубина, и њена истина никад не пролази.

## **Аутоматизам у причешћивању**

Прота Правдољубов је истакао сву апсурдност приче о причешћивању као аутоматском путу ка спасењу: „У расправи о томе колико би се често требало причешћивати, полемика је дошла

до апсурдне границе – једном у две недеље? Једном недељно? Свакодневно? При том се не захтева нити пост, нити било каква припрема за св. Причешће. Осврнимо се на то како православни полемичари тумаче 8. и 9. правило св. Апостола. Опоненти сматрају да ова (8. и 9.) правила говоре управо о томе да не би требало да одемо са Евхаристије а да се не причестимо. Ми ћемо, међутим, навести ова правила у прецизном синодалном преводу. Осмо правило: „Ако се епископ, презвитер или ђакон, или било ко из свештеничког чина, приликом вршења приношења не причести, нека наведе разлог, и ако је [разлог] благословен, нека буде оправдан. Ако га, пак, не наведе, нека буде одлучен од црквеног општења, као онај који је својом кривицом нашкодио народу и који је на онога што врши приношење навео подозрење као да га је неправилно вршио”. Требало би имати на уму да су у то време евхаристијске молитве изговаране „импровизовано”, због чега се и појавила таква канонска норма – причешћујући се, чланови клира су показивали народу правилност вршења Свете Тајне. Ево и 9. правила: „Све верујуће, који улазе у цркву и слушају Писма, али не остају до краја на молитви и на св. Причешћу, треба одлучити од црквеног општења као оне што стварају пометњу у цркви” (Књига правила, Москва, Синодално изд., 1894, с. 12-13). Чини се да су и тада постојали књижевници-интелектуалци, слични Атињанима, који су желели да чују нешто ново (в. Дела ап. 17; 21 и даље). Они су долазили у цркву да чују Писмо и, вероватно, одговарајућу поуку, а затим су се разилазили, расправљајући о красноречивости беседника и не сматрајући се обавезнима да до краја присуствују заједничкој молитви. Правило осуђује управо такве изгреднике. Као што видимо, у питању о причешћивању постоји подела на клирике и мирјане. Видимо да 8. правило обавезује ове прве да се причесте, и то не ради личног спасења или, још мање, ради „актуелизације” јединства, него због практичне потребе да би се доказала правилност вршења Тајне, док 9. правило (ма шта да о њему говоре

проповедници честог причешћивања) захтева од парохијана да до краја присуствују Литургији. Да је било потребно да се сви присутни – и свештеници и мирјани – обавезу на причешћивање, било би довољно једно правило, јер би се подједнаки захтеви постављали и пред клир и пред мирјане. Требало би приметити да, уколико канонска правила противурече ставовима поштовалаца о. Шмемана, они их без колебања проглашавају за „позније слојеве” који противурече „апостолском предању”. Према томе, савремени неофити исувише произвољно тумаче и Свето Писмо, и канонска правила, и дела Отаца и учитеља Цркве, а то доводи до жалосних последица.”

Тајна је, дакле, у самовољи.

## Непричешћени су „ван Цркве”?

Ко се не причести, наводно не припада заједници Цркве. Прота Правдољубов показује да није тако: „Протојереј Шмеман и његови садашњи следбеници сматрају да је моја тежња ка личном спасењу и усрдна припрема за св. Причешће другостепена, а можда и неважна ствар: свеједно се нећу тога удостојити. Најважнија је „актуелизација” (или, једноставније речено, демонстрација) нашег јединства са Црквом од којег ја отпадам уколико се данас не причестим заједно са свима осталима. При том више није важно хоћемо ли усрдно постити, молити се, присуствовати свим службама, хоћемо ли испитивати себе да ли смо достојни или недостојни – све су то „познији слојеви”, за које древна Црква није знала. Тако долази до расцрквенења, слично оном које је узроковао Лутер и остали протестанти. Такви ставови чине непотребном и целокупну светоотачку књижевност: и Добротољубље, и авву Доротеја, и Игњатија Брјанчанинова, и Теофана Затворника – тј. целокупну школу борбе са грехом која се уобличавала вековима и уз велики труд.

Мора се размотрити још једна погрешна идеја: „Нема смисла присуствовати Литургији, уколико се не причешћујеш”, јер је једноставно присуство на Литургији без причешћивања „нонсенс”. Спреман сам да се сагласим да је „посећивање” Литургије и „просто присуствовање” уистину „нонсенс”. Ми, међутим, на Литургију, као и на службе уопште, долазимо да бисмо се молили. Питам се шта би одговорили заговорници учесталог причешћивања, уколико бисте их позвали на молебан с акатистом св. Николају Чудотворцу? Наиме, њихове речи да заједничко богослужење има за свој једини циљ причешћивање, чине непотребнима и свеноћна бдења с литијама, полијелејима, стихирама и канонима, а такође и поклоњење моштима или поклоништва на света места, што значи да, у духу протестантизма, осиромашују пребогати живот Цркве.

Они ће, међутим, приговорити – ми нисмо повели реч о томе, него о Литургији у правом смислу те речи. Тада ћемо их упитати: „Када дођете на Литургију, хоћете ли предати просфоре са записима за здравље и за упокојење? Ако то будете учинили, у каквој је то вези с Причешћем?” Сасвим је јасно да Литургија има далеко шири смисао него што је само причешћивање. Ми на Литургији исповедамо веру у своје јединство у њој (том циљу посебно служи молитва за архијереја и епархијског владика – када дођете у туђи град и у непознату цркву, па онда у њој чујете име патријарха Алексеја, знаћете да у тој цркви спокојно можете да се молити). Литургија садржи и поучавање истинама вере и молитву у свој њеној разноликости: славословље: „Теби певамо, Тебе благосиљамо...”, благодарчење: „Теби благодаримо...” и разне личне прозбе: „и молимо Ти се, Боже наш”. Ми се молимо за себе („опроштај и отпуштење грехова и сагрешења наших, молимо од Господа”) и за друге људе („за оне који плове, за путнике, болеснике, паћенике, сужње и изгнанике”) и то не само општим именовањем („за болеснике”), него и по именима. Средиште Литургије је претварање („пресуштаствљење”) хлеба и вина у

Тело и Крв Христову, и то је једино непоновљиво свештенодејство које се врши на Литургији – сва остала, укључујући и св. Причешће, могу да се изврше и изван Литургије. Осим тога, уколико у време Литургије, пре него што наступи њен главни део, свештеника позову да причести умирућега, он је обавезан да, наложивши да се у његовом одсуству певају псалми, на неко време прекине службу и да пожури на Причешће. Оно у датом случају има изразито појединачни карактер (свештеник одлази на богослужење које се врши на захтев појединачног лица), а што са становишта А. Шмемана представља изругивање над „тајном сабрања”.

Будући да заговорници учесталог причешћивања нису у праву, за нас има смисла, и то суштинског, да учествујемо на Литургији, чак и ако се током ње не припремамо за св. Причешће.”

То се, вековима, знало.

Зар смо ми праведнији и светији и паметнији од наших предака? Не би се рекло.



# Шмеман и монаштво

## Монахиња Васа Ларина о Шмемановом односу према монаштву

Монахиња Васа (Ларина) у свом тексту о односу свештеника Александра Шмемана према монаштву, истиче да је преломни моменат његовог односа према овој теми наступио у књизи „Увод у литургијско богословље”, у којој је он прихватио најчешћу тезу модерниста у Цркви да је радикални прелом у еклисиологији и животу Цркве наступио у доба цара Константина, када је „есхатолошка перспектива” протохришћанске заједнице замењена „мистиријалном побожношћу”. Монахиња Васа каже: „Као и раније, богослов препознаје пролазни квалитет овога света: „Овај свет ће проћи,” пише, „Господ ће владати у слави. Црква чека овај завршетак времена; она је фокусирана на ову [*Божију* – нап. преводиоца] коначну победу.” Али кроз овај рад о. Алексансдар одлучно подвлачи „овосветовни” аспект Хришћанске есхатологије, стално се односећи према есхатону као нечему *већ ирисујном, већ дајом у Цркви*. По Шмеману, искуство есхатона, Царства, Црква има у садашњости, у „времену Цркве,” а највише у Евхаристији: „Другим речима, есхатологија Евхаристије не лежи у „одбацивању света,” нити у бекству од времена, већ најпре и највише у потврди стварног, актуелног присуства Христовог Царства, које је „унутар” Цркве, тако рећи, већ овде, али које ће се и открити у слави само на крају „овога света.”

То је превазилажење времена – не у смислу његовог порицања или маловажавања – већ у смислу могућности да будемо заједничари или учесници „будућег века,” пуноће, радости и мира у Духу Светом, док још живимо у „овом свету.””

Другим речима, Царство Христово је већ сада овде за Цркву, али ће се открити *свима*, онима ван Цркве, тек на крају времена. Ово је разлог због кога је за Шмемана прави *raison d’etre* Цркве и њена најбитнија делатност у овом свету да шири пуноћу овог есхатона од себе ка спољашњем свету: „Црква је остала у свету да би га континуирано спасавала кроз њену есхатолошку пуноћу; да би просветљавала, расудила и испунила његов живот, његову прошлост и његово време смислом – кроз парусију, тј. кроз долазак, присутност и очекивање Христа”.

Али, каже мати Васа Ларина, није довољна само спољашња – потребна је и унутрашња мисија Цркве: „Овакво наглашавање „спољашње” мисије Цркве, за коју је о. Александар имао истински призив као моћан и чак бриљантан говорник, чини се као да негира постојање „унутрашње” мисије Цркве и Тајне блиско повезаних са овом унутрашњем мисијом, *ѿокајањем*. Та Шмеманова надахњујућа визија Цркве која својом есхатолошком пуноћом просветљује свет не објашњава да *и њени чланови* често потребују просветљење и обнову; да они воде живот борбе у свету који „лежи у злу.” Другим речима, у овој слици постоји врло мало места за Цркву која се *каје* или *бори*.”

Овакви ставови су, вели мати Васа, довели Шмемана до сумње у монашки пут, о коме у „Уводу у литургијско богословље” каже да је повлачење монаха из света било радикална новина, која је водила потоњим „грешкама”; јер, по Шмеману, „...ово *ѿовлачење* или одвајање је фундаментална новина монаштва, какво се развило почетком четвртог века; феномен који је био без преседана у животу и свести Цркве”.

Монахиња Васа Ларина истиче: „Тешко је схватити Шмеманову поенту, ако ни због чега другог, оно зато што се и сам Христос

повлачио у дивљину (Мк. 1, 12-13; Мт. 4, 1-11; Лк. 4, 1-13) и тиме пружио веома значајан пример за хришћанско *оѡшелнишиѡво*.”

Њему смета „аскетски индивидуализам” које је монаштво до-нело кад је у питању однос према Светом Причешћу.

Монахиња Васа истиче: „Најочигледнији узрок ове промене у Шмемановом односу према монаштву је његова усредсређеност на антиномију Цркве „у овом свету” и „не од овога света.” Као што смо раније видели, Шмеманово виђење Цркве постаје све више „есхатологизирано”, а према том виђењу основни позив Цркве је да просветљује, евангелизује, испуњава „овај свет” и „овај живот.” Монаштво није ово омогућавало због следећег: „... монаштво је било повлачење из живота и животних брига зарад молитве... Оно није имало за циљ да просветљује живот и животне бригае молитвом, ни да их приводи молитви, па чак ни да живот претвара у молитву. Оно се заснивало на молитви [схваће-ној] као живот, тачније – замењивање живота молитвом. Стога што се оно појавило из искуства пропасти; у слабљењу почетног гледишта, у искуству немогућности уједињења два пола фунда-менталне Хришћанске антиномије – ’не од овога света’ и ’у ово-ме свету.’”

По монахињи Васи, Шмеман се бави монаштвом, не разма-трајући покајање као главни импулс његовог настанка: „Отац Александар ће поменути „покајање” тек касније у својој књизи и то у негативном светлу, изневши да је монашка побожност до-принела „аскетско-покајном” приступу литургији који домини-ра Типиком до наших дана. Ипак, управо је тајна покајања та која баца светлост не само на монаштво, већ и на важне хришћанске антиномије што Шмеман искључује из своје слике Црквиног „*lex credendi*”: *живоѡворни Крсѡ; ѡбеда кроз смрѡ; радосѡѡворни ѡлач*, итд. Управо на основу продуктивне тензије *свих* ових антиномија искуство Цркве налази израз у њеном „*lex orandi*,” или правилу молитве.”

Наравно, монаштво је настало на искуству пропасти

првобитне хришћанске побожности. Мати Васа истиче: „Мада се слажем са оцем Александром да се монаштво „појавило из искуства пропасти,” формулисаћу то прецизније овако: „*иокајање* се појавило из искуства пропасти.” То стога што је ово искуство заједничко за целу Цркву – монашку и немонашку. Верујем да прихватање овог заједничког искуства може премостити јаз између мишљења оца Александра и традиционалног монаштва. То такође проширује његову некако окрњену еклисиологију која се фокусира на само *jegan* од парадокса живота Цркве.”

Монахиња Васа уочава Шмеманову обдареност, али и да његов тип личности једноставно није могао да схвати монаштво као „умирање живота ради”: „Он говори о овом дару у следећем запису у свом дневнику од 11. марта 1980. године: „Моје основно и стално осећање је – осећање *живоїа*. Веома ми је тешко да то изразим речима. Можда је реч „здивљеност” најближа том осећању, опажање сваког тренутка и сваког стања свести као *гара* (за разлику од нечег што би било „самим собом било јасно” и „самим собом очигледно”). Све је увек *ново*, све је увек не само живот него и сусрет са животом, и стога нека врста откровења... Док пишем ово схватам да ово нису одговарајуће речи, али не могу да нађем друге. Само знам да овај дар, ово откровење захтева пажњу; одговор... Можда свако осећа овако. Али понекад ми се чини да то није тако; да многи људи, можда чак огромна већина, *живи не иримећујући живоїа*.”/.../

У једном до сличних записа о свом неслагању са „приватним” разговорима, слушању исповести, давању „духовних” савета, отац Александар 22. фебруара 1973. године пише: „Исповест. Дао си савет другоме: мораш почети са оним што је мало значајно, потом градити, сабрати себе, постепено ослободити себе. Али сам себе? Ужасна тешкоћа за мене су приватни разговори. Скоро да имам аверзију према било каквој „интимности.” Мучна одбојност према слушању исповести. О чему има „толико да се разговара” у хришћанству? И због чега?”

Не само слушање исповести, већ генерално бављење динамиком вођења верника у тзв. „духовном” животу, или „духовној” борби није се допадало Шмеману. Ово је у сагласју са необраћањем пажње на *ѿокајање* и *унуѿарњу мисију* у његовим делима, као што смо раније описали. Штавише, сама идеја „духовног” живота (готово увек означена наводницима у Шмемановим дневницима) га је, као што признаје у запису од 10. септембра 1980. године: „...све што сам прочитао о овом „духовном” животу; све што видим у људима, који воде такав живот, ме некако „иритира.” Шта је то -самоодбрана? Љубомора према онима који воде такав живот и стога жеља да се *ѿонизе*? Али тада сам прочитао цитат Преп. Симеона Новог Богослова о неопходности да се „мрзи” тело. И одједном сам осетио да није само „оно најгоре” у мени што не прихвата ово, већ има и нешто друго. Зашто... је ова „духовна тенденција” резултирала да верници некако не осећају саму Цркву, ни Евхаристију, ни захвалност, нити радост – *не желе ѿо*, већ желе страх, жалост, а неки готово да мрзе одбацавање свега овога?”

Шмеман је мислио да православна духовност каква се вековима уобличила има у себи нешто егоцентрично: „Наставићу да се бавим „духовношћу.” Једноставно: задивљен сам егоцентричношћу ове „духовности”; са „ја” што произилази из њега. Из свог тридесетогодишњег искуства знам да су студенти са стремљењима ка „духовности” углавном непријатни – да праве проблеме. „Написаћу чланак о аскетској теологији,” [кажу] – и одједном, аутоматски, дах *ѿордосѿи* (*Гледајѿе ме!*), тј. најсмртоноснији непријатељ духовности. Свештеници који инсистирају да се на службама „ништа не изоставља” су готово увек осредњи, медиокритетски пастири, итд. Мислим да је овај тип „духовности” највеће искушење; гордост; само-потврђивање. Не знам. Знам да нисам „духован.” Засигурно знам да има нешто у овој области што не осећам (тј. уопште ме не привлаче Св. Теофан Затворник и Св. Игњатије Брјанчанинов), да ме овде нешто одбија. Али не знам да ли грешим у томе. Можда има нешто што не видим, не чујем ...”

Хришћани се не радују, а хришћанство је радост, тврдио је Шмеман. Мати Васа вели: „Он се често враћа речима из Посланице Филипљанима 4, 4: „Радујте се увек у Господу; и опет кажем, радујте се.” Шмеман ово назива „Посланицом над Посланицама”; за њега је Јеванђеље најпре и највише о *великој радости*, „са позивом на коју и доласком које Јеванђеље почиње,” пише он и много пута тугује над чињеницом што хришћани одбацују или занемарују овај дар.”

Али, мати Васа каже да у Цркви има места и за другачије типове људи: „Нагласак који отац Александар ставља на овај дар, ову *харизму* којом је био богато обдарен, значајан је и надахњујућ. Напоменућу да то не искључује могућност *групних* харизми или духовних „типова” у Цркви, које можда доживљавају да је хришћанство „најпре и највише” *љубав, саосећање, жртџива, смирење*, или слично. Док за Шмемана Јеванђеље *почиње са* позивом на „велику радост” (и заиста, један од јеванђелиста има позив на „велику радост” у својој другој глави, Лк. 2, 10), неки други теолог би могао рећи – не мање тачно – да Јеванђеље почиње са *покајањем* или чак *аскеџизмом*. Јер прве речи које је Христос изговорио када је почео да *проповеда* су „Покајте се, јер је дошло Царство небеско” (Мт. 4, 17; уп. Мк. 1, 4 и 15); три од четири јеванђеља почињу са рађањем и/или проповеђу подвижника Св. Јована Крститеља (Мк. 1, 2-8; Лк. 1, 5-25; Јн. 1, 6 и даље).”

Сам Шмеман је написао књигу „Велики пост”, у којој није занемаривао аскезу. Ипак, срце му је било на некој другој страни.

Иако презаузет, стално у обавезама, Шмеман није видео личну аскезу као насушну потребу. У дневнику је бележио: „Ово је мој *главни* грех: себи не одбијам ништа. Можда је тачно да, у поређењу са другим људима, не постоји много онога што бих „*желео*” (за разлику од моралног, одлучног „желим”). Уопште се, пак, не противим овоме „*желео бих*.” И када сам то схватим, ја се ужаснем: потпуно одсуство борбе, тог „невидљивог рата,” о коме је толико написано у духовној литератури ...”

У монаштву му је сметало његово „византијство”. Мати Васа пише: „Ево шта је рекао о добро устројеном српском женском манастиру на периферији Београда кога је посетио током своје посете тамо 26. септембра 1980. године: „Женски манастир. Са нама је млада монахиња Евгенија. Све је у „класичном стилу.” Поглед усмерен надоле, ход, тихи глас... Али сумња прожима душу. Не због ње, наравно. Она је евидентно беспрекорна у овој *класичности*. Већ због целог стила. Иконе – већином оне застрашујуће – у цркви. Непоколебљива верност *форми*, апсолутној истоветности типа. Одвајање не само од света, као *овој* света, у име другог, претходног света који је древан, непромочив, и избегавање ма какве „проблематике”... Не знам, једноставно не знам. Са једне стране осећам усхићење према овој свесилној – за ове монахиње и свима сличнима њима – супротности демонској ружноћи и сивилу српског социјализма. Али са друге стране – осећање да ова супротност – у овој форми – јесте немоћна и унапред осуђена на неуспех. Уништите спољашњу форму, и можда ништа неће остати ...”

Монаштво је, мислио је Шмеман, пречесто само форма без садржине, па у свом дневнику 2. октобра 1980. Године пише: „Сада имамо тријумф – у теологији и у побожности – „монашке линије” ... Свуда – патристика. Оно што ме забрињава је поистовећење ове линије са православљем. Ово није само *део умесити целине*, већ конфузија ове линије са самом *целином*. ...Не могу се отргнути осећању да је све ово извесна *романтичност*; љубав према овој *слици* православља, и љубав посебно зато што је ова слика толико радикално различита од слике *савременој* света ... То је бекство, одлазак, редукција хришћанства на само себе /.../ Све чешће ми се чини да „препород” монаштва (о коме сви говоре са усхићеношћу) или чак покушај да се то оствари може бити могућ само уз почетно укидање монашке „институције.” То подразумева укидање свих тог позоришта камилавки, мантија, елегантног одевања итд. Када бих био „старац,” рекао бих ономе ко „тражи

монашки живот”, мање-више ово: нађите посао, најједноставнији могући, који не укључује „креативност” (као нпр, банкарски службеник); – док радите, молитe се и „акумулирајте” унутарњи мир, не гајите злобу, не тражите „своје” (права, правду итд.). Сматрајте *свакога* (колегу, клијента) као да су вам послати, молитe се за њих; – пошто платите најскромније станове и набавите најскромнију храну, дајте [остатак] новца сиромашнима – али баш сиромашнима, појединцима, не „добротворним организацијама”; – идите увек у један исти храм и тамо покушајте да помогнете *на њрави начин* (не кроз држање предавања о духовном животу или иконама, не кроз „поучавање”...). Чврсто се држите ове *службе* и будите потпуно послушни надлежном пароху по црквеним питањима; – не тражите да служите по својој сопственој вољи, не жалостите се ако се „ваши таленти не користе,” помажите и служите тамо где је то *иошребно*, а не где ви мислите да треба; – читајте и студирајте колико можете – али немојте читати само „монашку литературу,” већ *нешто шире* (ово захтева објашњење); – ако вас ваши пријатељи и присталице позову у посету јер сте близу, идите – али са „разликовањем, расуђивањем”, и то не често. Не задржавајте се дуже од сат и по, два. Дуже од тога чак и најприснија атмосфера може бити штетна; – облачите се апсолутно налик било коме другом, али скромно, и без икаквог „видљивог” знака посвећености „духовном животу”; – будите увек једноставни, безбрижни и радосни. *Не поучавајте*. Избегавајте „духовне разговоре” као ватру, и такође било какве празне религијске и црквене приче. Ако овако будете поступали, *све ће вам бићи на користи...*; – не трагајте за „духовним старцем” или „руководиоцем.” Ако вам је потребан, Господ ће вам га послати, и то онда када је потребно; – служећи и радећи овако током *десет њодина* – никако краће – замолите Бога да вам каже да ли треба да наставите такав живот, и да ли вам је потребна нека врста *ѡромене*. И чекајте на одговор; он ће сигурно доћи, а његови показатељи ће бити „мир и радост у Духу Светоме.”



Ово је, каже монахиња Васа, слика монаха који живи у овом свету, и нема са собом монашку заједницу.

## **Отац Серафим Роуз о оцу Александру Шмеману**

Отац Дамаскин (Кристенсен) је, пишући о односу оца Серафима Роуза према Шмеману, забележио: „Он је дошао у Њујорк из Париза 1951. године и ускоро је постао неоспоран ауторитет у Америчкој митрополији. По његовом мишљењу, много тога је требало променити. Као и његови претходници, и он је критиковао „старомодну побожност”, нарочито ону предреволюционарне Русије, сматрајући да је таква „побожност” (чак је и саму ту реч употребљавао с презривом нијансом) резултат „културних наслојавања”. Савремени научници треба да их поново оцене и да удаље слој по слој. Шмеман је тврдио да је Православље доспело у „западно ропство”, да је у његовом богословљу у последњем столећу преовладао „западни утицај”. Он се залагао за тражење „нових путева православног богословља”, за „поновно осмишљавање историје” и самим тим за „васпостављање Православља у његовом чистом облику”. У томе је видео задатак новог богословског „покрета” који је настао двадесетих година – задатак да се замени стари, „преживели” појам Православља. Како је писао о. Серафим: „За Шмемана је цело Православље низ необично важних ‘проблема’ који могу да реше само ретке учене главе”.

Шмеман је сматрао да ће Православље само добити ако одбаци „старомодно” мишљење. Он и његови следбеници су хтели да Православље признају ауторитети савременог богословља и екуменског покрета, да Православље учествује у дијалогу са западним хришћанством и смело, и на нови начин приступа разматраним „проблемима”. Наравно, да би се то постигло потребно је ићи у корак са савременом богословском модом, жонглирати широко прихваћеним речима попут „криза”, „освештање света”

(термин који је увео римокатолички еволуциониста и пантеиста Тејар де Шарден).

Једним од „прогресивних” праваца хришћанске мисли сматрало се омаловажавање такозване „личне врлине”. То је почео још Томас Мертон, а Шмеман је дао свој допринос изјавивши да је побожност у Православљу постала превише егоцентрична и индивидуалистичка, то јест усмерена само на спасење своје сопствене душе. Али у својим закључцима Шмеман није ишао тако далеко као Томас Мертон или патријарх Атинагора, он није прихватао све овакве гране савремене филозофске мисли, већ се трудио да их обједини у некаквој високо духовној синтези с Православље. Шмеман је врло брзо стекао широко признање као „делатни и извршни проповедник Православља”.

Оцу Серафиму Роузу је сметао неподвижнички однос према хришћанској истини: „У *Православној речи* он је писао: „Православље данас – и свештенство, и богослови, и верници – све се то посветовњачило. Омладина живи у комфорним кућама и тражи онакву религију која би одговарала њеном самозадовољном животу – за другу религију они не знају; професори и предавачи бораве у ’научном’ свету где се, авај, ништа не доживљава озбиљно, ништа није питање живота и смрти, где је сама атмосфера прожета духом самозадовољства и посветовњачености. У оваквим вештачким условима стаклене баште немогуће је задрети у скривене кутке душе, ма колико биле надахњујуће проглашене истине Православља или откривења његових светих: и онај који говори и онај који слуша окренути су световном и дубоки одјек – толико природан за православног хришћанина – у њиховим душама се не може наћи...”

Међу руским емигрантима ’богослове’ нове школе (оне који прате сваку филозофску моду, размеђу се цитатима из најсавременијих ауторитета римокатолицизма или протестантизма, који су спремни да се помире са свакодневицом савременог живота, а нарочито живота научног света) тачно су назвали ’богословима

с цигаретом'. Њихова је реч мртва, јер су сами они од овога света, те позивају да се приђе свету и атмосфери посветовњачености. И стварају само празне, китњасте говоре, а нипошто идеју православног подвига”.

Био је то пут протестантског редукционизма, о чему отац Дамаскин пише: „У својој књизи *Увод у литургијско бојословље* о. Александар Шмеман је изложио критици саму суштину православног богослужења, полазећи пре од гледишта протестантизма, неголи Православља. Он се ослањао на западне неправославне изворе, па ипак је тврдио да је избегао „западно ропство” у литургији. Одбацивао је традиционално православно учење о „богоустановљеној и Божијим промислом вођеној” историји богослужења и посматрао га је као резултат простог историјског развоја. Као и богослови протестанти, сумњичаво се односио према променама почетком Константинове епохе, тврдећи да оне нису значиле нови облик изражавања претходног истинског благочашћа, већ „*изрођавање* доживљаја богослужења и одступање од ранохришћанског литургијског духа и форми”. Истинско „есхатолошко” богослужење, како је он сматрао, у многоме је замењено „мистиријалном религиозношћу”, тумачењем симбола и „индивидуалним освештањем”, за шта је често „криво” монаштво. У складу с тим, сматрао је да је и богословски смисао служби дневног круга „затамњен каснијим наслојавањима типика” и да је задатак савремених богослова да га обнове. „Каснијим наслојавањима” Шмеман сматра управо оно чега се већ одрекао протестантизам: тајне Евхаристије као освештања личности, поделе на клир и лаикат, издвајања црквених празника, прослављања светих, поштовања моштију и тако даље. Отац Александар је све то назвао „мистиријалним” и „култом светих”. Он је посумњао у „коначну литургијску утемељеност Православља”, оштро је осудио савремено „литургијско благочашће”, изјавивши да се Црква налази „у литургијској кризи”.

Шмеман развој православног богослужења није повезивао

са Богом и Његовим промислом о Цркви, него је све сводио на пуки људски конструкционизам.

Отац Дамаскин истиче: „Тешко је рећи да ли је у души о. Александар био такав горљив протестант каквим се чинио, или је само покушавао да привуче пажњу неправославних богослова, употребљавајући помодни „научни” стил с претензијом на „објективност”. Приликом канонизације преподобног Германа сам је доживео у највећој мери шта је то „култ светих”, изјавивши да је том приликом осетио „сву суштину вере”. Отац Серафим је овако прокоментарисао његове речи: „Срцем је он још увек православан, али његов ум је усмерен на ’реформу’ Америчке митрополије и Православља у целини, и будућим поколењима неће поћи за руком да доживе осећања које је доживео сам Шмеман... Правде ради, треба рећи да и он сам вероватно не види себе у улози ’реформатора’ и да ће тек будућа поколења, душе мање искусне и још више удаљене од истинског православног живота, донети богоборачку пресуду, позивајући се на протестантска гледишта о. Александра Шмемана”. Као што је писао Рене Генон, „устанак против традиционалног погледа на свет не може се зауставити на пола пута”.

Отац Серафим је писао: „Он (Шмеман) је спреман да преправи типик (устав богослужења) у светлости савремених историјских сазнања. Укратко говорећи, *богослужења њ треба да одговарају нивоу духовно убојих људи!* Шмеман иде ’са зла на горе’, бори се за нови типик ’блаже’ врсте, али и њега ће каснија поколења парохијана Митрополије сматрати ’бесмисленим’ и превише ’строгим’!”

Отац Серафим је такође истицао да „нова поколења православних прилагођавају веру свом ниском духовном нивоу – такав је, осим ретких изузетака, ’дух’ савремености”./.../„Овакав приступ је потпуно туђ Православљу – писао је о. Серафим – Он показује очигледно и неприкривено подражавање реформистичком духу римокатоличке цркве. Тамо се ствар завршила готово

потпуним укидањем постова. Православно правило поста не служи да би се спречили 'сукоби са савешћу', већ ради тога да се верници позову да крену стазом смиреног, али Богом надахнутог хришћанског живота. Ако они немају снаге да крену тим путем барем су свесни колико је њихов живот далеко од узора, од исконске и вечне норме. Погрешни савремени принцип самодовољности, који су прогласиле римске папе, или 'допушта' верницима одступања од те норме (то је већ продрло и у неке православне Цркве), или мења само норму да би олакшао задатак вернику – и овај је опет задовољан собом: он 'поштује сва правила', зар не? У томе је суштина разлике између цариника и фарисеја. Православни верник увек себе доживљава као грешника јер не одговара високим захтевима Цркве (како по форми тако и по суштини); „савремени” човек тражи спокој у самооправдавању, а не осећа грижу савести због своје немарности./.../Ми – хришћани последњих времена – далеко смо од *нормалној њобожној њравославној живојш*. Колико је потребно снаге и усрдности да бисмо се том животу вратили? Али колико тога надахњује пут према њему!”

Отац Дамаскин наглашава: „Шмеман није придавао значај живим носиоцима православних традиција, који представљају „карику у ланцу” који спаја с патристиком. Свети Симеон Нови Богослов је учио да човек само захваљујући њима може да дотакне свете из прошлости. Шмеман је сматрао да идеја „Свете Русије” није ништа друго до чежња за романтичном прошлошћу. А њени свети синови, које је божански промисао довео на обале Америке, нису ништа више до шачица емиграната чији је утицај веома ограничен и чији застарели поглед на свет, заснован на „побожности последњих времена”, не одговара „савременој мисији православног богословља”. И као оповргавање свега тога на 20 миља од Шмемана живео је о. Адријан (Римаренко), живи на следних оптинских стараца, који је стекао дар прозорливости и духовног руковођења. Он се без предубеђења односио према

мислиоцима попут Шмемана али овај је, знајући за оца Адријана, више волео да црпе мудрост из помодних извора.

На примерима богослова новог поколења о. Серафим је први пут видео колико су опасна гледишта оних који су „мудрији од мудраца” и како она ометају преношење живе традиције. Он је писао: „У наше смутно време, када у име Православља наступа читава војска најпротивречнијих проповедника, важно је схватити коме се од њих може веровати, ко преставља истинско Православље. Мало је борити се за Православље Светих Отаца, човек сам треба да се прожме исконским *ипрагицијама*, не просто да их поново открије на предавањима у савременим академијама и богословијама, већ да их добије непосредно од живог носиоца светоотачке мудрости. Онај ко их умно тумачи није обавезно њима прожет; mudar је само онај ко се не узда у сопствено расуђивање, већ непрестано пита своје духовне наставнике како треба правилно прилазити светоотачком учењу.”

Издигући есхатологизам насупрот апокалиптичности, Шмеман је монаштво сматрао неком врстом пута који не води ка истинској духовности „за живот света”. О томе отац Дамаскин каже: „Монашко подвижништво је по његовом убеђењу било у раскораку с „православљем лаиката”, онако како га је он схватао. Он није схватао да управо монаштво са својим традицијама и подстиче мирјане на истински хришћански живот. О. Серафим је писао: „Црквена богослужења су изграђена по обрасцу *манасѿирских* служби зато што управо монаштво најживље изражава идеал којем тежи сва Црква верних. У свако време управо стање монаштва на најбољи начин одређује духовно здравље како Цркве у целини, тако и сваке конкретне Цркве. И у складу с тим: што јаче теже парохије идеалу манастирских служби, то је узвишенија духовност служби које се тамо одржавају”.

Отац Серафим је јасно видео коначно разилажење савременог богословља са светоотачким Православљем. Он је просуђивао по плодовима: традиционално Православље, чак и уз сва своја

„културна наслојавања” и „замућеност”, и данас даје свету светитеље; „обновљено” Православље, упркос свим његовим претензијама на чистоту и на опширнија знања, даје свету у најбољем случају само паметне људе. О. Серафим је истицао да је оно изгубило осећање духа побожности, то јест ону атмосферу у којој се одгајају светитељи.”

Када је објавио књигу о подвижњацима руског Севера, отац Серафим је чуо критику да је бесмислено, данас и овде, позивати омладину која живи у Америци да фантазира о православном животу кога више нема. Он је одговорио, јасно и одлучно: „Пре свега, монашки живот који смо описали није нестао без трага, већ се све до дана данашњег може наћи православни манастир који исповеда Предања Светих Отаца; и данас се може водити овакав живот православног монаха, живот испуњен самопрекоревањем, ма колико живот савремених подвижника био удаљен од живота древних отаца... Ипак и у нашем јаловом 20. веку онај који истински и умом тражи наћи ће своју ’пустињу’.

Уосталом, наша књига није намењена само тим срећницима. Сваки православни хришћанин је дужан да познаје житија пустињака, као и мученика, да би се надахнуо примером хришћанске борбе у сопственом животу. Свако треба да зна о Вааламу, Соловцима, Свири, Сији, Обнори, Белом језеру, Сорској пустињи, о људима који су живели тамо и још пре узласка на небо уподобили се анђелима. Они су водили истински православни духовни живот на који је позван сваки православни – по мери својих снага и животних околности. Сваки хришћанин ће наћи надахнуће у житијима тих људи, у њиховој борби, у њиховој неовдашњости. И ничег ’романтичног’ у томе нема. Ако се неко и може назвати ’романтичарима’ то су данашњи ’обновљенци’, ’париски реформатори’. Они су одбацили истинске православне традиције и теже да прогласе светим све световно, да издају духовне традиције за љубав ’живота света’, да замене истинско православно схватање света посветовњаченом кривотворином

заснованом на савременој западној философији. Духовни живот у правим монашким традицијама је норма нашег хришћанског живота. И било би добро познавати је пре доласка страшног последњег дана када нас позову да дамо одговор за свој немарни живот. Нама ће се судити не зато што не познајемо помодне богословске теорије, већ несумњиво зато што смо избегавали духовну борбу на путу к спасењу. Ако нисмо дорасли томе да живимо по мерилима светих треба барем да умножимо наше, авај, још увек слабе покушаје у борби да се приближимо Богу, наше горке сузе покајања, наше непрестано прекореваче себе због тога што смо тако далеко од примера савршенства које нам је Господ показао у својим чудесним светима”.

Наравно, отац Серафим није имао ништа против оца Шмемана лично. Сматрао је да је његов циљ, преношења православног хришћанства Американцима, достојан пажње и похвале. Али модернизам није могао да прихвати.



# Протојереј Александар Шмеман и Други ватикански концил: сличности и разлике у приступу реформи

## Шта се десило на Другом ватиканском концилу?

Други ватикански концил је срушио римокатолицизам до темеља. Вођен од стране масонске клике са папом Павлом Шестим на челу, он је, у име осавремењавања вере, разорио и оно мало свето предањског духа који је постојао у римокатолицизму. Када се концил 1965. завршио, отпочео је и крај традиционалног обличја највеће западне конфесије. Испричавши укратко о томе шта се десило на Другом ватиканском концилу, руски римокатолик – традиционалиста Димитрије Пучкин подсетио је православне читаоце, којима се непосредно обратио, на последице богослужбених измена, као и екуменистичког релативизма: „Неки ће рећи: „О чему то, заправо, читамо? Чега има занимљивог у свим тим унутарримокатоличким несугласицама за православног верника?” Одговорићемо да има тиме што сличне реформе могу бити временом спроведене и у Православној Цркви. Чаадајев је једном изврсно приметио: „Само је болест различна, а здравље није; исто то је и са заблудом и истином. Ето зашто се заблуде шире брзо, а истина споро”. Ово се у потпуности

односи и на кугу екуменизма и модернизма. Други ватикански концил је одобрио екуменизам, то јест, такво схватање тежње према хришћанском јединству, која догматски различите вероисповести посматра као равноправне партнере у дијалогу, уводећи на тај начин равноправност истине и заблуде. Декрет о екуменизму тврди како, наводно, инославне цркве „нису лишене значаја и вредности у тајни спасења”, а њихови обреди су „у стању да отворе приступ општењу ради спасења”. Учешће у екуменистичком покрету покушавају да наметну свим римокатолицима као канонску обавезу. О нехришћанским религијама Декларација о односу према њима богохулно тврди како црква „не одбацује ништа од онога што је истинито (?!) и свето (!!!) у тим религијама” (Nostra Aetate, 2.). Како су на међурелигиозном скупу који се молио за мир у свету, скупу који је организовао Ватикан у Асизију 27. октобра 1986. године, присуствовали, заједно са анимистима, муслиманима и будистима хришћани свих вероисповести. Римокатолички храм је био дат на привремено коришћење будистима и ови су на свети престо ставили статуу Буде.

Вероватно је најпогубније дело концила била богослужбена реформа 1969. године. Служба није била само скраћена, већ на име преправљена тако да што више личи на протестантску. То се нарочито односи на ређе помињање небеских сила и светих, готово да нема ни помена жртвеног карактера Евхаристије, смањен је број крсних знамења, поклона и клечања, на Велики пектак свештеник не облачи црну литургијску одежду, већ црвену – исто онако као што је то уобичајено код англиканаца.

Свештеник за време нове мисе стоји иза престола окренут лицем према народу: свештеник и лаици (мирјани) као да образују круг равноправних саслужитеља божанствене литургије. У традиционалној миси светог Пија Петог пак свештеник стоји испред престола окренут леђима према народу, стоји „пред Господом” као посредник између Бога и народа који дејствује у име Христово, исто онако као што стоји и православни

свештеник. Како саопштава англиканска књижица из 19. века, идеја да се служи лицем окренутим према народу потиче од калвиниста-пуританаца. Нова миса се најчешће служи на народном језику уместо на латинском (треба истаћи да је пракса православних Цркава, једнако као и пракса традиционално настројених унијата који користе древне језике – црквенословенски, старогрчки – ближа пракси римокатоличких традиционалиста који служе на латинском, него пракси римокатолика-обновљенаша и протестаната који користе савремене језике).

Треба истаћи да многи свештеници модернисти грубо нарушавају чак и обновљенашке литургијске норме: на њиховим се мисама певају псеудорелигиозне песме уз гитару, у поп и рок ритмовима, из многих храмова су избачене старинске статуе и слике и томе сл. Пољски новинар, католик-обновљенаш, Чеслав Ришка, пише да би, доспевши у римокатоличку цркву у Холандији, Пољак посумњао да ли је ушао у цркву, толико служба у њој ни на шта не личи: „... поздрављање чланова парохије, питање двеју песама о Хирошими и Нагасакију, заједничка песма о сужњима и робовима свођење резултата недељног рада парохије, размишљање на тему 'Шта можемо да учинимо?', песма о миру и пауза за које време мирјани скупљају добротворне прилоге, присутни међусобно разговарају а понекад запале и цигарету”. Једном је један француски свештеник служио на плажи мису за екологе који су дошли на острво Муруруоа да протестују против нуклеарних проба. Био је одевен (реч „обучен” ту је потпуно неумесна) у шортс и кратки прислужнички стихар. Једна америчка монахиња, одушевљена екологијом и феминизмом, дрско је ставила у храму уместо крста глобус и позивала да се упоредо са „Оче наш” почне молитва Господња речима „мати наша” (по мишљењу феминисткиња, обраћање богу само у мушком роду јесте дискриминација жена).

А све те гадости су се припремале педесетих и шездесетих година XX века наизглед безазленим позивима да се незнатно

скрати служба и да се она приближи народу. Мислим да, ако православне црквене власти не донесу строге мере против оних који се залажу за било какве литургијске новотарије, с православним богослужењем ће бити исто што и с римокатоличким – нека нова варијанта „1969. године” (у почетку вероватно лукавија, са дугим умерено-прелазним периодом).

Овакву реформу би одмах преузели од православних обновљенаша „прогресивно настројени” римокатолици источног обреда. Малоруски унијати већ сада служе већином на украјинском, а не на црквенословенском језику, покушавајући бар да у нечему достигну латинску литургијску реформу.

Модернисти су се потрудили да се у свему прилагоде духу времена. Чак и покојницима нису дали мира, дозволивши 1963. године кремацију, на супрот прастарој пракси римокатоличке цркве која је увек забрињавала спаљивање лешева. Када су крајем 19. века масони саградили у Европи прве крематоријуме, папа Лав Тринаести је лица која завештавају да им се тела кремирају лишио црквеног погребца (они чија се тела кремирају против њихове воље могу се опојати у цркви или код куће али се у крематоријуму богослужење не сме држати). Сви традиционалистички свештеници, а и неки обновљенашки, најстроже забрањују својим верницима кремацију. (Сетимо се толеранције савременог руског друштва према кремацији која је продрла у нашу земљу тек под комунистима).

Други ватикански концил говори о „односима између цркве и света и бази за њихов узajамни дијалог” (*Lumen gentium*, 40). У односу према савремености то је крајње актуелно!!! Папа Пије Шести је у посланици из 1791. године анатемисао Декларацију права човека и грађанина коју је усвојила француска Национална скупштина. У *Силабусу* (1864) папа Пије Девети је осудио као лажно тврђење како „римски првосвештеник може и мора да се помири с прогресом, либерализмом и савременом цивилизацијом” (DS 1980). Свети папа Пије Десети је, сумирајући учење

енциклике *Pascendi* (1907), и Декрета *Lamentabili* (1907), прописао римокатоличким клирицима да се заклињу и исповедају у антимодернистичкој заклетви (1910) следеће: „... одлучно одбацујем јеретичку измишљотину о еволуцији догмата који из једног значења прелазе у друго значење, различито од онога којег се Црква придржава одраније”. Нажалост, по уверењу традиционалиста, ову заклетву су нарушили многи оци Другог ватиканског концила, гласавши за документе који ревидирају римокатоличко вероучење.

Није на одмет напоменути да се „ађорнаменто”, то јест, прилагођавање цркве данашњем времену, припремало постепено, те се говорило како се све оне исте традиционалне хришћанске идеје могу и морају изложити „новим језиком”, разумљивим „савременом човеку”, а пошто се појам „језик” тумачио врло широко, помоћу овог тројанског коња су се убацивале и нове идеје. Затим се приступило „слободним научним истраживањима”. У помоћним богословским дисциплинама (историја Цркве, библистика) постало је помодно да се истичу хипотезе спорног карактера (та и та приповест из житија светих је легенда, то и то место из Писма је уметак), чиме се психолошки припремала ревиџија догматике. Даље следи „дијалог са савременом философијом”. Тврди се да се, као што су оци Цркве користили Платона а схоластичари Аристотела, исто тако могу „крстити” Кант, Хегел, Маркс, Хајдегер, и тако даље. Али код античких философа хришћанска мисао цени њихово учење о објективности, непротивречности и апсолутности истине, чега нема у новој философији (антиномизам Канта, дијалектика Хегела и Маркса, презир према разуму код егзистенцијалиста и сл.) Тежња те философије да сам појам истине учини субјективним поткопава целу хришћанску догматику./.../

Дозволићу да у закључку кажем православним читаоцима: „Чувајте се екуменизма и модернизма у свим облицима и видовима!” наравно, као римокатолик, заузимам принципијелну

позицију у свим питањима у којима се Православна Црква не слаже с Римокатоличком (Filioque, непорочно зачеће и тако даље.) Али модернизам је најгоре зло, синтеза свих јереси.”

Тако је писао Димитрије Пучкин.

## **Шмеман и екуменизам**

Протојереј Александар Шмеман је, каже Николај Денисенко у својој књизи о Другом ватиканском концилу и утицају истог на православне, у време после Другог ватиканског концила, већ био познат у екуменским круговима и као теолог и као литургијски реформатор. Он је био веома читан међу западним модернистима, јер је устврдио да литургија не може бити само један од теолошких дисциплина, него је литургијско богословље сама срж црквене вере. Литургија је пројава Царства Божијег. Шмеман се трудио да се ослања на западне истраживаче богослужења, попут Луја Бујеа, Антона Баумштарка, Ива Конгара и Оливије Русоа. И као професор на теолошкој школи Светог Владимира у Њујорку студентима је као литературу давао на читање Ода Касела, Григорија Дикса и Оскара Кулмана, као и кардинала Жана Данијелуа. Својом „литургијском теологијом” утицао је на инославне: римокатолике Ајдана Каванаха и Дејвида Фагерберга, као и лутеранског теолога Гордона Латропа.

Истине ради, мора се рећи да Шмеман није олако поздравио реформе Другог ватиканског концила. По њему, анархија је међу римокатолицима настала зато што нормe до којих је западни литургијски покрет дошао нису биле праћене изградњом здраве „литургијске побожности”. Док су се учењаци трудили да обнове древна начела литургијског живота, пракса је надахнута антитрадиционализмом у највулгарнијем смислу речи, сматрао је он. Литургија је жива, и хируршко сецирање није прави метод.

Шмемана су неки на Западу критиковали зато што је био смео

на речима, али се у пракси није показао као довољан заступник реформе.

## **Опет о предреволюционарним реформама**

По Николају Денисенку, аутору књиге „Литургијске реформе после Другог ватиканског концила: утицај на источно православље”, Шмеманове идеје се не могу замислити пред предреволюционарних реформских тежњи у Руској Православној Цркви.

О томе је руски свештеник Константин Буфејев писао: „Године 1908. професор Кијевске духовне академије Б. Певњицки је писао: „Реформаторска тенденција је као епидемија обузела духове: почели су да превреднују све вредности, да расправљају о прихваћеном поретку и обичајима и да траже нове путеве за задовољење насушних потреба садашњег нараштаја; међу осталим питањима које је покренула реформаторска тежња стигли су и до питања о црквено-богослужбеном језику”. Подвлачимо нимало случајну законитост: врхунци реформаторске активности подударају се са социјалним револуционарним догађајима – револуцијом 1905-1907. године, револуционарним потресима 1917. године и каснијег смутног времена (као и с посткомунистичком перestroјком).

Заправо, 1905. године је активно почела у штампи да иступа „скупина тридесетдвојице” петроградских свештеника који су за свој циљ прогласили обнову самих темеља црквеног живота. Касније је ова скупина, чији је покровитељ био Петроградски митрополит Антоније Ватковски, преименована у „Савез црквеног препорода”. Како истиче протојереј Владислав Ципин, „после прве револуције активност обновљенаша опада, али одмах после Фебруара ’Савез црквеног препорода’ обнавља своју бурну и претенциозну активност... Језгро овог савеза добија за црквено ухо чудан назив ’ЦК’. У савез улази приличан део

петроградског свештенства и монаштва. Организовавши се, савез тежи да освоји црквену власт... У својим публикацијама обновљенаши су ступили у борбу против традиционалних облика обредне побожности, против канонског поретка црквене управе”.

Иста слика се помаља из исцрпног прегледа историје „исправљања” богослужбених књига, које је саставио Б. И. Сове. Врхунац реформаторске активности пада у 1906. годину, када је *Црквени службени лист* објавио „Одзиве епархијских архијереја по питању црквене реформе”. /.../ Године 1906. на страницама *Црквеној весника* покренута је читава дискусија „О богослужбеном језику Руске Православне Цркве”. У овој новинарској свађи Н. Покровски је, полемишући са свештеником А. Лиховиким, писао: „Склоност према реформама чини основно и потпуно природно обележје нашег доба, и с тог гледишта изгледа потпуно схватљиво занимање за преиспитивање нашег богослужења, нарочито богослужбеног језика. Али многобројна искуства реформи у различитим сферама друштвеног и политичког живота, реформи које су спроведене у духу савремености, јесу искуства углавном брзоплета и неуспела, те нас приморавају да будемо врло опрезни, нарочито у црквеној сфери”.

Опојни дух револуционарног ослобођења од старог режима, рачунајући ту и од строгог црквеног устава, несумњиво се осећа и у предсаборној дискусији, као и у низу наступа и расправа на седницама Помесног сабора 1917-1918. године.

Не умањујући значај Помесног сабора за нашу Цркву, истакнимо само да је будуће „тихоновско” крило на сабору било заступљено упоредо с будућим обновљенашким, при чему се овом другом не може порећи упорност и активност. Двадесете године су постале време нечувеног литургијског „стваралаштва и чудотворства” у обновљенашкој средини. Прејемственост њихових тежњи осећа се и код данашњих реформатора.

Процес реформације Руске Цркве и обновљенаштво као



његов крајњи израз није се сводио на само један аспект. Замисао реформисања Цркве задрала је у читав низ питања повезаних с вером и побожношћу: реформи су морали бити подвргнути догмати и канони Православља, а нарочито је било предвиђено преиспитивање Свештеног Предања. При томе се питање реформе богослужбеног језика показало као само једно од кључних у плановима реформације наше Цркве./.../

Строгих ревнитеља црквеног предања била је неколицина. К. П. Победоносцев је писао 1906. године у часопису *Поклоник*: „Чујемо да из средине свештенства и монаштва долазе предлози да се богослужење преведе на руски језик. Али то у суштини не би била реформа, већ крајње лакомислена, бесциљна и по јединство Цркве опасна револуција која руши сав карактер и сав значај богослужења за наш народ”. Тако се ветар револуционарних промена, који је дувао у целом руском друштву, кроз покушај спровођења језичке и богослужбене реформе појавио и у црквеној средини.”,

Одатле креће модерно обновљенство.

## Превратници

Почетком XX века у Руској Цркви било је, као што видесмо, много захтева за реформом богослужења и духовног живота. Ови захтеви имали су често револуционарни карактер (тобож, измениле су се околности у којима живимо, и зато је потребно изменити „застарело богослужење”). Револуционарност се огледа, као и свагда, у захтеву да се народу дају „већа права”. Пошто се спремао велики сабор Руске Цркве, на коме је требало изабрати Патријарха (захваљујући реформама „револуционара на престолу”, полупротестанта Петра Великог, Црквом је управљао Синод с цивилом на челу), било је много гласова који су тражили и предлагали овакве или онакве промене у служби Божијој и

црквеном поретку. Између осталог, тражили су да се народу богослужење приближи уклањањем или радикалним смањивањем иконостаса. Свештеник Василије Соколов тврдио је да дејство богослужења умногоме зависи од близине свештеника народу, и да је та близина била остварена у раној Цркви, док су сада „свештенослужитељи одвојени од народа иконостасом, на којем су чак и отвори на царским дверима понекад прекривени завесом”. Један анонимни реформатор писао је: „Евхаристијски дарови однети су далеко од верника, постављени иза дрвене преграде, онамо одлази и свештенослужитељ, тамо он свршава свештенодејство које је невидљиво за присутне, тамо он произноси и молитве, које у великим храмовима, поготову ако свештенослужитељ нема јак глас, верници не чују”. Свештеник Јован Попов је, сасвим у складу са идеологијом „слобода, једнакост, братство”, која је усхитила оновремену Русију, узвикнуо да „ограде и преграде” одвајају свештенство од народа, „данас, када је прошло време скривања”. Олоњецка епархијска комисија предлагала је да „иконостаси буду нижи, а царске двери прилоком служења Литургије – отворене”. Прота Александар Устјински из Новгорода је предлагао да се тамо где „локално становништво” то хоће, граде цркве без иконостаса, „како би сви могли видети свети Престо, а иконе се могу стављати са источне стране олтара”.

Митрополит кијевско-галицки Антоније (Храповицки), омиљени богословски и духовни ауторитет оца Јустина (Поповића), први поглавар Руске Заграничне Цркве, супротставио се овој револуционарној тенденцији, истичући да се ранохришћанске норме не могу тек тако примењивати у доба које је толико отуђено од Хришћанства. Јер, „каснији црквени живот био је мање у знаку оног одважног приближавању Светињи и созерцавања свештених Тајни којим се одликовало време мученика: народ Божји постепено је лишаван причешћа у олтару, уласка кроз царске двери, дотицања часне Трпезе и созерцавања савршавања Св. Тајне/.../

Болесном оку није корисно да гледа право у сунце/.../ Тако исто није корисно ни многогрешној заједници да се после лакоми-слене или чак греховно проведене седмице смело приближава престолу Божјем, да гледа и често се причешћује страшним Тајнама”. Митрополит Антоније је указивао да данашњим лаицима није корисно да се моле уз отворене Царске двери, „јер нас отворени олтар не подсећа на нашу удаљеност од Бога”. Такође, упозоравао је на чињеницу да би се потпуним отварањем олтар свештеници претворили у глумце: „Будући свесни да су све њихове молитвене радње видљиве народу, свештеници се више не брину о томе каквим их види Господ Бог и анђели и светитељи”, него размишљају о томе како ће одушевити вернике и, слично римокатоличким свештеницима, постепено се из молитвеника претварају у глумце, кревеле се, и на тај начин своје „служење чине мрским пред Богом”.

Приликом гласања у оквиру Богослужбене комисије на Помесном сабору 1917. године, када је Руска Црква добила Светог Тихона Исповедника за Патријарха, иницијатива да се богослужење обавља са отвореним царским дверима, уз ниске иконостасе и царске двери које не заклањају поглед на олтар и радње у њему, одбачена је већином гласова. Највиша црквена управа, Свети Тихон Исповедник и Свештенотученик Петар Пољански су 1919, 1921. и 1925. потврдили су да се Царске двери не смеју отворати „у оном моменту богослужења када то није предвиђено Типиком”.

Одатле, од предреволюционарних реформаторских тежњи, сматра Николај Денисенко, почео и Шмеман, чији је циљ био да обнови „евхаристијско служење тако да људи могу да открију и пригрле свој идентитет као свештеника, пророка и цара, Божјих служитеља који се окупљају на сабрању да би сведочили свету”. Лаици треба да све виде и чују од онога што се збива у олтару јер су и они, а не само рукоположени, свештеници. Ових предлога је било уочи сазивања великог помесног сабора Руске Цркве на коме је за

патријарха обновљене Патријаршије изабран митрополит Тихон (Бељавин), будући страдалник од комуниста. Међутим, предлог на Сабору није прошао, и Свети Тихон Исповедник је гласно чпитање свештеничких молитава, а нарочито анафоре, забранио својим актима 1919. и 1921. године. Спречено је и уклањање иконоста-са и потпуно избацавање олтарске завесе, која се навлачи и уклања по правилима богослужбеног типика.

## **Афанасјев као претеча**

По Денисенку, наставак реформи је био у Институту Светог Сергија у Паризу, који је основан са благословом митрополита Евлогија, што је напустио и Московску патријаршију и Руску Заграничну Цркву, и постао следбеник модерниста из Цариградске патријаршије. Тамо је, као активни заступник реформизма, деловао свештеник Николај Афанасјев.

Његову евхаристијску теологију критиковао је познати грчки теолог, Јован Сава Романидис, о чему Ендрју Сопко пише: „Афанасјевљево заснивање Цркве на евхаристији потиче од његовог сопственог стављања еклисиологије Игњатија Антиохијског изнад оне Кипријана Картигинског; у којој не налази нагласке на евхаристији (A. Nichols: *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in the Thought of Nikolai Afanasev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge, 1989, p.90). Наравно, читајући Игњатија, видимо да је средишњост Евхаристије непорецива, али да ли сав живот Цркве може да се сведе на евхаристијско сабрање – то је сасвим друго питање. Сам Романидис у својој раној студији о Игњатију Антиохијском (рађеној за Афанасјева на Св. Сергију у Паризу), био је наклоњен евхаристијској еклисиологији, али је ускоро открио да је незадовољавајућа. По његовом мишљењу, она оставља много тога неизреченог о животу Цркве, нарочито о области очишћења, просветљења и обожења. За Романидиса,

због благодатног ауторитета епископа, предањско схватање сабрања подједнако подразумева и прошношење пророчке проповеди као и служење Евхаристије. Такође, постоје и неевхаристијска сабрања чији је циљ само молитва. На тај начин, живот Цркве представља јединство светотајинских богослужења, (читања) Св. Писма и молитве, што не сме да се раздваја да би се једном од тих делања дала предност у односу на друга.

Док се Афанасјевљева евхаристијска еклисиологија на неки начин може појмити као одговор на неучествовање верних у Евхаристији, она такође, што је прилично недалековидо, ставља премало нагласака на благодатни карактер Цркве, и то због неке врсте хиперсакраментализма. Наравно, то није, ни на који начин, била Афанасјевљева намера, што показује наслов његове књиге „Црква Духа Светога”. Он јасно каже да „сила љубави јесте основа еклисиологије”, на исти начин на који Романидис говори о заједничарском животу несебичне љубави у Цркви и каже да је „организационо начело” љубави – Дух Свети. (А. Николс, нав. дело, стр.111). И, мада се Афанасјев усредсређује на епископску службу као пројаву и оприсутњење те љубави, он то чини само у контексту Евхаристије, без икаквог указивања на област исцељитељства (духовне терапевтике, В. Д.) који ту љубав чини стварношћу и епископа заиста оним што јесте.

Ово пребацивање благодатног дара љубави искључиво на евхаристијско сабрање скоро да подразумева да се љубав пројављује само у том контексту. Зато што је Афанасјев до краја веровао да, кад год се Евхаристија служи, ту се пројављује Црква, чак и у одсуству епископа, претпоставља се да је овај благодагат дар љубави присутан *in extenso* (а, у ствари *in abstracto*). (А.Николс, исто, стр.89). Исход тога је да танушна веза са просветљењем/обежењем постаје још невидљивија. Овај исход нам помаже да схватамо зашто је Романидис одбијао да такав конгрегационализам прихвати као евхаристијску еклисиологију. За њега минимална основа евхаристије еклисиологаје мора бити то да свако локално

сабрање има свог сопственог епископа, који свагда треба да присуствује, не само као представитељ Евхаристије, него и као пророк, кроз своју проповед (Ј. С Романидис, Исагога, сгр. 29)./.../

За Романидиса, евхаристијско сабрање је харизматски догађај не само зато што је његов предстојатељ достигао стање просветљења/обожења или зато што је Дух Свети у епиклези призван на верне, него зато што су причасници правовремено стекли бар просветљење. Строго говорећи, нема „отвореног заједничарења”, интеркомуније са било киме другим. Причешћују се само просветљени/ обожени:

„Човек може да се увери да ли је уд Тела Христовог, будући у стању просветљења/.../ Иначе, човек једе Хлеб и пије Чашу „недостойно” (I Кор. 11,27). У таквом случају, човек је још увек „слаб”, и „болестан”, чак и духовно „мртав” (I Кор. 11, 30), то јест не учествује у васкрсењу унутрашњег човека и не причешћује се Евхаристијом на живот у Христу него пре себи на осуду” (Јован Романидис, Ватикан, стр. 579).

Очито је да се Романидисов приступ разликује од савремене праксе у Православљу која наглашава причешћивање изнад свега осталог, нарочито настојавајући на честом причешћивању.

На извештан начин, Романидисова перспектива може се тумачити као реакција против банализације причасништва у Евхаристији, али такође израста из разликовања између оних који су истински удови Тела Христовог и оних који то нису. Крштење водом није оно што поједадица чини потпуним удом тела Христовог него је то надасве крштење Духом Светим кроз просветљење/ обожење. Они који нису узнапредовали од крштења водом ка просветљењу и даље пролазе пут очишћења (Ј.С.Романидис, Ватикан, стр. 578). Наравно, Романидис је свестан да су и некад и сад они који нису достигли просветљење ипак били причешћивани. Са проређивањем достизања просветљења/обожења, уведени су периоди дужих постова и они служачу као припремно време за примање Св. Тајни код оних који још

увек иду путем очишћења. (У савременој Православној Цркви, постоје четири велика поста током године, а исповест и причешће и даље су врло тесно повезани с њима). Зато што Тело и Крв Хрисгова просветљују и обожују оне који су достигли више ступњеве „теорије” (Богосагледања, нап. В.Д.), осетило се да морају очишћавати и оне који се подвизавају ка таквим ступњевима. Романидис се очито ревносно труди да сачува целосност евхаристијског сабрања, мада његова еклисиологија није заснована на ономе на чемује заснивају многи савремени православни богослови. За њега, Евхаристија није циљ сама по себи, него потврда циља, више на начин на који је то нагласио Иринеј (Лионски): „Наша вера је сагласна са Евхаристијом и Евхаристија потврђује нашу веру” (Иринеј, Против јереси Г 7, 18,5). За Романидиса, издизање Евхаристије изнад свега осталог води некој врсти евхаристијске идолатрије. Данас, на врхунцу доминације евхаристијске еклисиологије, оваква размишљања понекога могу узнемирити, али не смеју се ни превидети, ни оставити неистраженима”.

Тако Сопко показује све мане Афанасјевљеве мисли, која је, сматра Денисенко, имала две основне тезе што су утицале на Шмемана: ретко причешћивање лаиката на Литургији је пад и није у складу са литургијским боголсовљем; подела на посвећене (клир) и непосвећене (лаикат) треба да буде укинута.

На проту Шмемана утицала су и истраживања која је, у области литургије, спровео архимандрит Кипријан Керн. Керн се бавио историјом литургијске праксе, и сматрао да се неких ствари, попут тропара трећег часа у анафарори, треба ослободити, јер их није било у изворним служебницима. Афанасјев и Керн су на институту Светог Сергија организовали екуменске разговоре о литургијским питањима (сусрети су почели 1953. године). Иако је Керн сматрао да би неке ствари у Литургији треба изменити, тражио је да се ништа не чини самовољно: „Треба на сваки могући начин желети повратак древној пракси, то јест васпостављању гласног читања молитава Литургије, али такав повратак не

сме бити произвољни поступак овог или оног свештеника, него једино САБОРНО РЕШЕЊЕ НАЈВИШЕ ВЛАСТИ”.

Керн је, дакле, био крајње одмерен у својим ставовима.

## **Саслужитељи или самолитвеници**

Николај Денисенко истиче да је Шмеманова основна идеја да је Црква сабрање предстојатеља и чланова лаоса, и да они не могу једно без другог. Наслањајући се на Афанасјева, он наста вља са неком врстом клерикализације лаиката: „Не служи само свештенство, чак не ни свештенство са лаицима, него Црква која се састоји и пројављује своју пуноту у јединству свију”. По Шмеману, Евхаристија је улазак Цркве у димензију Царства, и он радо користи изаре каквис у „вход” и „узношење” да би објавио шта се на Литургији заиста дешава. Ми не напуштамо овај свет, него га осмишљавамо и продубљујемо, дајући му литургијску осмишљеност. Чим хришћанин устане из постеље и пође на Литургију, његово путова почиње; кад се људи саберу, међу њима је Царство. Они постају Црква Божија. Евхаристија је испуњење Светих тајни крштења и миропомазања.

Лаицима, на изванредан начин, треба дати „права” клирика. (Овај израз је преупрошћен; Шмеманова теза је сложенија, наравно.) Он је сматрао да је ретко причешћивање лаика плод извесне свештеничке самовоље, о чему је писао у „Дневнику”: „Укратко, клирикализам је *de facto* негирање Цркве као Тела Христовог, јер су у телу сви органи повезани и различити само по функцији, али не и по суштини. И што се клерикализам више „клерикализује” (традиционална представа о Епископима или свештеницима, наглашена одећом, косом, итд.), то Црква постаје све световнија, духовност се потчињава свету. У Новом Завету, свештеник је представљен као узоран лаик. Али готово одмах након тога почиње њихово одвајање од лаика; и то није само одвајање већ је



и супротстављање лаицима.И опет, најочигледнији облик овог одвајања је искључивање лаика из причешћивања као пуноће њиховог бивања делом Тела Христовог. Уместо да буде „образац вернима” (1 Тимотеју, 4, 12), он постаје „господарем сакралности”, одвојен од верних, делећи благодат према властитом нахођењу.

То је корен противљења честом причешћивању неких свештеника – заштита причешћа исповешћу, отпуштањем грехова, „влашћу која ми је дана” ..., итд. Ова борба се сада видљиво заострава под утицајем свештеника који су опседнути својом моћи, својом „светошћу”. Ништа више не прети њиховом ауторитету од враћања Евхаристије Цркви, обнављању Евхаристије као Свете Тајне, а не као „једног од начина освећења...”

Трагедија теолошког образовања лежи у чињеници да млади људи који желе да постану свештеници, свесно или несвесно, желе то одвајање, моћ, уздизање изнад лаика. Њихову жеђ изазива и појачава цео систем теолошког образовања и клерикализма. Како они могу да схвате, не само умом већ и целим бићем, да човек мора да бежи од моћи, било какве врсте моћи, која је увек искушење и увек долази од ђавола? Христос нас је ослободио те моћи-” Даде ми се свака власт на небу и на земљи...”(Матеј 28,18)– откривањем Светлости моћи као моћи љубави, жртвеног давања самог себе. Христос Цркви није дао „моћ” већ Светога Духа: „Примите Светога Духа...” У Христу, моћ се вратила Богу, а човек је био излечен од владања и командовања.У 61.години свог живота изненада сам се упитао: Како се све то тако извитоперило? И уплашио сам се!”

Тако је писао прота Шмеман.

## **Лаици не могу бити клирици**

Први који је, у Православној Цркви у 20. веку покренуо питање гласног читања Анафоре као обнову древнохришћанске праксе

био је руски литургичар А. Голупцев, у свом тексту: „О разлозима и времену замене гласног читања литургијских молитава тајним” (Богословски весник, том IV, стр. 69-75). Тезе тог текста касније су преузимали, без озбиљнијег разабарања, сви заговорници гласног читања Анафоре – од Бориса Совеа до данас. Време у коме је текст А. Голупцева настао било је време великих реформаторских комешања у Руској Православној Цркви. Голупцев је био један од оних који су разматрали литургијске реформе, а то су чинили и многи други – њихове идеје улиле су се у обновљенски раскол, против кога су се борили Свети Тихон Исповедник, Свети Петар (Пољански) и цела пунота Руске Цркве. Наш Свети Јустин Ђелијски је био изразити противник обновљенаца. Још 1923. године, пишући о једном од обновљенашких идеолога, Антонину (Грановском), негда митрополиту, отац Јустин је оштро критиковао реформаторску праксу гласног читања свештеничких молитава коју је овај увео (Авва Јустин вели: „У једној својој беседи, да би оправдао што се царске двери не затварају и што се све молитве наглас читају, Антонин је рекао: „Време је да се успоставе јавни дипломатски односи са Богом””).

Текст Голупцова је, рекосмо, касније преузиман и делимично прошириван оваквом или онаквом аргументацијом. Но, сви озбиљни теолози који су се бавили тихим читањем Анафоре сматрају да се оно укорењило СВУДА, и на Истоку и на Западу, коначно од VIII века. Тако је тврдио Григори Дикс („The Share of the Liturgy”, стр. 482-483); то сматрају и архиепископ Филарет Гумиљевски, Борис Сове, протојереј Ливерије Воронов, архимандрит Кипријан (Керн), итд. На истој позицији је и Луј Бује, у својој „Евхаристији”.

У питању је настојање Цркве да своје верне сачува у свештеној смерности, која не тражи никакава „свештеничка” права.

Преподобни Никита Ститат, ученик Светог Симеона Новог Богослова, у осмом писму извесном Никити, хартофилаксу и синђелу, који је у свом дому имао капелу са „отвореним

олтаром”, јаким речима образлаже зашто лаици не смеју да без зазора гледају у Светињу над светињама док се савршава Света Литургија: „1. Ако мислиш да се возглас „Двери, двери, премудрошћу пазимо” односи само на Тајну Божаствене и бескрвне Жртве и, како си у писму написао, да је свима који ту стоје дозвољено да гледају тамо где се обављају Божанске Тајне, да би се то пратило и да би се на све уопште бацао поглед, то (што кажеш) сасвим је туђе твојој врлини и знању, јер су Бог и апостоли благословили да само свештеници који приносе (Жртву) могу да је поимају и познају, како је и писано.

2. Јер каже: „Тајна Моја је за Мене и Моје” (ово је „аграфа”, у Еванђељу незаписана реч Христова, нап. В. Д.), и опет: „Вама је дато да знате тајне Царства Божијег, а осталима у причама” (Лк. 8,10). Због тога је Господ ученицима и предао ову Тајну кад је требало да буде распет на Крсту, мада је у оно време било много верујућих; Он је славу Свог Божанства показао само тројици ученика, Петру, Јакову и Јовану, а никако не и осталим ученицима. Дајући нам, у свим божаственим, као и у свим човечанским делима, која је Он учинио, образац благоустројства и чина, (указао нам је на то) да свако остане и ходи у оном чину у коме је призван и да не прелази дрско ка степенима који му још нису дати. Ако је неко такво благоустројство било дато Цркви верних, они, који га не чувају, него престапају сопствену меру, у свему су безумни. Уопште, човеку – лаику није дозвољено чак ни да говори, нити да поучава у цркви, а камоли да разматра страшне тајне Свештене Жртве (Евхаристије, нап. В. Д.), како каже апостол: „Лаику не дозвољавамо да учи у цркви” (1. Тим. 2,12), а затим и VI (васеленски) сабор на тај начин, слажући се с апостолима забрањује лаицима да уче у цркви како ти написасмо у претходном писму.

3. Па ако су божаствени оци забранили прилаз жртвенику за све мирјане – јер су они (оци) само царевима који приносе дарове дозволили улаз тамо – како им је (лаицима) уопште могуће чак и да се приближе жртвенику, кад се савршавају божаствене

(Тајне), а камоли да на њих бацају нечисти поглед и сасвим некажњено да разматрају оно страшно и божанствено што се том приликом збива? Само је јерејима Божјим дато да их виде и савршавају, јер је њима дато и учитељско достојанство, по ономе што је речено Тимотеју: „Не занемаруј благодатни дар у теби који ти је дат кроз пророчанство полагањем руку старешина на тебе” (1.Тим.4.). Знај да је место лаика у цркви верних, кад се савршава света анафора, далеко од божаственог жртвеника. Јер, прво, они који су унутар светог олтара су само јереји и ђакони и ипођакони, друго, они споља, који су близу олтара, – то су остали чиновни монаха, према нашој јерархији, а треће, они који су иза њих и иза солеје – то су лаици, у складу са поретком у католичанској Цркви верних, који нам предадоше апостоли Христови а записаше Дионисије и Климент, ученици Петра и Павла. Па како онда, с таквог растојања, лаик може да посматра Тајне Божје, кад их са трепетом савршавају јереји Његови?

4. Ако ти кажеш да је у твојој домаћој цркви лаицима дозвољено да се приближавају жртвенику кад се савршава Бескрвна Жртва, онда је то теби па велику осуду, јер у знању и незнању вређаш учење Апостола и Отаца, пошто они нису допустили да се сабирате у твојој кући и да подижете други жртвеник насупрот оближње католичанске Цркве и узносите у њему свету жртву. Јер то одбацише ученици Христови и с њима божаствени Оци, него су они заповедили да приносимо и сабирамо се са свима у католичанској и освештаној и Богу посвећеној цркви, у којој је целокупно устројство сврсиходно, а ђакони с ипођаконима предстоје близу светог олтара, док се непосвећени и недостојни задржавају подаље од свештених врата храма и немају могућности да кроче тамо. Но, доста о томе.”

Прошли су векови, а један савремени хришћански ум, у Господу почивши митрополит Антоније (Блум) каже да би сваки верник „требало да схвати зашто је храм подељен на два дела и шта представља олтар у односу на остатак храма. Да, тако је,

иконостас одваја народ од олтара. Међутим, требало би да схватимо да је храм област у коју је дошао Христос и где се збива постепени препород сваког човека, човек као да ту пролази путем спасења. Олтар, пак, представља место где живи Бог. Ја, на пример, пре него шта сам постао ђакон, никада нисам улазио у олтар, сматрајући то за свето место у које можеш да уђеш само ако си ПОСВЕЋЕН, и не жалим због тога”

Заиста, олтар је свештени простор по преимућству. Шести васељенски сабор, својим 69. правилном, не дозвољава ником од мирјана да улази у олтар, осим царевима, по древном обичају. Да је тај обичај стари види се из речи цара Теодосија Млађег записаних у актима Трећег васељенског сабора: „Ми, који смо увек неопходним бројем оружника окружени и којима не приличи да будемо без оружника, ипак, кад улазимо у храм Божји, ван храма остављамо оружје и чак с главе скидамо дијадему царског величанства; кад приносимо дарове, ступамо у свети олтар, при чему га – после приношења – напуштамо и заузимамо место које нам припада”.

Тако је говорио један прави цар свестан Цара над царевима и Његовог закона.

## **Страхопштовање пред светињом**

Ово није никакав „клерикализам”, него страхопштовање пред Светињом, као и нови вид *disciplina arcana*; као што у раној Цркви Литургији верних нису могли да присуствују незнабошци, јеретици, катихумени и покајници, тако сада олтар, одвојен завесам и иконама, подсећа на то да Христос Тајну вечеру није савршио на јерусалимском тргу, него у скривеној Горњици на Сиону. Само дванаесторица најближих били су са Христом.

Кад о овоме говоримо, не смемо заборавити да много елемената Литургије потиче из исихастичког предања. Такво је,

па пример, и тихо читање свештеничких молитава. Његов циљ није понижавање мирјана и магијско мрмљање које нико не треба да чује, него је оно израз највеће љубави према Христу, највеће интимности с Њим, оног лежања на прсима Божјим којег је удостојен Свети Јован Богослов. Григорије Светогорац у свом „Тумачењу Божаствене литургије”, наводи безименог исихасту, чији је исказ, по Григорију, „одговор на данашње недоумице како треба читати молитве на Божаственој литургији”: „И као што прилазиш близу и тихо се обраћаш неком значајном човеку, уколико си пред њим слободан и изузетно близак, то исто чини и свештеник. Имајући такву слободу обраћања пред Христом, благодарјећи достојанству свештенства, свештеник му прилази и говори своје тајне зборећи тихо, то јест пажљиво, тихим и спокојним гласом. Јер управо тако свештеник изговара молитве, а то указује на две ствари: као прво на преузвишену величанственост Личности са којом разговара, и, као друго, на чисту љубав и велику слободу обраћања пред Њим”. Дакле, нигде се не каже да свештеник тихо чита молитве да би мирјане понизио и одбацио; не, он је њихова уста на Господњем уху, њихова глава на Господњим прсима.

И овде се обраћамо Св. Никити Ститату. Он возглас: „Двери, двери, премудрошћу пазимо” такође тумачи исихастички. У писму већ поменутом хартофилаксу Никити, Никита каже да ипођакони не подижу овај возглас само да би спречили улаз невернима и оглашенима, него и да опомену све верне да „затворе врата чула од спољашњег лутања и да не гледају без страха у оно што јереји са трепетом савршавају у олтару”. Двери чула не треба затварати само за време Литургије, не истражујући дрско Свете Тајне и чувајући се од лутања ума, него и касније, у свакодневном животу, да не бисмо били попут коња и мазги, мирних само док једу, који потом кидају узде и необуздано јуре.

Треба да се сећамо врло битне чињенице: заборав исихастичког предања доводи до погрешних закључака о структури

Литургије. Ако човек не уме да се поистовети са праизвором Предања, ако не зна да обитава с Безграничним у срцу, њему се све чини случајно, непотребно, натегнуто. И то се не тиче само површног посматрача; то се односи на велике литургичаре, научнике, пре свега инославне.

Јасно је да је став о лаицима Св. Никите Ститата био опште-прихваћен у Цркви од Истока, а поготову у доба Светог Саве. То се види и из тумачења V правила Лаодикијског сабора у Законоправилу Светог Саве: „Молитве које изговара архијереј над рукополаганим епископима, и презвитерима, и ђаконима, не изговарају се много гласно да сви људи чују, него само они који су унутра са Архијерејем светитељем”.

Шта би на то рекли модернисти наших дана? Јер, хиротонија и рукоположење обављају се у ЗАЈЕДНИЦИ и ЗА ЗАЈЕДНИЦУ, а Свети Сава вели да лаици молитве увођења у клир не треба да чују, него само они који су у олтару. Ако је тако са хиротонијом/рукоположењем, зар да није тако са анафором? Позивати се на, понављамо, рукописе Литургија ВАН КОНТЕКСТА стања литургијског богослужења у доба Светог Саве – наивно је и површно.

Правилна контекстуализација развоја Литургије у доба Светог Саве (у коме, рецимо, Проскомидија још увек није добила свој данашњи облик) јасно нам указује на то да је овај највећи Србин молитву анафоре читао ТИХО, као и сви следбеници светоотачког предања Византије.

Да подвучемо.

Тихо читање свештеничких молитава не значи НЕЧУЈНО ЧИТАЊЕ свештеничких молитава. Молитва се, у доба Светог Саве, чита онолико чујно колико је потребно да би се чула у олтару.

Евхаристија је позападњачена појмом „пресуштстављења” који је користи за претварање хлеба и вина у Тело и Крв Господњу, тврдио је Шмеман. То је западни појам, истиче он.

Ипак, не заборавимо: Свети Генадије Схоларије је био ученик Светог Марка Ефеског, човек који је коначно оборио Фирентинску унију. Он је користио западни појам, али са православним садржајем. Ево шта он каже у својој беседи о телу и крви Господњој: „Будући да раније, како смо тада могли, већ одговорисмо на ваше питање о светотајинском телу и крви Господа нашег Исуса Христа, сада вам поново опширније одговарамо, јер смо вам, као преподобним, Бога узљубившим и Богом љубљеним душама, већ предали основно истинско знање о тајни.

Прво сте, дакле, дужни знати да свесвето тело Господа нашег, премда свагда постоји као једно, има и различите пројавне облике. Јер једно поимамо о њему с обзиром на природу тела, што се односи на период од трена оваплоћења па до пројављивања чудима; друго, пак, о њему као славном, што припада времену од пројављивања до страдања и погребјења; а треће о њему као прослављеном, почев од Васкрсења па тако кроза сва времена. На други начин, пак, поимамо о њему као тајинском, тј. о њему што се надчудесним начином свакодневно оприсутњује на свим жртвеницима православних хришћана. Но, сви ови различити начини пројављивања не раздељују Христово тело које је једно с обзиром на све њих.

Друго што треба знати је да од свих натприродних чуда Божијих ниједно не надилази закон природе више од ове Тајне. Тако је и глупост незналица управо највећа када је ова Тајна у питању, а божанска и људска мудрост се ни у чему више не вежба неголи у знању о овој Тајни; а неверници, пак, и јеретици се ниједном учењу наше вере у већој мери не противе. Стога, када у несрећном двору, уочи Лазареве суботе, бесеђасмо о тајинском телу Владике нашега, присутни цар, сенат и избрани грађани узнесоше многе хвале Господу и нама недостојним слугама његовим. Сада, пак, сажето и јасно о овоме говоримо.

Знајте, дакле, да првоме реду чуда Божијих припадају она у којима се промена односи само на природни поредак и начин,



тако да бива могућим што би и иначе, премда на други начин, било могуће. Тако, Господ наш излечи многе болеснике, попут таште Петрове и центурионовог детета. А у Староме завету је, пак, кроз Самуила и Илију ваздух згуснуо у кишу без постојања какве природне силе или узрока пљуску.

Другоме реду чуда припада васкрсење Лазара и отварање очију слепога будући да је оно што се у њима збива по природи, док је противно закону природе оно што се односи на подносиоца збивања. Јер и сама природа, наиме, твори живот, али никако у мртвацу; природа, пак, даје и вид, али не ономе у кога су очи ослепљене.

Трећем реду припадају устављање Сунца са њему властите путање, што се збило кроз Исуса Навина, те продирање тела кроз тело, што се збило када Господ наш прође кроз закључана врата. Ово се, наиме, никако не може догодити, а да буде на природан начин. А далеко изнад свих ових чуда су друга два највећа чуда која сваки разум побеђују: једно се, пак, једанпут догодило, када човечанску природу Бог сједини са божанском личношћу; а друго, веће од овога, догађа се свакодневно када Христос претвара суштину хлеба у суштину његовог тела, а суштину вина у суштину крви његове. У првоме чуду, наиме, ниједна од природа не би претворена у другу, него постоје у Христовој личности на несливен начин и божанство и човештво, док се у овој тајни твар претвара у Творца посредством тела, и хлебу подстојећа суштину постаје тело Христово; суштину хлеба се, пак, претвара да би у нама Тајна деловала и учинила нас сателеснима Христу. А спољашње стање хлеба остаје исто да нас не би каква недоумица обузела и одвратила од причешћа. Међу свим чудима Божијим, дакле, највећа је ова Тајна. Отуда, као што већ рекосмо, долазе и многи приговори које против ње истичу што неверници, што јеретици и незналице, немајући притом увида у смисао ове Тајне. Ове приговоре разрешисмо у поменутој беседи.

А ови се, пак, приговори односе на следеће: како се сада суштине хлеба и вина претварају у суштину тела; како је могуће да поред претворене суштине хлеба у суштину тела остану акциденти хлеба, тј. његова дужина, тежина, ширина, боја, мирис, укус, те како је могуће да тако акциденти хлеба постоје без његове суштине, а да се истинита суштина тела скрива у акцидентима друге суштине. Други, пак, оспоравају како је могуће да читав Христос буде у малој видљивој количини. Други, опет, никако не верују да светотајинско тело Христово и разломљено остаје цело, те да је сваки комад сам цело и савршено тело Христово. Неки, пак, у највећој мери оспоравају да је могуће да једно и исто тело Христово истовремено буде и на Небу и на многим жртвеницима на Земљи. Но, ова оспоравања смо раније разрешили,<sup>(3)</sup> а можемо их и сада оповргавати будући да нас је просветила благодат Христова. А још више их оповргавају свемудри учитељи Цркве који су водичи благодати и благочестиве радозналости која је у нама.

А ви сте, као и сви хришћани, дужни без двоумљења веровати да је у овом светотајинском телу сам истинити Господ наш Исус Христос, рођени од Дјеве Марије, на крсту распети, а сада на Небу, он сам у потпуности присутан одашуд се закривајући акциденталним својствима хлеба, те да је суштински, не благодаћу или силом, присутан у овој Тајни. Није светотајинско Христово тело образ истинитог тела, већ је управо сама истина онога тела. Јер сада се, наиме, не поклањамо образима и сенкама, као у Старом завету, већ оном стварном и истинитом. А ако неко од светих жртву ову назива образцем оне Господње вечере, јасно је да је иста жртва образ оне жртве, као што су и они што сада жртвују образи Христа који је тада жртвовао. А савршенство жртве је исто и тада и сада, а то је пресуштаствљење и натприродна промена у одушевљено и обожено тело, а вина у пречасну крв његову. Може се рећи да су образци оно што се односи само чинодејствовање будући да је тада сам Христос непосредно чудотворио, а да сада

кроз црквене служитеље исто ово невидљиво савршава, свагда будући присутан божанском силом и све испуњавајући. А савршенство чинодејства, промена хлеба и вина у истинито тело и крв Христову, и тада беше, и сада јесте.

Ово проповеда Црква Христова; ово је чудима много пута било потврђено. Ово је и невернима много пута чудима потврђено, као што раније рекосмо, те видеше у светом сасуду целога и живога Господа нашег, и, зачудивши се, повероваше. Други, дрско искушавајући Тајну, заједно са душом и живот насилно изгубише. А сав учинак ове Тајне и њена узвишеност у односу на друге Тајне у овоме јесте и показује се; а многи људи, свештеници и лаици, (ово) незнајући, мало од дужног поштовања јој приносе, како пре причешћа, тако и у самом причешћу и након причешћа. А у вас ће свагда бити благочешће према овој великој и чудесној Тајни; а од сада се молите да и у нама буде изобиље благочешћа што у вама већ настаде.»

Причешћивање свију је пунота Литургије, обожење верних; тек причешћем се остварује Црква, сматрао је Шмеман. Црква твори Литургију, али Литургија изграђује Цркву. Кроз Евхаристију сабрање постаје нова твар. Црква је сабрање – еклесија; евхаристијски, људи постају јединствени с Богом и једни с другима. Зато је сваколтургијско причешћивање норма, сматра Шмеман.

Ипак, ипак...

## **Одвајање Свете Тајне Исповести од причешћа**

Благочестива навика српског православног хришћанина је да се за Причешће спрема и Светом Тајном Исповести. Наравно, ове две Свете Тајне нису безусловно повезане (човек се може исповедити кад год за то осети потребу), али постоји нешто што их спаја – потреба за очишћењем од греха и сједињењем са Христом.

У последње време просто се настојава на томе да се Исповест и Причешће раздвоје.

Руски епископ тихвински Константин, дугогодишњи ректор Санкт-петербуршке Духовне академије, у свом огледу „Црква, Литургија и образовање” с тим у вези истиче: „Древни Оци називали су Евхаристију сједињењем. Прво, зато што се у њој збива потпуно сједињење са Господом Исусом Христом, а друго јер се кроз Христа ми сједињујемо једни с другима. Како се каже у Литургији Светог Василија Великог после освештања Светих Дарова: „Све нас који се причешћујемо од једног Хлеба и из једне Чаше сједини једне с другима, да се нико од нас не причести недостојно”. Скрећем вам пажњу на последње речи: „Да се нико од нас не причести недостојно”. Наше јединство у Христу, око Евхаристијске Чаше, не сме бити јединство олако доброћудних, олако „свеопраштајућих” и према себи попустљивих харизматика, оно мора да буде изборено, одстрадано, мора бити резултат неког духовног напора и труда. Радост због општења с Богом, од сједињења с Христом, мора бити спојена с великом побожношћу и страхом Божјим, свешћу о томе да су Тајне Христове заиста страшне, и ко „једе и пије недостојно, суд себи једе и пије”. Ми знамо да „нико од везаних земаљским похотама није достојан да приступа, приближи се или служи” Христу. И зато се никад нећемо одрећи да у нашој пракси спајамо две Свете Тајне – Евхаристију и Исповест, Покајање. Није реч о томе да ми хоћемо да се покажемо достојнима пред Оним Кога је недостојан сав свет, него је реч о припремном очишћењу, неопходном ради примања Тајне, да не бисмо чули ону реч: „Пријатељу, како си ушао амо без свадбеног руха?” (Мт. 22,12). На жалост, горко искуство појединих западноевропских парохија и црква је показало да је одвајање Исповести од Причешћа у пракси довело до скоро масовног разарања Свете Тајне Исповести тако да се често молба за исповест пред Причешће среће са искреним и нескривеним запрепашћењем. Духовне последице таквог односа

према Исповести веома су жалосне – губитак покајне самоконтроле, безосећајност према својим страстима и нестанак страха Божијег.

Наравно, не смемо затварати очи пред чињеницом да због великог броја причасника и, самим тим, оних који се исповедају, исповест често бива пребрза и формална, да су код нас превише раширене такозване заједничке исповести, кад свештеник просто набраја грехе или држи проповед покајничког типа и чита разрешну молитву, практично никог не саслушавши. Оно што је својевремено као изузетак било дозвољено Светом Јовану Кронштатском, на жалост, постало је општа пракса, како због комунистичких прогона и тешкоћа у општењу свештеника и пастве, тако и због великог оптерећења наших пастира и њиховог малог броја. Па ипак, одвајање Исповести и Причешћа у нашим условима довело би до пада покајне дисциплине и непредвидивих последица. Сада је у низу парохија веома утешно видети препород личне, подробне исповести, која повећава број причасника и учесталост причешћивања.”

То што Исповест и Причешће не морају да се неопходно повезују не значи да треба инсистирати на њиховом раздвајању. Духовна мудрост и опрез ту су од суштинског значаја. Тако је и у случају Поста и Причешћа. У појединим случајевима, у ванредним околностима, кад духовник расуди, причестити се може и без поста. Али, то не сме да буде правило. Једном је неки човек рекао Светом Варсануфију Оптинском да му је Свети Јован Кронштатски дозволио Причешће без поста. Свети Варсануфије му је одговорио: „Отац Јован је човек дубоке молитве и побожности. Добија све што затражи од Бога. Има велику смелост пред Богом. Ја сам човек грешан. Не могу вам јемчити да ће вам бити на спасење ако овако наставите”.

Заговорници сваконедељног (и чешћег) причешћивања наводе да су се у доба Светог Василија Великог, у његовој митрополији, причешћивали четири пута седмично. Заиста, било је тако!

Али, ко је могао да се причести? Само они који су испуњавали канонске услове. Јер, Свети Василије Велики био је крајње строг према члановима Цркве Божје, ограђујући Светињу канонима који нису дозвољавали да се Причешћу приступа као да је у питању, Боже опрости, супа с резанцима. Жена која изврши абортус била је одлучивана од Светиње на двадесет година. За нехотично убиство, одлучење је било једанаест година; за учешће у рату, три године. По 58. правилу, прељубник се одлучивао петнаест година од Причешћа: четири године је плакао, пет слушао, четири припадао, а две стајао с вернима без Причешћа. Убица је био одлучиван на двадесет година (наравно, ако је био спреман да се каје). Блудник је од општења у Тајнама био одлучиван на седам година (правило 59). Хомосексуалци су осуђивани на петнаест година лишења евхаристијске заједнице (правило 62), а лопови на две године (правило 61). Ко погази заклетву, одлучиван је од Цркве на десет година (правило 64). Врачари су одлучивани на двадесет година, као убице (правило 65). Ученици врачара – исто (правило 72). Они који су се одрекли Христа током гоњења, причешћивали су се тек на самрти (правило 73). Они који се обраћају врачарима, одлучивани су на шест година (правило 83). Свети Василије је заповедио да се с онима који одбијају покајање не улази ни у какве расправе, него да се такви оставе самима себи.

Правила Тимотеја Александријског дају конкретне заповести у вези са Причешћем: муж и жена не могу имати однос уочи Причешћа (правило 4.); жена се не може причестити кад има месечницу (правило 7); и најтежим болесницима пред Пасху не разрешава се мрс, него само вино и уље (правило 10); ко је имао пожудан сан, и њиме се наслађавао, не може се причестити (правило 12).

Покајање је у раној Цркви било јавно, по степенима: неки су стајали испред храма, неки клечали у храму, други излазили са оглашенима, а неки остајали до краја, али без Причешћа. Људи који данас долазе у Цркву, по правилима која су некад држана,

имају углавном такве грехе да је велико питање када и како би се уопште причестили. И о томе треба размислити пре одлуке да се причешћујемо на свакој Литургији.

## **Пијетизам или побожност**

Евхаристија се, сматрао је Шмеман, мора издићи изнад индивидуалистичке побожности. Морамо да на црквеном сабрању неке људе престанемо да осећамо као ближње, а друге као странце. Нарочити знак индивидуалистичке побожности, која је чист пијетизам, код Шмемана је било окретање малим храмовима и капелама, где нема много људи, и где се „лапше и лакше помолити”, чиме се пориче саборни карактер литургијског сабрања. Литургијски целив мира, тврдио је он (који сада размењују само свештеници) знак је да евхаристијски однос са ближњим туђина претвара у брата. Јединство се даје одозго, сабрању које исповеда веру у Бога и вечни живот. Пуко људско јединство не може да преобрази свет, ма колико га људи тражили. Зато су утопије, и леве и десне, тако опасне.

Критикујући Православну Цркву због тога што је евхаристијско осећање света заменила западњачким пијетизмом, Шмеман се, вели Денисенко, не позива на светоотачка дела, него на своју интуицију која је, опет по Денисенку, укорењена у патристичком схватању космологије. Он је сматрао да је, пред изазовима модерности, од утопизма до технолошке револуција, Црква побегла у носталгију и конзервативизам, мада то није никакав пут. Твар се не сме препустити силама секуларизације: Црква мора преображавати космос – само и једино литургијски. Космос је откривење Божије љубави, и зато знање мора пити познање кроз љубав Господњу. Служење Богу је „за живот света”.

Благодарeње је основа људског постојања, тврдио је Шмеман, и оно освештава сабрање. Сматрајући да је Литургија конкретна

стварност, Шмеман је стално порицао симболичка тумачења Литургије (а светоотачка тумачења сва су симболичка).

## **Симболичка тумачења литургије**

Симболичко тумачење Св. Литургије дивно је православно наслеђе, које је заиста плод созерцања Божанских Тајни датог Светим Оцима Цркве. Они су богослужење Свете Евхаристије доживљавали као чудо над чудима, из којег се види сав домострој спасења човека и света. Укратко ћемо изложити светоотачко схватање симболизма Литургије.

За Светог Германа Цариградског, проскомидија означава Христову жртву, страдања и смрт; за Николаја Андидског, рођење Богочовека од Дјеве и скривени живот Христов до Његовог крштења; за Св. Николу Кавасилу – ваплоћење и ране године Господње, као и предзнамевање страдања и смрти Његове, што исто у овом чину созерцава и Свети Симеон Солунски. Уводни обреди, по Св. Герману, су сећање на то како су пророци Старог Завета предсказивали ваплоћење Бога; овоме Николај Андидски додаје и служење Светог Јована Крститеља; Николај Кавасила време до Малог входа схвата као слику епохе пре Јована Претече; а Св. Симеон Солунски ту види боговаплоћење Речи Божје Која се јавила да поживи међу људима. За Мали вход Св. Максим Исповедник каже да представља први долазак Христа у телу, Његово страдање и васкрсење; Св. Герман гледа долазак Сина Божјег у свет; Николај Андидски јављање Христа при Његовом крштењу на Јордану; Св. Николај Кавасила то такође созерцава, стављајући нагласак на откривање Христа народу приликом крштавања у светој реци; а митрополит солунски Симеон говори о васкрсењу и вазнесењу Христовом, као и силаску Светог Духа. Узлазак на Горње место за Св. Максима Исповедника означава вазнесење Господње; за Св. Германа



Цариградског испуњење дела спасења и вазнесење; за Николаја Андидског реч је о преласку Старог Завета ка закону новозаветне благодати; а за Св. Симеона Солунског седање Христа с десне стране Очево. Читање апостолских посланица означава упућивање у хришћански живот (Св. Максим Исповедник); прокимени и алилује су пророштва о Христу дата у Старом Завету (Св. Герман Цариградски); призивање апостола на проповед (Николај Андидски); јављање Христа апостолима и Његове поуке (Св. Николај Кавасила); призив апостолима да проповедају незнабошцима (Св. Симеон Солунски). Кад се чита Еванђеље, вели Св. Максим, то означава крај света и долазак Христа као Судије света; такође, откривење Божје у Христу (Св. Герман); Христово учитељство (Николај Андидски); јављање Исуса народу и Његову науку (Св. Николај Кавасила); објављују Еванђеља целом свету (Св. Симеон). Св. Максим Исповедник у отпусту оглашених созерцава улазак достојних у брачну одају Господњу, а Св. Симеон Солунски крај света и коначно савршавање дела спасења. Велики вход симболизује тајну спасења, скривену у Богу (Св. Максим); Христово одлажење на мистично жртвоприношење (Св. Герман); улазак Господњи у Јерусалим (Николај Андидски и Св. Кавасила); Други Христов долазак (Симеон Солунски). Полагање дарова на Престо је симболичко погребљење Христа у гроб (Св. Герман), и припрема Горње одаје за Тајну вечеру (Николај Андидски). Свештено узношење (анафора), по Св. Максиму Исповеднику, означава наше будуће сјединење с бестелесним силама; васкрсење Господње (по Св. Герману); Тајну вечеру (Николај Андидски); смрт, васкрсење и вазнесење Христово (Св. Кавасила). Узношење дарова је сједињење свих верних с Богом у животу будућег века (Св. Максим); распеће, смрт и васкрсење Христово (Николај Андидски); додавање теплоте је, по Кавасили, силазак Духа Светог... После Св. Причешћа, литургијске радње означавају вазнесење Господње и проповед Еванђеља свему свету.

## Шмеман и америчка литургијска реформа

Колико год то чудно звучало, Шмеман се противио баналности-ма литургијске реформе и оштро критиквао постконцилски развој догађаја код римокатолика. „Прогресивци” и „клонзервативци” се, сматрао је, сукобљавају зато што Литургију доживљавају као циљ по себи, а не као пројаву Цркве и њене вере. Ипак, уочава Денисенко, он се држао три основна става реформе: треба избегавати алегоријска тумачења Литургије; треба наглас читати свештеничке молитве да бих сабрање чуло; лаици треба да се редовно причешћују на службама баш као и свештеници. Крштење треба вратити у Свету Литургију.

Иако се противи беспоретку постконцилског богослужења римокатолика, Шмеман је јасно утицао на боголсужбену праксу у тзв. Православној цркви Америке, о чему је писао професор литургије у школи Светог Владимира у Њујорку, Пол Мајендорф, бивши ђакон. У тексту „Литургијски пут Православне Цркве у Америци у 20. веку” даје нам основне правце разматрања онога што се назива „литургијском обновом”. Ево шта каже Мајендорф у уводу свог текста: „Људи који дођу из Русије у Америку често бивају запањени приликом посете богослужењу при парохијама Православне Цркве – наследнице руске мисије, основане 1794. године на Аљасци, која се од обала Тихог океана ширила на југ до Сан Франциска и на исток, преко целог континента, до Њујорка. Посетиоци се чуде унутарњем декору наших храмова: столицама са наслонима за седење, разнобојним витражима, иконостасима у разним стилови-ма – од масивног руског барока, до скоро симболичке преграде која не скрива ништа од очију присутних. На своје запепашћење, они обично чују евхаристијски канон који се чита наглас и гледају паству која се, скоро сва, причешћује сваке недеље. Њих запрепашћује релативна краткоћа Литургије, која, по правилу, траје сат-сат и по. Они чују антифонске псалме у целини и није им јасно зашто се неке јектеније испуштају, најчешће јектенија за оглашене.

Те разлике могу се делимично објаснити културним разликама. Православна Литургија увек зависи од локалних услова и историјских околности. Човек словенског порекла који посећује службу у грчкој или арапској парохији може се питати – припадају ли он и они истој вери. У томе је суштина наше литургијске традиције, где је искуство вере тако дубоко усвојено и тако у потпуности ваплоћено у култури. Свака култура има сопствену историју, сопствено искуство. Култура, које припадају једној и истој вери, без обзира на своје спољашње разлике, претпостављају служење суштаствено једне и исте Литургије.

Што се тиче православља у Америци, разлике у богослужењу не могу се објаснити пуким разликама у култури. Онај који посећује америчку парохију, постаје сведок не просто американизоване службе, мада се она служи на американизованом енглеском језику у згради чије су клупе неки пут буквално узете из протестантских храмова. Фактички, највећи део промена у служби је руског порекла. И то уопште не означава раскид са нашом прошлошћу, нити капитулацију пред „страним” утицајима.

Коренове тих промена треба тражити у Русији краја 19. и почетка 20. века. У 19. веку у Русији су спроведена историјска истраживања. Тај период је карактеристичан откривањем светоотачких извора православне вере. Откривајући академском и духовном свету списе грчких отаца, изучавајући историју источне цркве, научници су припремали, по речима оца Георгија Флоровског, ослобођење Руске Православне Цркве од вековног западног ропства.

У области историјске литургије тај период донео је много значајних радова. А. Дмитровски, М. Скабаланович, И. Мансветов, И. Карабинов, Н. Красносељцев, А. Петровски, М. Орлов и многи други истраживали су сложену еволуцију хришћанског богослужења. Као и на Западу, ови научници поставили су темељ за даљи процват литургијског богословља и на тај начин припремили даљи пут литургијске реформе.

У 19. веку у Русији сфера духовних истраживања била је у основи

историјска и ограничавала се на научне кругове. Извесни napopи били су предузети у области литургијских реформи. Ипак, важан изузетак у том периоду биле су новине које је увео недавно канонизовани Јован Кронштатски и руски превод Библије митрополита московског Филарета. Оба ова покушаја у то су време изазвала негативну реакцију. Руски црквени обичаји остали су, у суштини, непромењени од 17. века. После Никонових реформи и раскола који им је уследио, мало ко се усуђивао да подржи даље реформе”.

То што се Мајендорф позива на великане литургијске науке Русије краја 19. века и почетка 20. века само је реторички трик: руски литурголози нису били никакви реформатори, него су Цркву дозивали да се, у области богослужења, диви дубини Божје премудрости у сарадњи с облагодаћеном људском вољом: Скабалановичево „Тумачење Типика” изванредан је пример онога што је владика Данило звао „ученошћу окађеном светињом” (наравно, не само ово дело). Да и не говоримо да је неистинита тврдња Мајендорфа да су Свети Филарет Московски (жестоки борац против коришћења антихришћанског масоретског текста Старог Завета, а за предањску Септуагинту као основу руског превода Библије) и Св. Јован Кронштатски (свештени литург Цркве Божје и изразити „конзерватор” Предања) имају икакве везе с експериментаторима из Orthodox Church of America (мада ни у њој нису сви „револуционарни”, наравно), који су своје реформе преузели од „левих” обновљенаца из Лењиновог доба и „десних” обновљенаца у окружењу митрополита Евлогија (Георгијевског) из Париза. Но, подробном анализом Мајендорфових тврдњи нећемо се бавити; битно је да нам он описује како изгледа АМЕРИКАНИЗОВАНО БОГОСЛУЖЕЊЕ, које нам сада неки намећу као „ранохришћанско”. Мајендорф је јасан: свега тога не би било без проте Шмемана: 80% свештеника гласно чита анафору, 95% свештеника је за сваколитургијско причешћивање, 39% sluђжи крштењске литургије, а 29% служи Литургије са причешћем увече. Највећи број ових свештеника су били Шмеманови ученици или бар читаоци његових

књига. Клерикализација лаиката је кључ. У свом писму митрополиту Иринеју, Шмеман каже да је савремена грчка пракса незатварања двери током целе Литургије вернија правом духу Евхаристије и православном поимању од оне усвојене у Руској Цркви која стално наглашава радикалну поделу између народа Божјег и свештенства”. Литургија је заједничка молитва, заједничко блаодарење, заједничко причешћивање. Високи иконостас, завесе и тихо читање анафоре, тврдио је он, вернике чине посетиоцима, а не учесницима Литургије. Литургија служена по „правилима” циљ је самој себи – и свештеници и хор и верници су тим служењем задовољни.

Али, не схватају њену пуноту. А пунота је увек у сваколтургијском причешћивању.

## **Сваколтургијско причешће: изазови и одговори**

Од ретког причешћивања прешло се на често причешћивање – какав си хришћанин ако се не причестиш? Тим чином доказујеш да си у Цркви.

У том смислу, православни су постали као и римокатолици и протестанти. Роберт Тафт, у свом огледу „Учесталост Евхаристије кроз историју”, указује на то да је број дана када се служи миса (Литургија) од Златоустове епохе почео да се увећава, а број причасника да се смаљује. То су, у XVI веку, покушали да поправе протестанти, тврдећи да не сме да буде мисе без причасника. Што се римокатолика тиче, Тафт вели: „Највећа и најуспешнија литургијска реформа у католичкој историји је свакако покрет за обнову честог причешћивања, који је санкционисао Пије X 1906. године. Још увек постоје острвца отпора, и постоји злоупотребе, али ништа не може одузети ову велику пасторалну победу која је преокренула петнаест столећа историје личне побожности за свега педесет година”. Тафт на изванредан начин жали што на Истоку није тако. Он за православне каже:

„У садашњости постоји покрет да се све то измени (ка чешћем причешћивању, нап. В. Д.), нарочито у обновљеним опште-жителним манастирима на Светој Гори и у неким заједницама у дијаспори међу лаицима. Али велика већина источно православних лаика и даље се причешћује једном или највише неколико пута годишње, и то после дуге (и сасвим за поштовање) припреме која укључује пост, молитву и исповедање грехова”.

И англикански литургичар Хју Вајбру уочава да на Западу и Истоку различито схватају припрему за примање Светиње: „Контраст између западног и православног приступа причешћу врло је велики. За западног хришћанина је у највећој могућој мери необично да се удаљи од причешћа. Он чак може да се причести и два пута дневно, ако учествује на две службе. Литургијски покрет у Римокатоличкој и Англиканској цркви довео је до тога да се парохијани причешћују сваке недеље, сматрајући да је то нешто што се подразумева. За многе православце је, међутим, необично да се причесте више од неколико пута годишње /.../” Хју Вајбру умесно каже: „Повремено се људи питају да ли је свима на корист повратак свеопштем причешћивању. Нема спора да је тако било код раних хришћана. Али је истина и то да сад црква није у таквом положају: садашњи верници се врло разликују по томе колико озбиљно схватају обавезе које им вера налаже.”

Вајбру уочава да су савремени западни верници кренули путем неизбрижног односа према причешћу – то је постао пуки ритуал. А не сме бити пуки ритуал.

## **Шмеманово схватање реформе по Николају Денисенку**

Денисенко наводи кључне елементе Шмемановог схватања литургијске реформе: он није сматрао да треба мењати све, него је мислио да промене морају бити утемељене. Његов план је подразумевао повратак Литургије богословљу и есхатологији, и

ослобађање од тзв. „пијетизма” (претераног наглашавања личне побожности); пошто је Литургија богочовечанско дејство, она мора бити извор целокупног богословља и живота Цркве; Евхаристија је кључ сабрања, јер свако сабрање је путовање ка Царству – самим тим, она је извор еклисиологије; Литургија освештава свачији живот у заједици призваној да освешта свет. Свет треба да, кроз Литургију, постане икона Царства.

Евхаристијско заједиштво превазилази поделе овога света; зато се мора превазићи подела између клира и лаика. Литургијска реформа није циљ себи, него оснаживање народа Божијег који је Црква. Сваколтургијско причешћивање је засновано на схватању Литургије као сабрања које се преобраћава у Царство Небеско, овде и сада.

По Денисенку, Шмеман је одбијао сваку врсту сакрализације – монашку, лаичку, социјалну, јер Црква није организација, него је народ Божји. Она није религија, него Литургија. У предавању које је одржао фебруар 1980, под називом „Литургијске промене”, Шмеман је упозоравао да млад свештебик на парохији не сме нагло и непромишљено да реформише, него треба да поучи народ и сарађује с хором. Не сме да користи положај свештеника да би наметао ставове, и мора да одговара на питања. Чак и баналне ствари (на први поглед баналне, наравно) као што је сабирање новца за парохију треба повазати са Евхаристијом: текл тада ће све деловати логосно.

Шмеман се залагао за општу исповест да би се што више људи причестило – по њему, треба читати молитве за исповест, затим да свако тихо каже шта има, покајнички да уздахне, свештеник разрешава и – путир је ту. Ко има нешто озбиљније, може да остане за подробну исповест код свештеника. Мора се признати да Шмеман ипак није сматрао да је општа исповест замена за појединачни приступ покајању: њу су могли да упражњавају само они који редовно иду на службе и држе прописане постовете Цркве, а желе да се стално причешћују.

Шмеман је, сматра Денисенко, дао највећи допринос у две области – освежио је академско богословље литургијском теологијом, која је утицала и на православне и на инославне. Чувени римокатолички литургичар, који се бавио православним богослужењем, Роберт Тафт, поводом две и по деценије од његове смрти, истакао је да је Шмеман ишао у саму срж ствари, дефинишући Литургију на „нов и узбудљив начин”. То је, вели Тафт, довело до промене парадигме у литургијским студијама и на Истоку и на Западу. Он је поново спојио еклисиологију, есхатологију и духовност, а његова теологија није тумачила литургију, него је била литургија. Шмеман је настојао да се бави пресудном истином – оном о светотајинском обожењу. Занимљиво је, вели Денисенко, да је Шмеман више утицао на римокатолике и протестанте него на православне.

Иако је критиковао постконцилске реформе богослужења римокатолика, Шмеманове идеје су имале извесне зајденичке претпоставке са концилском теологијом. Пре свега, у питању је прича о свим хришћанима као „царском свештенству” које приноси благодарење Светој Тројици. Лаици су саслужитељи клирика, а Шмеман настојава, као и Други ватикански концил, на богослужбеној активацији нерукоположених, јер су, наводно, сви рукоположени у Светој тајни крштења.

Иако је био против жестоких, „хируршких” реформи Литургије, Шмеман се за реформе залагао и о њима писао. Утицао је на клирике Православне Цркве у Америци, Српске Цркве, Антиохијске Цркве. Утицао је на Русе и Грке. Истицао је да реформе не могу успети без свештенства посвећеног свом задатку: „Мора бити јасно да литургијска обнова неће донети плода осим ако се не припреми одговарајућим поукама и проповедима, ако не буде продубљивање ума Цркве”.

Све ово, наравно, како рекосмо, не може се примити здраво за готово – ни због Цркве, ни због самог проте Шмемана.



# Размишљања на маргинама Шмеманових књига

## Ранохришћански плурализам

Наравно да у историји Цркве никада није било све униформно. Да ли ће се тропар Трећег часа читати једном или трипут свакако да није питање око кога се треба сукобљавати. Довољно је погледати текст архиепископа бриселског Василија (Кривошеина) „Извесне богослужбене особености код Грка и Руса и њихово значење”, па да се види да ситније разлике нису никакве препреке литургијском општењу. На крају крајева, ако се нађе за сходно да у поретку Свете Литургије понека ствар измени, и то је могуће, али САБОРНО, САБОРНО, САБОРНО, а не САМОВОЉНО. Ево шта каже архимандрит Кипријан Керн у својој „Евхаристији” а у вези с гласним читањем свештеничких молитава на Литургији: „Треба на сваки могући начин желети повратак древној пракси, то јест васпостављању гласног читања молитава Литургије, али такав повратак не сме бити произвољни поступак овог или оног свештеника, него једино САБОРНО РЕШЕЊЕ НАЈВИШЕ ВЛАСТИ”.

Многим реформаторима, укључујући и проту Шмемана, узор је био ранохришћански литургијски плурализам. Али...

Ранохришћански литургијски „плурализам” плод је ранохришћанског стања Цркве. А то је било харизматско стање, стање многих откровења и озарења, која су постепено уступала место већој уређености и сређености. Уосталом, када бисмо се враћали

раној Цркви, ни камен на камену не би остао од данашњег њеног устројства. Код православних (рецимо, Грка) је то враћање ранохришћанским вредностима углавном било селективно: хоће се првобитна еклисиологија на једној, а ватиканолики примат Цариградске патријаршије на другој страни; хоће се сваколитургијско причешћивање, а пориче се могућност древних епитимија (које су, због абортуса, подразумевале и доживотно одлучење од причасне Чаше); хоће се ранохришћанска права „царског свештенства”, а одбија се одвајање од духа овог света.

Да поменемо понешто што се, у данашњој Цркви, не би могло спроводити без револуције, а што је било својствено раном хришћанству (уосталом, све револуције су извођене у име неверене првобитности човека и света, а претварале су се у терор над човеком). Рецимо, данашњи епископи су наследници апостола. По Јевсевију Кесаријском, апостоли и њихови настаљачи су својевремено разделили сву имовину сиротињи, и као убожјаци ишли широм света проповедајући реч Божју. Они нису имали никакво богатство. По Учењу дванаесторице апостола, „Дидахију”, апостол у хришћанској општини коју посећује сме само да преноћи, и одмах иде даље. Ако остане неколико дана на истом месту, (као готован!), лажни је апостол. Можемо ли да замислимо да епископи данас тако живе?

А пророци? Они су у првој Цркви били утицајнији од епископа. По „Дидахију”, пророк мора да има „нарав Господњу”; он не сме да једе на гозбама за које је наредио да се приреде сиротињи; он не сме да од верних прима новац за проповед, нити да на основу речи које говори захтева материјалну добит; не сме да учи ближње нечему што сам не упражњава. Ми данас у Цркви не видимо пророке утицајније од епископа. У раној Цркви ђакони су били ближи епископима него презвитери, и имали су значајнију улогу од презвитера. Свети Игњатије Богоносац вели, у посланици Тралијанцима, да је ђаконима поверена „служба Исуса Христа” и да их треба поштовати као Христа, исто онако као што

се поштују епископи (док презвитере пореди само са апостолима). Св. Поликарп Смирнски вели да епископи и ђакони треба да поступају достојно Божјих заповести и славе, а „Дидахи” каже да хришћани себи постављају „епископе и ђаконе, достојне Господа, мужеве кротке и несреброљубиве, и истинољубиве и испитане”. Ђакони верни својој служби постајали су епископи. Очито је да до тога данас не долази; положај ђакона у Цркви сасвим је другачији.

У раној Цркви велика пажња је посвећивана сиротињи. Дужност епископа није се тицала толико изградње владичанских дворова, колико старања о убогим и немоћним. Ако сиромаш дође на литургијско сабрање, па нема где да се смести, да му епископ уступи своје место, било је ранохришћанско правило.

Ту је, наравно, и бирање клирика од стране народа – такође ранохришћански обичај. У окружној посланици Првог васељенско сабора јасно стоји: „По упокојењу неког епископа, на његово место може да буде изведен и новообраћеник, уколико буде достојан тога и од народа изабран”. Свети Амвросије Милански је за епископа изабран још као катихумен – јер је народ тако хтео. Он је касније молио да, „по узору на Оце, избор епископа буде уз сагласност народа, и да се не обавља ако народ не пристаје да прими епископа који је предложен”. Житељи два пентапољска града у доба Св. Атанасија Великог, незадовољни својим епископом Орионом, добрим, али неактивним, изабрали су уместо њега неког Сидерија. Бивши неоплатоничар, који је тек прешао на хришћанство, Синесије, не рашчистивши с неоплатонизмом, на захтев народа је изабран за епископа, иако је патријарх Теофило Александријски добио Синесијево писмо у коме га он обавештава да, као философ, не може лако да се одрекне учења о предстојању душе и да није сигуран у васкрсење тела.

Дакле (што би рекао апостол Павле: у безумљу говорим!), зашто не обновимо лаократију – власт лаоса, народа Божјег? Зашто само да хор формално пева „Аксиос!” док се хиротонише већини

непознати човек? Свега тога може да буде ако се враћамо раној Цркви, а не само гласног читања литургијских молитава и честог причешћивања.

Но, оставимо оваква размишљања по страни. Она су реторичка метода чији је циљ да се покаже да Предању не смемо да приступамо селективно. Православни хришћанин данашњег доба треба себи да понавља: „Седи 'ди си, ни за 'ди си ниси”. Ми смо толико јадни и немоћни и отуђени од живота Божјег да би нам било боље да се погрузимо у покајничко ћутање због духовног стања у коме се налазимо. Смирењем достижемо славу у Царству Господњем; а један од основних начина да се смиримо јесте да живимо и служимо Богу онако као су чинили наши свети преци, не преступајући отачке међе.

### **Гласно читање свештеничких молитава: шта је истина**

Протојереј Александар Шмеман је сматрао да гласно читање литургијских свештеничких молитава почива на древном предању Цркве. Многи од наших православних тако мисле. Али, полазишта тог мишљења су погрешне претпоставке о структури древне Литургије, претпоставке западних литургичара који су довели до реформи после Другог ватиканског концила.

Код наших обновитеља Свете Литургије стално се среће тенденција да се гласно читање молитава представља као „ранохришћанско”. Али, литургичари савремене епохе такву тврдњу називају „романтичним анахронизмом”. Један од њих је и учени фратар византијског обреда, Роберт Тафт, који каже: „1. Рана традиција. Еволуција литургијске молитве у раној Цркви, како је описује Ален Боули, OSB, у свом фундаменталном раду под насловом „Од слободе до формуле. Еволуција евхаристијске молитве од вербалне импровизације до записаног текста” (Catholic University of America Studies in Christian Aniquity 21, Washington,

ДС 1981), може бити подељена на три етапе: 1) Прва два века хришћанске историје представљали су период стваралаштва и спонтаности када још није било фиксираних (утврђених и забележених) литургијских текстова. 2) Током II–IV в. почели су да се појављују записани текстови, постојећи паралелно са текстовима који су били изговарани без припреме, импровизовано. 3) Најзад, пред крај IV века видимо постепено распрострањивање писаних, утврђених и забележених формула, чије коришћење временом постаје обавезно за све. Ова три периода настављају се један на други и наведени подаци приближно су тачни.

Иако немамо непосредна сведочанства која јасно говоре о томе да су импровизоване молитве биле гласно изговаране у току периода 1–2, тешко је претпоставити какав другачији закључак бисмо могли извести па основу постојећих извора. Одакле је било познато да су молитве биле импровизације, ако их нико није чуо? Даље, ми често наилазимо на приговоре да спонтане молитве нису биле православне. Иринеј (око 202) у делу „Против јереси”, 1,13,2 ошто осуђује евхаристијску молитву јеретика Марка, а Кипријан (258) у делу „О јединству Цркве”, приговара новацијанима: „да састављају другачију молитву од недопустивих речи”.

Али како су могли Иринеј и Кипријан да знају да су молитве биле јеретичке ако их нису чули читане наглас? Исто можемо рећи и о критици начина произношења молитви и о упутствима како их треба изговарати, зашта Боули наводимног примера. Да се те молитве нису читале гласно, ко би могао знати како су биле изречене?

Затим, у давнини су чак и личне молитве биле читане наглас. Нови Завет наводи многобројне примере такве гласне молитве, а то је потврђено многим другим изворима, како незнабожачким тако и хришћанским, и из класичног и позноантичког периода. Свети Никита Ремезијански (после 414) у свом литургијском трактату „Окористи химни” 13–14, поучава своја духовна чеда да за време бденија треба пажљиво да слушају читање

Писма и да не ометају чтеца и остале који су се сабрали мрмљањем наглас својих посебних молитава: „Нико не треба да се моли тако гласно да тиме смета ономе ко чита”. Столеће касније св. Кесарије, митрополит Арла (503-542) покреће исто питање у својим Проповедима (72, 2): „Пре свега, љубљени, када приступамо молитви треба да се молимо тихо или ћутке.

Ако неко хоће да се моли наглас, може тиме да отме плодове молитве онима који стоје поред њега”.

Чак и после појаве утврђених и забележених литургијских формула, које налазе широку примену пред крај IV века, литургијске молитве настављају да читају гласно, будући да су тада људи управо тако читали – чак и кад су били насамо и читали за себе. Дела апостолска, 8, 27-35, наводе пример такве личномолитве наглас, а исто чини Августин у својој „Исповести”, VIII, 6 (15), IX, 4 (8). Наша савремена пракса читања у себи или тихог читања, па чак и „читања (произношења) очима”, без гласног изговарања речи, па и без помицања усана, за људе у давнини била је ретка вештина, која је изазивала чуђење кад су се суочавали са њом, као што се то види из Августинових „Исповести”, VI, 3 (3). Чак и када су предстојатељи на Литургији читали забележен текст једнако се могао извести закључак да су они читали гласно, будући да су у давнини људи управо тако читали чак и за себе.

На основу горе написаног, треба закључити да су се рани Хришћани и Хришћани позноантичког периода молили наглас независно од тога да ли је молитва била лична или литургијска, спонтана или читана са написаног текста.

2. Шта се десило са том традицијом? Пред крај периода касне антике рана традиција почела је да опада и литургијске молитве, као што је Евхаристијска анафора, (свештенослужитељи) су почели да читају тихо.

Први пут то видимо код сиријских Хришћана. У Омилији 17 о источно-сиријској Анафори, приписиваној Нарсају (502), пише: „Одевен у сјајне одежде свештеник, језик Цркве, отвара уста и

тихо говори Богу, као свом познанику”. У јелинским изворима, око 600. г. Јован Мосх у свом „Духовном лугу”, 196, запажа да су „у неким местима свештеници имали обичај да гласно изговарају [евхаристијску] молитву” – имајући у виду, треба претпоставити, да то више није био свеопшти обичај.

За константинопољски патријархат то је потврђено 167. Новелом императора Јустинијана I (527–565), објављеном 565. г., која прописује:

„Штавише, налажемо свим свештеницима и епископима да молитве, које се користе у Божанственом Приношењу и светом Крштењу, не изговарају нечујно, него гласно, да би их верни могли чути и да би то побуђивало душе слушаца на већу побожност и узвишавало их на слављење Господа Бога”. Затим Јустинијан ради потпоре свога мишљења парафразира 1. Кор 14,15-17: како неко може рећи „Амин” на ваше благодарење кад не чује шта говорите. Јер ви можете изговарати многа благодарења, али другога то неће назидавати. Затим, (наводи) и Рим. 10, 10: „Јер се срцем верује за праведност, а устима се исповеда за спасење” – треба да знамо шта говоре уста да бисмо у то веровали и били спасени.

Новела закључује: „Отуда следи да молитве Светог Приношења и друге молитве епископи и презвитери треба да изговарају гласно (чујним гласом) Господу нашем Исусу Христу, нашем Богу, са Оцем и Светим Духом.” Јустинијан завршава новелу санкцијама забрањеним онима који не буду извршавали његов декрет, што доказује да се он борио са постојећим злоупотребама и упућивао на повратак онемо што је још увек сматрао истинском традицијом.

Упркос Јустинијановом пропису, од VIII века византијски литургијски коментари и рукописи сведоче о напуштању раније традиције. Већ у најранијем византијском литургијском рукопису, Barberini Gr. 336 (око 750. г.) Божанствена Литургија је имала одељке који су указивале да молитве треба читати тихо (или у себи). Глава 39 византијског литургијског коментара,

познатог као Protheoria (око 1085–1095) потврђује не само да је Јустинијанова битка била изгубљена, него и да је анафора изговарана тихо (или у себи) изазивала недоумицу и незадовољство међу вернима: „Неки од сабраних збуњени су и забринути, и питају: „Шта све ово значи? Зашто свештеник шапуће у себи?“ А они хоће да знају о чему су те молитве”.

Исти процес назадовања може се посматрати и на Западу. Око 750. г. *Ordo Romanus* 5 I, 88, већ сведочи о тихом (или у себи) читању канона, а од IX в. већ видимо јасну разлику између Praefatia, која се пева, и молитви које следе после Sanctus-a, почев од Te igitur, коме често претходи одељак Canon missae или Canon Actionis, које служећи свештеник чита тихо.

3. Шта да чинимо сада? Пре него што одговорим на ово питање, дужан сам да упозорим да из овога што је већ написано не изводите неосноване закључке. То је важно упозорење, будући да људи често погрешно схватају прошлост са становишта савремених реалности. На основу тога они би могли да претпоставе да су у прошлости молитве намерно гласно читане да би их сабрани у храму могли чути. Такав закључак би био романтичарски анахронизам. Остављајући на страну раније цитирану Јустинијанову Новелу 176, можемо наћи сасвим мало сведочанстава о томе да се у раној или позноантичкој Цркви неко бринуо о томе који део богослужења сабрани могу да чују или виде, и колико могу у њему да учествују, изузев читања псалама, Писма, проповеди и Светог Причешћа.

Ствар је у томе што су се, читајући молитве гласно, рани Хришћани просто придржавали обичаја који су постојали у јудејској и незнабожачкој средини која их је окруживала и у којој су не само јавне (заједничке), него и личне молитве и штива гласно изговарали. Али колико гласно? Можемо основано да посумњамо да су у огромним базиликама постконстантиновског Истока, које нису биле опремљене савременим системима за појачавање звука (појачалима), многи од присутних у храму могли



чути и разумети анафору, чак и да је предстојатељ узвикивао њене речи из све снаге. Штавише, уставни одељци и иконографија Византије показују да је свештеник читао молитве погнут, а тај став очигледно не доприноси да се читање добро распознаје. Око 600. г. Јован Мосх (око 540/550–619) у свом „Духовном лугу” приповеда о деци која су запамтила речи анафоре тако што су их често слушала у храму – али, додаје он, то је било зато што је „у те дане био обичај да за време богослужења децу постављају близу олтара”. То оставља отвореним питање колико су анафору могли да чују одрасли који су стајали у лађи цркве, по припратама и на галеријама, далеко од деце која су била сабрана близу олтара.

Најзад, чак и кад људи чују молитве, то још не значи да их разумеју. Све до савремене епохе већина Хришћана је била неписмена и необразована, говорила је дијалекатском формом језика и имала врло оскудан речник. Језик који је коришћен у богослужењу, чак и кад је то била књижевна форма њиховог матерњег језика, био је сасвим другачијег нивоа од дијалекта којим су говорили, са фондом речи који је превазилазио границе њиховог разумевања. Чак и проповеди јелинских Отаца у позноантичкој традицији биле су тешко схватљиве простом народу, а св. Григорије Назианзин, епископ Константинопоља (380–381, † око 390), маштао је о томе да га људи моле да проповеда на њима разумљивом језику. Па и кад је литургија била служена гласно у књижевној форми њиховог матерњег језика, они су могли да разумеју тек понешто од онога што је било читано.

Дакле, не треба аутоматски изводити закључак да су у давније молитве биле гласно читане из истих разлога из којих ми желимо да оне буду читане данас. Стога, када се ја слажем да људи треба да чују и разумеју молитве (са неким нијансама које ћу споменути касније), моје мишљење није засновано на томе да су тако чинили и у прошлости. Црква никада није била руковођена ретроспективном идеологијом, будући да Предање није прошлост. То је самосвест Цркве данас, која јој се предаје не као инертна

ризница, него као динамични унутрашњи живот. Дакле, решење данашњих пастирско-литургијских проблема треба да зависи од садашњих потреба, независно од тога да ли су то хришћани чинили у прошлости.”

Ово је поштен закључак: да, ранохришћански свештеници су молитве читали гласно, али то нема везе са ДАНАШЊИМ ГЛАСНИМ ЧИТАЊЕМ. Тафт каже да критеријум његове „цркве”, римокатолицизма, није и не може да буде црквена прошлост (која је за нас – не и за Тафта – освештано наслеђе). За православне прошлост није прошлост, него отачко благо. Зато је веома битно да се растанемо с митом да се враћамо нечему што је ранохришћанско, а што нам је и сада неопходно (да ли је?)

Оно на чему је Шмеман заснивао своје тезе одавно је превазиђено. Литургика оде даље.

Литургичари врло често мењају своја становишта и закључке, узајамно се супростављајући и поричући туђе ставове. Ако бисмо на њих чекали да се сложе, никад не бисмо били сигурни у шта да верујемо. Али ставови Цркве, њено Предање, увек су исправни, и литургичари који обитавају у Предању то и показују.

## **Чешће причешће – да, али како?**

Сваколитургијско причешће као светотајинско обожење, каже прота Шмеман. Али, како? Не без озбиљног подвига. Ево шта нам каже монах Јосиф Дионисијатски о свом учитељу, славном старцу Харалампљу, који је поучавао духовну децу да чешће треба приступати Светом Причешћу:

„Блаженопочивши старац Харалампје је имао у виду одређена неопходна мерила, на основу којих је верујућем могуће без осуде приступити Светим Тајнама.

а) Свакако да је и одређени пост сматран једним од чиниоца, али не главни и једини. Што се тиче оних који доследно

држе установљене постове, старац је према њима био снисходљив. Блажени старац је заступао став да монах и лаик, који се труде у подвигу, непрестано живе у уздржању. Такав држи пост без уља три пута недељно. Држи још и постове у току године, тј. вишедневне постове: Велику Четрдесетницу (Васкршњи Пост), Божићни, Успењски Богородичин, Светих Апостола. Још се уздржава и сваке суботе од вечери (да ништа не једе нити пије), по правилу Цркве. Према томе, сурово је да такав брат буде лишен сталног причешћивања, из разлога што није држао пост три дана за редом. Што се тиче хришћана који нису држали установљене постове наше Цркве, Старац им је налагао, као духовник, строги пост пре приступања Причешћу.

б) Блажени старац је сматрао да је чиста и искрена исповест неопходан услов. Кажем чиста и искрена, јер, на жалост, много је оних који уз површну исповест без покајања мисле да су у реду.

Наравно, телесни греси су сметња приступању Светим Тајнама. Та страст је очигледна и лако уочљива, те мислим да је сви исповедају. Такође и други крупни греси, као што су убиства, разбојништва, крађе, преваре, и др.

Међутим, постоје и неки тешко уочљиви, али смртни греси. Но многи од оних који се исповедају чак их ни не урачунавају у грехе. То су: оговарање, осуђивање, завист, злопамћење, гордост, присиљавање, неправда, итд. Оговарамо и осуђујемо одсутне и присутне. Стварамо код других саблазан и хладноћу. Својим провокативним понашањем изазивамо код других одвратност, тако да они не желе ни да нас виде. Замислите сада тог који те провоцира до те мере, да не желиш да га видиш, како се стално причешћује Светим Тајнама, не рекавши ни једно „опрости“. Неко други завиди, присиљава, наноси неправду свом слабијем брату, сроднику, суседу. Трећи годинама не разговара са тобом. Уз све то, пошто се прво „исповедио“, без проблема и гриже савести, он се причешћује. Што се пак поста тиче, тешко оном за кога чује да се причестио, а да претходно два-три дана није постио.

Старац једном приликом обрати пажњу на сличан случај. Док се „исповедао” и причешћивао на петнаест дана уз тродневни пост, неки човек годинама није разговарао са појединим особама. Чим старац то дознаде од треће особе, он позва поменутог брата и наложи му да се измири са браћом коју држи на одстојању, не могући, међутим, да га убеди. Духовник га у толикој мери притесни, да га чак и упозори да ће, уколико се не измири пре но што се причести, отићи у пакао. А тај који се тобоже исповедао одговори, чуј и ужасни се: „Боље да одем у пакао, него да разговарам са тим ђубрадима”.

Страшан је овај случај, али је чињеница. Радије изабрати вечни пакао, него рећи опрости, или макар добар дан. Нека свако помисли у каквој тами понекад живимо, задовољни самим формализмом. А кад је реч о најважнијем поглављу, тј. о љубави према непријатељима ту је мркли мрак. У наведеном случају једино приличи да кажемо: „Слава дуготрпљењу Твоме, Господе; како нас истог трена не сагориш, јер си огањ који сажиге недостојне!” Из тог разлога, као прву, најбитнију и најглавнију претпоставку за Причешће, блажено почивши старац је, као духовник, постављао љубав према непријатељима, као и то да никоме не дајемо повод саблазни.

Један други брат беше наставник средњег образовања. Премда не беше теолог, он заволе мантију и постриже се за монаха код неког старца. Тај старац га потом посла код духовника да се исповеди, са циљем да добије писмену сагласност, како би постао свештеник.

Подударило се да је старац из исте школе исповедао пуно ђака, али и професора. Према ономе што је старац слушао, схватио је да је поменути монах, ради свог понашања, био проблематичан и непожељан у целој школи. Завршавајући исповест старац му рече:

– Што се тиче одређених природних сметњи за рукоположење, видим да си беспрекоран. Али, пре но што примиш на своја

плећа тако велик терет, дужан си да се измириш са свима онима са којима си у неспоразуму.

Овај који се исповедао одговори:

– Ја, свети духовниче, никоме нисам крив. Они су мени криви.

– Добро, нека су и други криви, али љубави ради, и свакако свештенства ради, реци једно благослови (тј. опрости), и позови их све на своје рукоположење.

– Ја њима да кажем опрости! Никад. Па, ако им опростим, да они опет кажу...

– Бре, дете моје, у које Јеванђеље ти верујеш? Зар Христос није рекао:

„Љубите непријатеље своје”? (Мт. 5,44) Зар на крсту није опростио Јудејима, који су га мало раније распели? Зар Он не каже у Оченашу: „опрости нам... као што и ми опраштамо...” (Мт. 6,12.), итд. Како ћеш свештеност дејствовати? Како ћеш се причешћивати? Како ћеш другима говорити: „Са страхом Божијим, вером и љубављу приступите”?

Нажалост, кандидат, гневно и замуцкујући, одговори: „Никад, не, никад”.

Исход беше тај, да духовник уместо сагласности, напише писмо његовом старцу: „Моје мишљење је, ако твој послушник постане свештеник, прво ћеш ти да упаднеш у невољу, а затим ћеш се горко кајати”.

Упркос томе, због потребе келије за служитељем, његов старац преко другог духовника успе да рукоположи свог послушника у чин свештеника. Он тренутно, као човек, захлади односе са првим духовником (о.Харалампијем), да би се убрзо потом овај показао прави пророк. Тада његов старац, кајући се, неутешно говораше: „Ах, оче Харалампије, био си пророк. Колико си био у праву, а ја те не послушах!”

Но, да бисмо завршили ово озбиљно поглавље о Светом Причешћу, наводим још један неопходан услов за приступање Светим Тајнама, а то је самоиспитивање и молитва. Из

самоиспитивања рађа се саосећање, из саосећења скрушеност, из скрушености исповест, из исповести (мислим на исповест појединачну) рађа се умилење, чежња, сузе. Блаженопочивши старац је имао у виду подстрек Светог Симеона Новог Богослова, ако је могуће да Светим Тајнама не приступамо без суза.

Установљени поредак молитава пре Светог Причешћа сматрао је неопходним, као и благодарне молитве. Али је онима који су били посвећени делу умне молитве, која их је више заслађивала, препоручивао је замену читања молитава са пет бројаница од триста чворова (четири Господу и једну Пресветој Богородици), или и без бројанице, изговарајући молитву онако како је свако осећа, слободније и разумније, макар онолико времена колико траје поредак молитава пред Причешће.

Блаженопочивши старац је сат времена пре сабирања у храму на Свету Литургију, у својој келији примао браћу понаособ, који су се исповедали, колико о раду и понашању у току дана, колико и о ноћном бдењу. Независно од тога што је пост био општи, остављано је његовој савести, да ли ће неко да се причести, или не.

Било је и случајева када је нечија савест била без осуде, будући да је послушање и ноћно бдење уредно вршено, али се није достигало до препородне бање суза. Такве обично није лишавао Светог Причешћа. Свакако, понекад је из свог искуства, говорио: „Умилење које ти није дато пре Причешћа, осетићеш, уколико се чуваш, после Светог Причешћа”. Заиста, сви из братства, који су се после Светог Причешћа ћутке повлачили у своје келије и настављали молитве и славословље, исповедали су да им се душа толико заслађивала топлим сузама, да су чулно осећали присуство Господа у њима.

Веле Св. Оци: „Стражење (=бдење над собом=пажљивост) је изнад рада”. Међу нама има пуно оних, који заиста часно врше и послушање и ноћно бдење, и свакако се много труде, не би ли достигли до скрушења и суза пре Светог Причешћа. Уз то, уколико

обратимо пажњу на себе, примећујемо да углавном стојимо у истом стању, или се чак враћамо уназад, уместо да напредујемо. Неко ће се упитати: „Шта је криво томе? Послушан сам, исповедам се, постим, бдим, опраштам, молим се за браћу који су у искушењима и гоњењима. Шта је узрок?”

Одговор нам даје велики исихаста Свете Горе, старац Данило, који је заблистао у наше дане, у пећини Велике Лавре Светог Петра Атонског. Живећи у крајњем тиховању, овај заиста велики отац, чим би завршавао Свету Литургију, без икаквог разговора хитао је да се затвори у своју келију. По изузетку, примао је само себи сличне велике подвижнике Јосифа и Арсенија. Његове прве речи, по правилу, беху: „Вели Света Синклитикија: Фењер светли, али своје усне (тј.обод) опаљује”. Под овим речима он је подразумевао колику дојазан је сам имао, да због много разговора не изгуби благодат, коју је трудом на бдењу и Светим Причешћем, примио у себе.

Нека свако од нас помисли сада, колико пролаза отварамо када водимо разговоре, не само духовне, него и читаве расправе, дискусије. После реченог, још се питамо шта је узрок?! Уколико, с почетка духовни разговори, у наставку прерасту у празнословље, многоговорљивост, политички говор, осуђивање; за њих можда важи реч Господња: да се непријатељ враћа онде одакле је са много труда изагнат, али са још већом силом (Мт. 12.43-45)?

Из тог разлога је и блажени и свети старац Јосиф (Спилеот), примио и предао својој духовној деци овај поредак: тј. да се сва браћа, одмах после Свете Литургије, и свакако сталног Светог Причешћа, ћутке повлаче у своје келије, осим када се ради о већој потреби и неопходности. Тај поредак је примио и мој старац, отац Харалампје, и то правило је држано веома строго, углавном у Новом Скиту и у Буразерској келији.

Без икаквог оспоравања, духовни плодови су очигледни код свих оних, који уз делање, истовремено држе и стражење над чулима, а посебно над језиком. Мислим да то значење имају речи

Божије из књиге Постања за човека и рај: „да га обрађује и чува” (1 Мојс.2,15).”

Чешће причешћивање – да...Али да се живи достојно Светога Причешћа.

## „Четири пута годишње”

Дакле, ако неко овако живи, како су живели старац Харалампије и његови ученици, зар да се не причешћује често, а не само „четири пута годишње”? И то „четири пута годишње” нико озбиљан никад није наметао. Свети Филарет Московски у свом Катихизису каже: „О томе колико се често треба причешћивати Светим Тајнама, најпре да приметимо да су се древни Хришћани причешћивали сваке недеље; но, данас је мало оних који имају такву чистоту живота да би увек били спремни да приступе тако великој Тајни. Црква мајчинским гласом саветује да они који теже побожном животу треба да се исповедају пред духовним оцем и причешћују Телом и Крвљу Христовом четири пута годишње, или сваки месец, а сви обавезно (најмање) једном годишње” („Православно исповедање”, 1, питање 90).

Дакле: ЧЕТИРИ ПУТА ГОДИШЊЕ није никаква свеобавезујућа норма. Човек се, по благослову духовног оца, може и чешће причешћивати. Исто тако, ако се верник држи налога Типика и пости на води колико Типик прописује, је ли то грех? Наравно да није; то је израз нечије побожности. Ја бих га назвао другим начином припреме. Први је најбољи: исихастички, „светогорски”; други овај, по Типику, пост на води и исповест; а трећи је онај од кога и Ви зазирете, неподвижнички, по Вашим речима „трећа струја, која иде у крајност са превише слободе и одбацује истинско Светоотачко наслеђе, и код које сувише без подвига бива”.

Код благочестивих православних хришћана пракса је да изјутра, после јутарње молитве, а пре било какве друге хране,



узимају нафору (антидор), која их подсећа на древни хришћански обичај свакодневног причешћивања. Они тако опомињу себе да треба да се труде и живе као рани хришћани, не губећи наду на спасење чак и у тешким околностима у којима данас живимо. Истовремено, они са смирењем прихватају да нису достојни свакодневног причешћивања Светим Тајнама, и да им је неопходна припрема, за коју Свети авва Јустин јасно каже да се врши кроз пост, молитву и исповест.

## Припрема

Припрема за Свето Причешће није никаква „метафизика”, него покајничко самоудубљивање и самопреиспитивање пред лицем Божјим. Ево шта нам о томе каже руски ђакон Димитриј Видумкин, у свом тексту „Неколико речи о евхаристијској обнови”:

„Појава, назначена у наслову чланка, добила је свој назив због, у последње време у нашој Цркви, изникле тенденције што је могуће чешће причешћивања Светим Христовим Тајнама. Као одговор на питање: „Колико често је неопходно причешћивати се?” – наши парохијани чују: „Што чешће, то боље”. Православна заједница са великим интересовањем прати развој ове тежње која, због своје вишезначности стално изазива дискусије, како у православним средствима масовног информисања, тако и у ужем кругу свештеника и богослова. Аутор овог чланка не покушава да пред себе постави задатак полемисања са ауторима већ издатих публикација на ову тему, већ жели да читаоцу на разматрање предложи своја расуђивања, која, може бити, дозвољавају да се ова појава сагледа са још једног становишта.

Са благословом свјатјејшег патријарха Алексеја II, у Даниловском манастиру у Москви одржан је 2006. године округли сто на тему „Припрема за Свето Причешће: историјска пракса и савремени прилази решавању питања”. На овом скупу

истакнути пастири и богослови наше Цркве разматрали су питања која се односе на то колико често би савремени парохијани могли да се причешћују Светим Христовим Тајнама и, у вези са тим, могућим изменама досадашње праксе припремања за Причешће. Прихваћено је становиште да тежња самог верујућег човека за што чешћим причешћивањем представља основни предуслов за често причешћивање, и са тих позиција су онда разматране могуће измене у чину припреме за Причешће.

Као што знамо, у самом Јеванђељу нема указивања на неопходност припреме за примање Тела и Крви Господње. На Тајној Вечери Господ је једини пут причестио своје верне ученике, који до тада нису чак ни наслућивали шта им предстоји да окусе. Од њих се тражила само љубав и верност своме Учитељу. То је било могуће управо захваљујући присутном Божанском Христу, када су они могли рећи један другоме: „Зар не гори срце наше у нама љубављу према Спаситељу?” Осим тога, само Христово учење о неопходности да у себе приме Његово Тело и Крв изазивало је код многих његових следбеника снажну недоумицу, па чак и смућење, те зато „многи од ученика његових отидоше натраг, и више не иђаху с Њим” (Јн. 6, 66). У то време и најближи Христови ученици нису били у стању да у потпуности приме Његово учење, и сам Христос им је говорио о томе: „Још вам имам много говорити, али сада не можете носити. А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину.” (Јн. 16, 12– 13). Дух Истине, обећан од Христа, био је послат ученицима у дан Педесетнице. Обогативши их различитим благодатним даровима (знање разних језика, моћ исцељивања болести, васкрсавање мртвих), Дух Свети је ученике испунио и пунотом виђења Божанске Истине, коју нису били у стању да приме од самог Христа за време његовог земаљског живота. Надахнути Светим Духом, апостоли су се сетили свега што им је Христос говорио и то записали у Јеванђељима. Надахнути Духом Светим они су у потпуности открили и допунили у Христовом учењу оно што им Он није рекао.

Једна од таквих допуна било је и указивање на неопходност посебне припреме за примање Светих Тајни Тела и Крви Христове.

Такво упутство, иако у доста грубој форми, срећемо већ код апостола Павла у његовој Посланици Коринћанима: „Али човјек нека испитује себе, и тако од хљеба нека једе и од чаше нека пије. Јер, који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући Тијела Господњег. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире.” (1 Кор. 11, 28– 30). Овде је присутна једна од задивљујућих антиномија хришћанства: Господ говори ученицима о неопходности узимања Његовог Тела и Крви ради спасења и вечног живота, а апостол, чини се, тврди директно супротно: „Који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије”. Но та противречност је само привидна: својим речима апостол жели да нагласи изузетну важност припреме за Причешће, да би му хришћани приступали достојно и да би пожњели спасавајуће плодове.

У вези са Светим Тајнама неопходно је разликовати стварност од делотворности. Тајне су увек стварне, реалне по природи и оне су истинско Тело и Крв Христа Спаситеља. Али, оне могу за одређеног човека бити неделотворне, тј. могу да му не пружају спасоносне плодове. А разлог томе су не саме Тајне, већ неправилно приступање њима од стране причасника. Тако да Господ говори о томе да је примање Његовог Тела и Крви спаситељно, апостол Павле додаје да та спаситељност Тајни уопште није безусловна и да зависи од достојног приступања њима. То је двосекли мач, који је у стању да порази не само непријатеља, већ и онога ко га носи, када је он неразуман.

Шта у себи крије израз „човјек нека испитује себе” и како да се научимо достојно приступати Причешћу? Свети Теофан Затворник, објашњавајући ове речи апостола, говори: „Испитивање овде означава достојну припрему. У чему се она састоји? У очишћењу савести. Принеси покајање за грехе и постави чврсту намеру да убудуће не грешиш и да уместо греха твориш сваку врлину, и онда си достојно припремљен за Причешће”.

Расуђујући о дужној припреми за примање Светих Тајни, подвижник 19.века, Свети Игњатије Брјанчанинов, говори: „Неопходно је удубљивати се у самопосматрање, пажљиво посматрати, испитивати себе; неопходно је чистити себе од сагрешења, искорењивати их из себе исповешћу и покајањем; неопходно је исправљати и једва приметна скретања са пута заповести Христових; враћањем на тај пут, у душу положити намеру да се свим силама држимо тог пута, јачати ту намеру читањем, изучавањем Речи Божије, најтоплијим молитвама... Неопходно је, са једне стране, посматрати ништавило, сиромаштво, греховност, људски пад, а са друге – величину Божију, неизрециву благодат Спаситеља, Који је ради нас предао на смрт своје Тело, на проливање Крв своју; неизрециву љубав Спаситеља, који нас храни Својим Телом и Крвљу, уводећи нас том храном у најтежње јединство са собом. Од таквог посматрања и самоосуде јавља се скрушеност срца, хришћанин се припрема за достојно примање Светих Тајни искреним сазнањем своје недостојности. Такво самопосматрање изложено је од стране Светих Отаца у молитвама пред Причешће, помоћу којих оци помажу нашем ограниченом виду и неосетљивости, којима они, као у брачне одежде, облаче душе наше у смирење, толико омиљено Спаситељу нашем.”

Са друге стране, светитељ расуђује и о томе, колико у вези са причешћивањем може бити несрећно пренебрегавање пажње ка свом стању: „Расејан, непажљив живот, неосветљен и неруковођен Речју Божијом, усмерен по представама сопственог разума, по наклоности грехољубивог срца и тела, остављајући човеку само сујетно име хришћанина, лишава га темељног богопознања и самопознања, лишава га исправног схватања Светих Тајни, лишава га доличне припреме за њихово примање, доличног расположења и стања приликом примања, неопходног чувања након примања... Лакомисленост и недовољно врлински живот кажњава суд Божији, изазван недостојним примањем Светих Тајни”.

Из светитељевих речи лако је закључити да је пред Причешће Телом и Крвљу Христовом неопходан период припреме, да би се удубили у самопосма-трање, да би пажљиво размотрили и испитали себе и величину те Светиње којој треба да приђемо. И тај неопходни и веома важни период у Цркви постоји и назива се припрема за Свето Причешће.

Једно од најважнијих средстава припреме је телесно уздржање тј. пост. „Заповест о посту је прва неопходна заповест за нас. Само уз помоћ поста можемо се отргнути од земље! Само уз помоћ поста можемо се супротставити заносној сили земних наслада! Само уз помоћ поста можемо раскинути савез са грехом! Само уз помоћ поста наш дух се може ослободити тешких окова тела! Само уз помоћ поста наша мисао може да се уздигне од земље и да погледа ка Богу! Осим поста „занимања која воде припреми су: молитва, читање, размишљање.” Циљ припреме је задобијање таквог стања духа, када, са једне стране, човек почиње да види дубину свог пада и због таквог виђења доспева у скрушеност пред Богом; а са друге стране, он познаје велику милост Божију према човеху, због чијег је спасења Бог за храну дао своје Тело и Крв. Из тог разлога припреми не треба прилазити формално, без одговарајуће усрдности. Формални приступ лишава човека исправног душевног расположења и као последицу, лишава га достојног причешћивања Светим Христовим Тајнама, што значи – лишава га спасавајућих плодова Причешћа.

Међутим, сусреће се мишљење да дисциплина припреме, прихваћена у нашој Цркви, која у себе укључује период уздржања и читање прописаних молитвословља, представља каснији слој и да не одговара литургијској пракси Древне Цркве. На тој основи, савремена пракса се подвргава критици, као неодговарајућа учењу Цркве о Светој Евхаристији. На то желимо да одговоримо речима једног учесника полемике, која се распламсала на интернету, да такав поглед представља „обновљенство и модернизам. Ако ви одбацујете касније слојеве, онда одбацујете благодатну

кору црквеног храста, скидајући је сасвим, зарад ваше представе о младом дрвету. Можете се правдати чиме било, али такво деловање има антицрквени карактер, јер та кора јесте плод благодатног деловања Светога Духа, који са Црквом пребива постојано, и није одступио од ње са тим поново пронађеним папирисима апостолског века.”

У вези са горе наведеним, желели бисмо да се дотакнемо питања и о учесталости причешћивања Светим Христовим Тајнама. Христово учење о Евхаристији изложено је у шестој глави Јовановог Јеванђеља. У свом учењу о Свом Телу и Крви које је Господ обећао за храну свим верујућима, Он нигде не указује на учесталост узимања те хране, предајући то на одлуку својој будућој Цркви. У различитим периодима постојања Цркве, дисциплина причешћивања је била различита и варијала је у зависности од моралног стања њених чланова. У време апостола када је „у народа који повјерова бјеше једно срце иједна душа” (Дела Ап. 4,32) и када они „сваки дан бијаху истрајно и једнодушно у храму” (Дела Ап. 2,46) причешћивали су се веома често, чак свакодневно. Али, таква пракса није дуго постојала и већ у другом веку и вековима који су следили, свакодневно причешћивање постало је само идеал хришћанског живота. У „Апологији” Јустина Философа (2. век) читамо да је посебан дан, када су се сви верујући сабирали ради причешћивања, био недеља, или, како га назива св.Јустин „дан сунца”. У 4. веку свети Василије Велики говори о пракси, која је постојала у Кападокијској Цркви, причешћивања четири пута недељно (89.писмо Кесарији). Али, већ у то време постојали су и различити рокови одлучења од Причешћа због грехова. И ти рокови нису били мали – 2, 3, 6, 10 и више година за различите грехе, па до дозволе причешћивања тек на самртничкој постељи (види правила Анкирског сабора 5-9, 16, 21; Светог Василија Великог: 61, 64, 73, 82 и друго.)

Дакле, већ у то време Црква је сматрала да ни изблиза није корисно свакоме да се причешћује не само на свакој Литургији,

него ни сваке недеље. Шта више, пошто се у својим одлукама Црква руководи искључиво циљем човековог спасења, тада је очигледно да је она сматрала да је за многе користан довољно дуг рок остајања без Причешћа. И то уопште није из разлога што се у Цркви поколебало учење о спасоносниости Евхаристије за човека, већ зато што ни изблиза није спасавајуће у свакојаким стању прилазити Евхаристији.

Овде желимо да обратимо пажњу на чињеницу да у целокупном канонском зборнику правила нема заповести хришћанима да се причешћују свакодневно, или на свакој Литургији на којој су присутни. Изузетак представља 66. правило Шестог Васељенског Сабора, које позива хришћане свакодневном причешћивању целе седмице након Васкрса Господа Исуса Христа, јер се цела седмица „поштује као један дан Господњи”. Девето апостолско правило које неки истраживачи помињу као правило које заповеда хришћанима да се свакодневно причешћују, по објашњењу ауторитетног канонисте и тумача правила, патријарха Теодора Валсамона има нешто другачији смисао: „Говорити, да смо сви ми, верни лаици (мирјани) и свештенослужитељи, који се не дотичемо светиње, дужни сваки пут да се причестимо Светим Тајнама или, у противном, подлежемо одлучењу – несагласно је са правилом и немогуће је. Зато је у деветом правилу одређено подвргнути казни верујуће који не остају до краја, али није додато: који се не причешћују.” У том истом смислу то правило објашњава и епископ далматинско– истарски Никодим (Милаш): „Не може бити да су сви верни били принуђени да се причешћују сваки пут приликом посећивања храма, јер је лако могло бити, да нису сви били увек припремљени за Причешће, или по наговору гласа сопствене савести или због неких других разлога из личног и друштвеног живота. А да би и такви били достојени макар неког учешћа у светињи ... а такође и да би обавезали и оне, који се не могу причестити, да ипак остану до краја Божанске Литургије, уведено је било дељење антидора, који

је сваки морао да прими из руке свештеника ради сопственог освећења.”

У синодалном периоду, до успостављања патријаршије у Русији, у нашој Цркви је било прихваћено причешћивање од четири пута годишње – у свим великим постовима. Ревноснијима се дозвољавало причешћивање једном месечно, мање ревно-ним – у крајњој мери једанпут годишње, током Великог поста. Та норма је одражена на пример, у Катихизису светог Филарета (Дроздова), у делима светих Димитрија Ростовског, Игњатија (Брјанчанинова) и Теофана Затворника. Зашто је била прихваћена толико мала норма? Зар су наши мудри светитељи тог времена били мање разумни и ревносни од неких наших савремених хришћана, који стреме причешћивању сваке недеље, а понекад и чешће? Одговор на ово питање налази се у њиховим, и за наше време непроцењивим, делима. А тај одговор се састоји у правилном наглашавању: не спасава толико што чешће причешћивање Светим Тајнама, колико пажљивија припрема и Причешће које затим следи. Ево како о томе пише свети Игњатије Брјанчанинов у писму својој сестри: „Није важно да се причешћујеш често, већ да се суштински припремиш за Причешће да би затим пожелела обилну корист. Марија Египћанка се за време свог дугогодишњег живота у пустињи није причестила ниједном: тај живот је био припрема за Причешће, кога се она удостојила пред крај живота.” Свети Теофан Затворник упозорава на духовну опасност исувише честог причешћивања. Саветујући у својим писми-ма причешћивање четири (или шест) пута годишње, он додаје: „Могуће је и додати, али не исувише, да не би постали равнодушни... Што се тиче тога „чешће” не треба повећавати учесталост, јер та учесталост одузима не мали део страхопоштовања према том највећем делу... Мислим на припрему за Свето Причешће.”

Не само Причешће, већ и припрему светитељ назива највећим делом, пошто умногоме од припреме зависи достојно причешћивање Светим Тајнама. „Све што планирате да урадите и



јесте потребно свакоме ко се припрема. И постити, и у Цркву долазити, и осамити се, и прочитати, и размислити, и собом се бацити – све то је неопходно. Али та дела треба усмерити једном циљу -достојном причешћивању Светим Тајнама. Да би се достојно причестили, душу треба очистити покајањем. Да би покајање било као што је потребно – са искреном скрушеношћу и чврстом решеношћу да се више не жалости Господ – одређују се сви други подвизи припреме: и долажење у храм, и домаћа молитва, и пост, и све друго... Онај ко се припрема, треба у време припреме, колико је коме могуће, да прекраћује своје бриге... То сузбијање брига јесте дело од највеће важности у време припреме. Ко то не учини, тај ће се несумњиво припремити немарно.”

Дакле, за достојно причешћивање неопходан је период темељне припреме, и тај период није мање важан од самог тренутка приче шћивања, јер од њега умногоме зависи да ли ће Свете Тајне човеку донети њима својствене спасавајуће плодове. Зна се, оно што нам се са трудом даје, то више и ценимо. И Светиња, примљена након брижљиве припреме, биће чувана као највеће благо са наше стране. То ће нам постати велика потпора у пажљивијем и трезвенијем животу. Ако се таква припрема сматрала неопходном у оно време, када су о томе писали наши светитељи, тим пре је она неопходнија нама у ово наше време, са његовим побеснелим ритмом живота, када човек једва да успе да се тек понекад замисли над усмереношћу свог живота.

Питање колико се често причешћивати, треба у сваком конкретном случају решавати полазећи од могућности човека да се правилно припреми за Причешће. И духовник, коме се обраћа човек који жели да живи трезвеним животом, може и треба да му укаже на ту меру причешћивања која ће зависити од околности његовог живота.”

Ништа боље од оца Димитрија Видумкина не бих могао да кажем. Да, Причешће – али, с припремом. Иначе ћемо потонути у мору равнодушности под видом „литургијске обнове”.

## Коме смета иконостас

Прота Шмеман је сматрао да између верних и свештенства треба да буде штома мање препрека.

Неки сматрају да је и иконостас својеврсна препрека.

И у вези са иконостасом треба бити опрезан. За православног хришћанина, он није никаква преграда која затвара олтар, него су то сведи Божји који нам откривају тајну олтара као тајну обожења кроз евхаристијско-подвижнички живот Цркве. Иконостас нам сведочи да је могуће стасати у Христу, и он није плод декаденције, него развоја црквене свести. Највећи теолог иконе XX века, Леонид Успенски, сматра управо то: иконостас није деградација, него пројављивање откровењске самосвести православних. Ево одломка из његове студије „Питање иконостаса“:

„Савремена наука је јасно установила генеричку везу која постоји између хришћанског обреда и јеврејског литургијског предања. Ослањајући се на радове савремених литургичара А. Шмеман пише: „Хришћани су наставили да виде у јеврејском богослужењу правило које су сачували и након раскида са јудаизмом. Не само да ово правило није могло бити у противуречности са новином хришћанства (новином у вери и животу), већ га је она, напротив, на овај или онај начин укључивала и у њему налазила своје мерило”. Или даље: „Хришћанство је схватило древни старозаветни обред не само као припрему Божјег Промисла и праслику новог обреда већ и као свој нужан основ; наиме, једино је преузимањем ових суштинских категорија (храм, свештеник, жртва) било могуће изразити и приказати новину Цркве, као појаву онога што је било обећано, остварење надања, есхатолошко испуњење”. Ова „транспозиција” једне од основних категорија храма испољава се, у разматрањима хришћанске цркве, као продужетак старозаветног храма, али и синагоге. Као сабор верника (ekklisia) окупљених ради заједничке молитве, хришћанска црква наставља синагогу, али представља истовремено

наставак и храма, јер он није само место заједничке молитве већ уједно и место где се испуњава Света Тајна, место жртвоприношења. У ствари, овде имамо много више од самог продужетка: то је испуњење једног новог смисла. Далеко од тога да мења обредни оквир; напротив, ово претпоставља позајмљивање истог из Старог Завета. Можемо претпоставити да је овај оквир био повезан са литургијским облицима које је хришћанство позајмило од јудаизма, у оквиру храмовног и синагогалног обреда. Унутрашњи простор хришћанске цркве, баш као жртвеник у старозаветном храму, и место читања Светог Писма у синагоги, посматра се са становишта служби које се тамо обављају. „Дводелна структура литургијског скупа извире из јерархијске природе Цркве... Такође, њена просторна пројекција у видљивом раздвајању свештенства и верника чини се непроменљива од самог почетка хришћанског обреда”. То је место у коме се испуњава евхаристијска Тајна која представља духовно средиште читавог здања и одређује у потпуности њен унутрашњи садржај. Простор у коме се налази Часна Трпеза и у њему преславно Тело Христово је одвојен од остатка цркве и чини свето место, светилиште, олтар (бема). Свети Оци у олтару виде „место које представља други долазак због Онога Који ту царује и Који ће судити живима и мртвима”. Овакво схватање есхатолошког суда објашњава дванаест стубова из Константинове цркве, који одговарају броју апостола који ће седети на дванаест престола да би судили над дванаест племена Израилевих (Мт. 19,28; Лк. 22,30). Видимо да овакво поимање олтара без сумње сеже у прве хришћанске векове; од IV века има симболички израз и бива представљано сликом Етимасије, престола Судије Другог доласка, и смештено је управо на граници олтара, на лучном своду. Такође су на тријумфалном луку приказивани Христос са дванаест апостола.

Завеса или преграда, или обоје заједно, били су спољашњи знаци који су изражавали јерархичност делова цркве. Према једном од првих научника који су спроводили истраживања о

иконостасу, „употреба завеса чини се старијом од употребе преграда”. Могуће је да су завесе биле најстарија форма преграде. Чињеница да Посланица Јеврејима (10,20) пореди Христово Тело са храмовном завесом може засигурно да подстакне употребу завесе на крају Светиње над светињама новозаветне цркве, како би нагласила аналогију са старозаветним храмом. И управо је у овом смислу свети Софроније Јерусалимски изразио такву аналогију; међутим, она се не односи на завесу већ на архитрав преграде. Овај *kosmitis* украшен крстом је представа (*ekfraguisma*) распетог Христа (то јест Христовог тела). Истовремено је и слика (*typos*) завесе. Касније, како ћемо то видети, ма каква била усвојена форма олтарске преграде, њена аналогија са старозаветном завесом наставиће да живи у црквеној свести.

Можемо дакле претпоставити да преграда и завеса, као изрази самог принципа поделе нису само некакав примитивни обичај, већ су укореењени у обредном наслеђу Старог Завета и везани су за хришћански култ. Оно што је у Старом Завету била будућност постало је садашњост. Али и ова садашњост је са своје стране претпоставка и слика будућности. Царство Божије представљено у Христу је Царство будућег века. Заједничарење у овом Царству не укида границу између времена и вечности и та граница је у цркви означена како положајем места Евхаристије, тако и преградом. Преграда, завеса и касније иконостас, који одвајају олтар од брода цркве означавају границу између два света: света ван времена и света у времену. „Царске” или „свете” двери постоје од настанка олтарске преграде; оне су украшаване иконама од најстаријих времена. А. Грабар сматра да су постојале већ у V-VI веку. Обично су на њима представљане Благовести, а испод четири јеванђелиста. Ређе се на њима могу видети св. Василије Велики и св. Јован Златоусти како у рукама држе књиге јеванђеља или свитке са текстовима из њихових Литургија. Понекад се такође срећу царске двери са иконама бројних светитеља. Када је олтарска преграда ниска, Благовести су смештене на стубовима

лучне апсиде. Премештена на царске двери, она није, као ни Деизис променила место јер је сам њен смисао непосредно везан за улазак у светилиште. Ова врата симболично представљају улазак у Царство Божије, у небески рај. Благовештење је овде полазна тачка, почетак нашег спасења који отвара човеку улазак у ово Царство; Благовести приказују благу, добру вест коју су објавили јеванђелисти. Представама јеванђелиста на царским дверима и на пандантифима куполе заједничко је да су и овде и тамо весници Царства. Али пандантифи са својим иконама означавају и четири стране света, простор обасјан светлошћу јеванђеља, док се на царским дверима њихова проповед обраћа непосредно човеку који ту долази да би се сјединио са овим Царством. И управо се овде, на доле, на граници која одваја светилиште од брода [лађе, наоса], обавља причешће верника. Због тога је изнад царских двери приказана Евхаристија. Она представља литургијску транспозицију Тајне Вечере: Сам Христос даје причешће апостолима, с једне стране пружа хлеб шесторици, с друге путир другој шесторици. Ова двострука представа изражава причешће под два (обавезна) вида. Икона причешћа апостола наглашава Христову службу као Првосвештеника и Приносиоца Жртве; та Његова служба овде је непосредно изражена Христовим свештеничким радњама.

Кратак преглед тема представљених на иконостасу показује да је иконостас далеко од тога да је мање или више случајно нагомилавање икона; он је плод вишевековног развоја окренутог ка прецизном циљу. Теме које пред нама развија испуњују тачно одређен задатак: оне откривају смисао границе између светилишта и лађе [брода, наоса], између привремености и вечности. Овај смисао је у њиховом сапрожимању, у њиховом јединству. То јединство изражено је развијањем Христове иконе./.../ Одговарајући Божијем откривењу, пут успињања човечанства иде одоздо на горе: усвајањем апостолских проповеди (јеванђелисти на Царским дверима), слагањем Божије воље и људске

воље (ово слагање представљају Благовести на Царским дверима), молитвом, и на крају, заједничарењем у Евхаристијској Тајни, човек остварује свој успон ка ономе што представља Деизис: јединство Цркве. Човек постаје једно тело са Христом (Ефес. 3,6). Због тога је овај ред постављен управо изнад места где се обавља причешће верника; један од главних аспеката иконостаса овде је наглашен – аспект Суда. Наиме, оно ново што је хришћанство донело, то је суд повезан са Евхаристијом: „Суд себи једем и пијем”. Овоје јасно наглашено у свим молитвама пре причешћа. Древна идеја границе између светилишта и лађе као места суда овде се изражава представом Христа у слави, тј. Христа Судије, окруженог посредницима, баш као што је представљено на иконама Страшног Суда. Једино пролазећи кроз овај Суд човек продире у оно што показује иконостас и у оно што одговара евхаристијској молитви за све који су сједињени Светом Тајном Тела и Крви Христове: праоце, свете Оце, пророке уснуле у вери... у Старом Завету; апостоле, мученике, исповеднике... у Новом; и коначно, све живе, убрајајући ту и верне који су присутни у Цркви. Деизисни чин није довршен, настављају га верни у Цркви; Црква, је наиме, Педесетница која се наставља и, силом Духа Светог, они су укључени у ово Тело чија је глава Христос присутан у Својој икони, и телесно у Светим Даровима.

Као и храм у целини, и иконостас је слика Цркве, али у другојачијем виду. Ако је место обреда литургијски простор који обухвата сабрање верних, и симболично читав космос, иконостас показује будућност, успон Цркве у времену и њен живот све до њеног крунисања Парусијом (Другим Доласком). Показујући узрастајуће остварење Цркве, од Адама до Страшног суда, иконостас открива смисао временског циклуса, смисао који време добија сједињењем са ванвременским чином које представља Евхаристија. Евхаристија обједињује, „грли сва времена и све нараштаје „(...) Она је „свођење на јединство” целокупне историје,

обнављање спасоносног догађаја. којим смо спознали сва времена, пре нас и после нас”.

Иконостас показује прошлост и будућност у њиховом додиру са оним, чему је време по себи потчињено као средство циљу. Он тиме открива смисао историје до њеног крунисања, до остварења онога што се верује у времену, или, тачније онога што се ствара са радњом (синергијом) Бога и човека. Другим речима, иконостас показује ову синергију: људе и догађаје који дају свој смисао историји и који је посвећују; он открива на тај начин свакоме своје место у том развоју, и смисао тренутка, који је, за свакога, садашњост.

Управо у овоме, верујемо, почива суштински карактеристика иконостаса рачунајући и иконе у олтару. Као што смо видели, декорација је повезана са функцијама различитих делова цркве и са њиховим симболичним смислом. Декорација олтара усмерена је ка Светој Тајни која се ту обавља. Ма каква била њена пунота, она међутим, никада не би могла заменити иконостас, јер је њена сврха другачија. Што се тиче иконостаса, његова сврха је да покаже смисао временског тока, смисао који му је поверен Светом Тајном. Он уједињује светилиште олтара и лађу, не комбинујући поједине теме са декорације и једног и другог, већ откривајући смисао једног и другог, и откривајући смисао њиховог јединства.

У току Литургије показан је симболично целокупан домострој нашег спасења. Иконостас, видели смо, открива Божији домострој помоћу икона. На тај начин, верни учествује у том домостроју, како духом тако и погледом.

Путем Христове иконе, поглед верника је уздигнут ка извору живота: „Хришћани почињу посматрањем Личности Господа нашег Христа, ваплоћеног Сина Божијег, и преко завесе Његовог тела, они посматрају Тројединог Бога”. Христова икона води верног ка икони Свете Тројице и „пред његовим очима се отвара.... једно друго откривење, – небесна Литургија, вечна евхаристијска Жртва, која је почела у окриљу Свете Тројице од искони и која се наставља сада, увек и у векове векова”.

Говорећи о укидању или смањивању иконостаса, обично се позивамо на чињеницу даје старозаветна завеса поцепана и да је, на тај начин, граница која је одвајала Светињу над светињама укинута. Међутим, у иконостасу не треба гледати зид који скрива олтар. Размишљајући на овај начин обично не наслућујемо до које мере поједностављујемо питање: да ли је раздерана старозаветна завеса, наиме, нешто друго до само символ? Значајно је да путем старозаветне завесе, тј. „Телом Христовим”, човек види како се пред њим отвара улазак у Царство Божије коме је олтар такође само символ. „Јер Христос не уђе у рукотворену Светињу, која је предобразац истинске, него у само Небо ...” (Јев. 9,24). Стварности Христовог Тела одговара стварност Царства Божијег њиме дарованог. Али ово царство је у вечности, тек треба да дође. Ма колико Црква, заједничарењем са прослављеним телом Христовим, већ учествује у вечности, у осмом дану стварања, то јест у васкрсењу и Царству будућег века (због тога је, у храму, лађа, сједињена са олтаром, названа, услед тог сједињавања, Царство Божије), она још увек живи у времену; граница у ствари још увек постоји. Међутим, Царство Божије не може бити непосредно приказано и Сам Христос га открива у сликама-параболама. На иконостасу ово Царство је приказано преко личности његових носилаца и то управо на граници Светиње над светињама новозаветне Цркве.

Као што смо рекли, поређење које прави свети Павле између храмовне завесе и Христовог тела омогућује да схватимо да је олтарска преграда, тачније архитрав био схватан као слика старозаветне завесе (према Светом Софронију, подсетимо се, комситис је истовремено слика распетог Христа и слика завесе). Затим, аналогија између значења и улоге старозаветне завесе примењује се на иконостас и наставља да живи у црквеној свети. Запазимо да се ова сличност не примењује на завесу са царских двери, већ на иконостас у целини. Тако богослужбене књиге Митрополита Петра Могиле називају иконостас „катапетасма”



(завеса). Митрополит Филарет разуме иконостас на исти начин, он га назива „Унуграшњи зид цркве који је заменио тајанствену завесу Соломоновог храма која се раздерала у тренутку Искуплења”. Док је на античкој прегради њена сличност са храмовном завесом била наговештена само симболично, у ембрионалном облику, да тако кажемо, и само је назначавала смисао ове завесе, на иконостасу је та симболична слика „поцепана”, иконостас непосредно открива смисао подеране завесе. У иконостасу видимо (есхатолошку) будућност у храму Христовог Тела путем кога се остварује јединство „небеских и земаљских”, Бога и човека. Ово крсно успињање Христовог тела и његов исход приказани су управо на граници неба (жртвеник) и земље (лађа), уједињујући у овој слици два дела цркве. Овако схваћен иконостас представља раздерану завесу која више не одваја већ спаја два света, обележавајући њихову границу.”

Кад прочитамо Успенског, јасно нам је да, само недовољно изграђена хришћанска свест може да иконостас сматра некаквом „препреком”. То што га ми данас не разумемо, не значи да нам није потребан.

## **Нема играња са литургијом**

Авај, после толико „литургијског препорода” дођосмо до постепене разградње Литургије. Она је атомско језгро Цркве, и управо због оволико експеримената дођосмо у стањеу коме смо – оштрих подела, трагичних раскола, ненавиђења.

Богослужење је жила куцавица Цркве, и зато су га Свети Оци штитили канонима: ту нема и не може бити реформаторске импровизације. Канони су јасни. Ко се не држи прописног црквеног типика при вршењу богослужења, бива кажњен. Лаодикијски сабор 59. каноном приписује да се у Цркви приликом богослужења чита само оно што је канонски одобрено, 81. канон Трулског

сабора самовољног читача подвргава свргнућу. А 28. и 32. правило Трулског сабора свргава свештено лице које уводи новотарије у службу.

Свете Тајне, осим крштења, јелеосвештања за болесне и исповести, не могу се обављати по кућама, него у храму. То прописују 31. и 59. правило Трулског сабора.

У храму се не може чинити ништа осим свештенодејства.

Не сме бити гозби у храму, нити се у њему може ноћиевати као у хотелу. У портама црквеним се не могу подизати кафане и гостионице.

О томе говоре канони Картагинског сабора 42. канон, Лаодикијског сабора 28. канон, Трулског сабора 74. 76. и 88. Сваки клирик који се затекне у таквом приступу има да се свргне.

Ко допусти неприлично певање у храму, кажњава се, а Лаодикијски сабор 15. каноном налаже да појци смеју појати само по пропису. Трулски сабор у 76. канону налаже одлучење оних који неприлично поју.

Забрањено је да Литургији верних присуствују инославни и некрштени.

Строго је забрањено да у олтар улазе лица која нису рукопроизведена или рукоположена. Ово правило износи Трулски сабор у 69. канону. Жене никако не могу ући у олтар. Тако каже Лаодикијски сабор својим 44. каноном. Монахињама се улазак у олтар допушта само после читања одговарајуће молитве.

У олтар се не сме уносити никаква храна осим хлеба и вина за Литургију, као и воде која се додаје у Причешће – тзв. „теплоте”: тако кажу трећи Апостолски канон и 99. канон Трулског сабора.

Не заборавимо: 31. Апостолским правилом и 5. каноном Антиохијског помесног сабора забрањује се служење у храму који није освештао епископ, јер је то расколништво. Не сме се служити ни у оскрнављеном храму док се исти поново не освешта.

Свештеник који служи Литургију а да није прочитао молитвенно правило пред Свето Причешће пре службе, и правило

после причешћа након службе, такође се кажњава. По правилу седмог канона Седмог васељенског сабора ни једна Црква не сме бити без светих моштију, и тек онда се може служити Света Литургија. У сваки антиминос морају бити ушивене мошти.

Ко служи Литургију без свештеничких одежди, треба да се свргне.

Картагински сабор у 41. канону прописује, да се Литургија служи наштину, и никада после подне, осим Великог четвртка, када се поподне служи. 29. каноном Трулског сабора одређено је да Литургију сме да служи само онај који не једе и не пије од поноћи.

Свештеник који служи Свету Литургију, а пролије му се путир са Светињом, подлеже казни коју му епископ одреди.

Кажњавају се и они који непрописно обаве Свету тајну миропомазања, као и свештеник који венчава у време поста: Лаодикијски сабор својим 52. каноном забранио је венчање у време поста. Свештеник не сме никог венчати без предбрачног испитивања, јер младенци морају познавати основе православне вере. Свештеник који обави Свету тајну Јелоосвећења над мртвим телом. Сви који обаве опело над самоубицом, подлежу казни.

Литургија освештава јер је свештена. Зато ју је Црква и оградилa светим канонима, да не би било самовоље.

## **Протојереј Александар Шмеман и архиепископ Аверкије Џорданвилски**

Прота Шмеман је писао : „Литургијско искуство и духовно Предање су били, заиста, стварни извори и живи садржај светоотачке мисли... Крајње значење тог светоотачког, есхатолошког виђења света може се изразити једном једноставном формулом: да би у пуности битовали у свету, да би му били од 'користи', да би испунили своју историјску, козмичку и сваку другу функцију,

Црква и Хришћани морају, истовремено, бити и сасвим не од овог света. Ово 'не' уопште није негативистичко по свом карактеру, нити означава икакво бекство од света, презир према свету, квијетизам, односно – краће речено – нема никакве везе са 'спиритуалном' равнодушносту према свету. То есхатолошко 'не' је крајње афирмативног карактера, јер оно, пре свега, значи 'да' погружавању у Царство Божије и учествовање у Царству Божијем, у духовној стварности коју је Дух Свети већ 'започео' у овом свету, која је богодарована већ овде и сада, иако ће тек да дође."

Дакле, у свету за свет, али литургијски. Само, аскезе нема. Прота Шмеман није довољно веровао у аскезу, иако је знао шта је она, нарочито кад је писао „Велики пост”.

Овако је, поводом екуменистичког „Хартфордског апела”, који је и сам потписао, говорио прота Александар Шмеман: „Почео сам овај есеј тврдњом да православно нереаговање на „Хартфордски апел” има своје корене, првенствено, у чврстом убеђењу православних да Православну Цркву нису ни дотакле, а камоли захватиле те продорне секуларне идеје које је хартфордски скуп раскринкао као „лажне и погубне” за Хришћанство. На неки начин, то и јесте тачно. (...) Али, само „формално”. Јер основни парадокс њавославне ситуације јесте у томе што је, управо, тај богословски конзерватизам, та постојана верност православних не само садржају, већ и самој форми православног доктринарног Предања оно што од њих самих прикрива њихову сопственост – и усуђујем се да кажем – *трајичну кайиулацију њред самом њом секуларном „кулџуром”*, на коју су, како веле, имуни, јер им ту имуност обезбеђује њихова православна вера. Истински трагичан аспект те капитулације представља чињеница да православни те капитулације, уопште, нису ни свесни, односно да у својој наивности немају представу о дубини *нарасџајуће схизофреније у којој живе. (...) уџраво њу њочиње оно шџо сам назвао схизофренијом* – чини се да су православни потпуно несвесни *најозбиљнијих* духовних импликација и изазова ове нове ситуације.

*Они као да нису ни свесни чињенице да, на њлану културе, чињава Православна Црква, а не само ѡправославна Дијаспора, данас живи на Западу, изложена западном начину живота, као и западном виђењу и искуству света.*

*Православни су наивно убеђени да ће успети да сачувају Православље све док буду служили своја византијска богослужења и све док буду – сваке прве недеље Великог Поста („Недеље Православља”) – свечано исповедали своју беспрекорну верност „Вери Отаца, Вера која утврди васелену”. Православни мисле да ће успети да „обезбеде” Православље и да испуне своју дужност ако буду успели да препокрију читав свет – мање или више успешним – копијама Византијске, Руске, Српске или других Православних Цркава (...)*

*Оно чега православни нису свесни јесте да, управо, та византијска Литургија – на коју савесно и у пуној верности свом православном наслеђу, долазе сваке недеље – сваком својом речју и својим литургијским чином доводи у питање културу у којој живе и коју су, с ентузијазмом, прихватили као сопствени „начин живота” од понедељка ујутру до суботе увече, као и да православна вера коју они тако поносно исповедају на Недељу Православља садржи у себи и објављује виђење човека, светиња, ѡприроде и ѡвари, које је ѡишњуно друачије од оној секуларној виђења које, усѡвари, обликује не само њихове живоће, већ и њихов мениални и ѡсихолошки склој.*

*Знам да има много православних који ѡврде и ѡројоведају да ѡправославни моју и морају да живе на Западу без икакве „везе” са западном културом и у ставу потпуног одбацивања те културе, да живе на Западу као да Запад, уствари, и не постоји, јер је он ѡишњуно „ѡруо, јерѡичан и неизлечиво болесѡан”. Да би се то постигло, треба створити вештачка острва грчке, руске или било које друге православне културе, треба затворити сав врата и све прозоре, и онда живети у убеђењу да се припада „светом остатку”. Оно шѡ ѡи „сујер–Православци”, наравно, не знају јесте да такав њихов став одражава, управо, њихову ѡишњуно кайѡулацију*

*Њред истїим ѡим Зайагом кога се гнушају: да су у својој идеологији „суйер–ѡправославности” ѡреѡворили Православље у оно шїо оно никада није било, у секїу, која је ѡо дефиницији неїзрање кайоличанскої ѡривзања Цркве. А ту су и они који – како сам то покушао да покажем – покушавају да остваре некакву мирну коегзистенцију Православља са секуларном западном културом, која неумољиво отима за себе, заиста, читавог човека: његову душу, његов живот и његову веру.*

Оба ова става су крајње ауто–деструктивна. Зато, када кажем да је Хартфорд „важан” за православне, онда – пре свега – мислим на питање које је „Хартфордски апел” упутио и нама православнима, а питање гласи: ако је наша вера, као што то стално тврдимо, једина истинита вера, зар онда није куцнуо час да, првенствено себи самима, покажемо како она функционише у конкретном животу, у тој вечној напетости између потпуне, апсолутне и истински апофатичке оностраности Бижије и Божијег стварног и величанственог присуства у овом богоствореном, палом и спасеном свету?”

Тако је говорио прота Александар Шмеман.

А овако архиепископ Аверкије (Таушев): „Одрицање и чување од одступништва које је направило огроман напредак, захтева да стојимо даље од духа времена (који носи семе сопствено уништења). Ако очекујемо да издржимо у свету, неопходно је прво да схватимо и да чувамо разборито у уму да све што у овом садашњем времену, носи најсветије и најдраже име Православља, није у стварности Православље.

То је често „варљиво и искварено Православље”, кога се морамо бојати и кога морамо избећи по сваку цену. Насупрот овој лажној вери, истинско Православље је дано и мора бити примљено без новитета и ништа не сме бити прихваћено као учење или пракса Цркве, што је насупрот Светом Писму у догмама Васељенске Цркве. Истинско Православље размишља само како да служи Богу и да спасава душе и није окупирано световним и

пролазним благостањем људи. Православље је духовно а не физичко, или психолошко, или земаљско. Са циљем да сачувамо себе до „духа времена” и да очувамо нашу верност истинском православљу, морамо прво и свим нашим снагама живети беспрекорно: потпуно и строго посвећење Христу, без одступања од заповести Божијих или закона Његове Свете Цркве. У исто време, не смемо имати заједничке молитве или духовне везе, са савременим одступништвом или са било чим што „каља” нашу свету веру, чак и они дисидентима који себе називају „православним”. Они ће ићи својим путем, а ми ћемо ићи својим. Морамо бити часни и истрајни, следећи прави пут, никада не одступајући, са циљем да угодимо људима, или из страха да би могли да изгубимо неке личне користи. Сигуран пут у пропаст је равнодушност и мањак принципа, који се еуфемистички назива „шири поглед”. Насупрот овом „ширем погледу”, ми постављамо „круте идеје”, које се у модернизму, популарно називају „ограниченим” и „фанатичним”. Што је сигурно, ако неко усвоји „савремени менталитет”, мора сматрати и Свете Мученике – чија крв је „темељ Цркве” – и Свете Оце – који су се целог живота борили са јеретицима – ништа мање него „ограниченим” и „фанатичним”. У истини, постоји мало разлике између „пространог пута” на који је Господ упозорио и савременог „широког погледа”. Он је осудио „пространи пут” као пут ка „геени”.

Наравно, идеја „геене” не изазива страх код ових „либерала” и авангардних теолога. Они могу самозадовољно „богословствовати” о њој, али у пренагљеним и разузданим расправама о „новим путевима православног богословља” и у задобијању нових ученика, пружају доказ да они више не верују у постојање пакла. Ова нова врста „православних”, нису ништа више него савремени „схоластици”. Другим речима, пут ових „прогресиваца” није наш пут. Њихов је пут је обманљив, а нажалост то није видљиво свакоме. „Пространи” или „широки поглед”, отуђује нас од Господа и Његове Истинске Цркве. То је пут од Православља.

Овај поглед је злокобан, пакосно изумљен од ђавола са циљем да нас лиши спасења. Ми, међутим, не прихватамо никакве новине, већ бирамо древни, доказани пут, пут који Истински Хришћани бирају да служе Богу, већ 2000 година. Бирамо пут верности Истинској Вери а не „модерном путу”. Бирамо верност Истинској Цркви са свим Њеним канонима и догмама које су примљене и потврђене од стране Помесних и Васељенских Сабора. Бирамо Свете обичаје и Предања, духовне ризнице вере предање у потпуности нама од Светих Апостола, Светих Отаца Цркве и Хришћанског наслеђа наших часних предака. Само ово је вера Истинског Православља, посебна од лажног „православља”, изумљеног од стране Непријатеља. Примамо само Апостолску Веру, Веру Отаца, Православну Веру.”

Два православна човека, а тако различити погледи на ствари: Шмеман који верује да православна хришћанство може да преображава секуларни свет, и архиепископ Аверкије, који каже да се свет више никад неће вратити Христу, и да треба држати оно што имамо.

И опет, опет: литургијски погледи.

Литургија – да, али каква?

## **Освештани литургијски поредак**

Литургија какву знамо из Типика освештана је благодаћу Божјом и подвизима стотина и хиљада подвижника. Зашто је сада „тумбати” и померати јој тежиште? Које је то потребно? Није сметало свецима, а смета нама?! Сваки делић наше Литургије везан је за неко чудо и милост Господњу. Надам се да ћете ме разумети, читајући речи свештеника Вјачеслава Тулупова из књиге „Чудо Светог Причешћа”:

„Зашто Литургију понекад називају анђелским служењем? Зато што анђели свагда присуствују Евхаристији и



помажу свештенослужитељима да је врше. Величина Божанствене Литургије изазива задивљеност и најдубљу побожност Небеских Сила. Према сведочењу старца Јакова Цаликиса са Евбеје, који је више пута био удостојен чудесних виђења Божијих, чим свештеник на Литургији изговори почетни возглас, у олтар се истог часа окупљају Небеске Силе. Други праведник, свети Јован Кронштатски писао је: „На Проскомидију бивају позвани сви свети, почев од Мајке Божије, ради учествовања у служењу Литургије. Са свештеником у служењу учествују сви свети и сви анђели”.

Преподобни Јевтимије Велики († 473) казивао је неким својим ученицима да је често виђао анђела који је са њим служио Литургију.

Преподобни Анатолије Оптински (Зерцалов) 1892. године дошао је у Петроград. Тамо се срео са праведним Јованом Кронштатским. Отац Јован је позвао преподобног Анатолија у свој храм у Кронштату. Када је почела Литургија, отац Јован је видео да заједно са преподобним Анатолијем служе два анђела.

Тајна Светог Причешћа која се врши за време Литургије, сједињује у једну свезу небо и земљу. Ово јединство, невидиво за очи обичних људи, појављује се у свој својој красоти пред духовним погледом светих.

Праведни Јован Кронштатски је писао: „Како се међусобно блиско налазимо и житељи неба, и житељи земље, и Мајка Божија, и сви свети, и сви ми, православни Хришћани, када се врши божанствена, свесветска, наднебесна, свеопшта Литургија! Боже мој! Какво прерадосно животворно заједничење!”

Преподобни Јевтимије Суздаљски (1404) на празник Преображења Господњег позвао је епископа Јована да служи Литургију у његовом манастиру. На службу је дошао и велики књаз Борис Константинович. Будући да је био веома благочестив и милостив, велики књаз је био удостојен тајанственог виђења за време Литургије. Он је видео да светом Јовану и

преподобном Јевтимију саслужује светли младић у сјајним ризама. По завршетку богослужења велики књаз је искористио повољан тренутак и кад су били насамо упитао епископа Јована о виђењу. Архијереј испрва није хтео да му открије тајну, али је затим рекао:

– Кад ти је Бог већ открио ово, не могу да скријем од тебе да си видео анђела Господњег, који понекад присуствује Литургији, када се ја, грешни, удостојавам да служим заједно са великим Јевтимијем. А ти никоме не говори о овоме док сам ја жив.

Учествујући у Литургији, ми, верни Хришћани, и сами се уподо–бљавамо анђелима. У чему је та сличност? По речима праведног Јована Кронштатског, прво, ми појемо Богу анђелским песмама – алилуја и Трисветом песмом. Друго, ми као и анђели, „узимамо Господа Славе и носимо Га у себи кроз причешће. Примамо свецело у себе Христа Бога у срце, и носимо Га на престолу херувимском, пламено Га љубимо, као што Га љубе херувими. И ради Његове љубави ослобађамо своја срца од сваке земаљске љубави, јер љубав земаљска је неспојива са љубављу Божијом”

Да би вршили анђелско служење Литургије у дубокој побожности, праведници су се ослобађали свега земаљског.

Велики атонски подвижник јеросхимонах Тихон (†1968) у свом осамљеном атонском храму служио је Литургију уз помоћ само једног монаха-појца. Поступао је тако зато што је хтео да се у олтару, у потпуној осамљености, слободно предаје удубљеној молитви. Када је почињала Херувимска песма, отац Тихон се обично двадесет до тридесет минута погружавао у духовна созерцања. Зато је монах више пута понављао Херувимску песму дотле док не би чуо кораке оца Тихона док излази из олтара на Велики вход. Једном је после службе појац упитао:

– Шта ти видиш, старче?

– Херувиме и Серафиме како славослове Бога. Мој Анђео Чувар отпушта ме тек за пола сата и тада настављам Божанствену Литургију.

Каткад је јеросхимонах Тихон служио Литургију и без помоћи појца. Но при том се појање у храму ипак чуло! Једном је старца посетио отац Теоклит Дионисијатски. Отац Тихон се налазио у храму и отуда се чуло умилно појање. Теоклит је хтео да уђе унутра, али врата су била затворена. Не желећи никога да узнемирава куцањем на врата, решио је да поред храма сачека завршетак службе. Ускоро је појање утихло и после извесног времена отац Тихон је отворио врата. Ушавши унутра Теоклит тамо није нашао никог осим оца Тихона. То га је запрепастило и он је схватио да су за време Литургије појали анђели.

Праведни Јован Кронштатски је писао: „Чудесна је, величанствена и божанствена на земљи служба – Литургија. То је тајанствено служење које се савшава у спомен Господу Богу. У њој узимају учешће не само земаљски свештенослужитељи, црквенослужитељи и мирјани, него и небески анђелски чиновници и сви свети Божији угодници који живе на небу; а од ње имају користи и умрли. Зато Литургију треба служити са нарочитом пажњом, побожношћу, љубављу и благодарењем Господу, Који је установио и уредио на земљи такво заједничко сагласно свеспасоносно служење”./.../

Зашто чак и неки православни верници који стално присуствују на богослужењима у парохијским храмовима не придају велики значај Проскомидији? Очигледно зато што се она врши у олтару невидиво за њихове очи. Ипак овај први део Литургије има дубоки духовни смисао. На Проскомидији, благодарећи нарочитим свештеним радњама, хлеб и вино постају вештаство за Евхаристију. За време вршења Проскомидије врши се и спомињање чланова Христове Цркве – небеске и земаљске.

Молитве и свештене радње на Проскомидији имају двојако значење. С једне стране, оне изображавају Христово Рођење, а с друге – Његова страдања и смрт. Тако, припремање Светог Хлеба и вађење Агнеца из просфоре означавају рођење Исуса Христа. При том жртвеник оличава пећину, дискос – јасле у

којима је био положен Младенац Христос, звездица – звезду која је мудраце довела у Витлејем, покривачи – пелене којима је био повијен Спаситељ. Чаша [путир], кадионица и тамјан подсећају на дарове које су принели мудраци. Молитве које изговарају свештеник и ђакон подсећају на поклоњење и славославље које су одали Спаситељу витлејемски пастири и мудраци са Истока.

Крстолико расецање Агнеца и Његово пробадање копљем означавају распеће Исуса Христа.

Вађење частица из просфора и њихово стављање на дискос око Светог Агнеца симболизују Цркву Божију, чија глава је Господ Исус Христос. Јеросхимонах Тихон Атонски, на основу свог духовног искуства, говорио је да на Проскомидији у олтару, када свештеник спомиње свете и вади за њих частице из просфора, невидиво присуствују анђели, пророци, апостоли, светитељи, мученици, преподобни, бесребреници и сви праведници. Они долазе да помогну свима чије се молитвено спомињање врши за време Проскомидије.

Свештене радње Проскомидије имају симболички карактер. Ипак, треба да знамо да су симболи црквених свештених радњи испуњени небеском реалношћу. Један од најславнијих грчких светих отаца старац Пајсије (1924–1994), у младости је за време богослужења, прислуживао у манастирском храму. Једном је за време вршења Проскомидије стварно видео на дискосу веома мало јагње. Када је свештеник изговорио молитву и спустио копље на Агнеца који је, исечен и извађен из просфоре, лежао на дискосу, јагње је почело да се трза и задрхтало је од бола. После тог случаја отац Пајсије се више није осуђивао да улази у олтар. Обузео га је свештени страх на помисао о великој тајни која се врши у олтару. До краја свог живота остао је обичан монах, одбијајући све предлоге да прими свештенички чин.

Како можемо да схватимо нематеријалну страну Литургије.

Реалност свештених радњи које се врше за време Литургије познајемо само вером. Управо наша вера чини земаљске

символе прозачним и тада кроз њих почињемо да видимо небеску реалност./.../

Важан моменат Литургије је Вход са Јеванђељем. Овај Вход се назива Малим за разлику од Великог, који се врши за време преношења Светих Дарова са жртвеника на престо. На Малом Входу свештеник и ђакон, носећи Јеванђеље, кроз северна врата излазе из олтара на солеју. За време појања „Приђите, поклонимо се...” свештенослужитељи улазе кроз Царске двери у олтар, где ђакон полаже Јеванђеље на престо.

Шта симболише Мали Вход? Он служи као изображење ступања Господа Исуса Христа на проповед за време Његовог земалског живота. Истовремено овај Вход је симболички израз најприснијег заједничења оних који се моле у храму са својим Господом. У том тренутку треба да гледамо на Јеванђеље као на Самог Господа Исуса Христа.

Ушавши у олтар, свештеник за време појања тропара и кондака говори тихо молитву Трисвете песме. У тој молитви он у име свих верујућих моли Бога, Кога славослове Серафими и Херувими, да прими Трисвету песму и из наших уста, да нам опрости сагрешења и да нам да снаге да Му непорочно служимо до краја живота. После молитве Трисвете песме ђакон са солеје изговара молитвене возгласе.

Управо у овом моменту Литургије један од најпоштованијих руских светитеља добио је од Бога велико откривење.

Једном је за време Литургије преподобни Серафим Саровски, служећи као ђакон, после Малог Входа на солеји гласно изговорио: „Господе, спаси благочестиве и услиши нас!” Затим се окренуо ка народу и, држећи орар са три прста, показао на предстојећи народ, гласно говорећи: „И у векове векова!” Одједном спољашњи изглед преподобног променио се и он се, уместо да уђе кроз Царске двери, скаменио на месту. Сви присутни у храму су приметили да се с њим догодило нешто необично. Два јерођакона су узела преподобног Серафима под руке и увела га у олтар. Ту је он

одстојао око три сата, при чему се његов спољашњи изглед више пута мењао.

Дошавши к себи, преподобни Серафим је, кад су били насамо, испричао старијој манастирској бротији о свом виђењу: „Само што сам ја, убоги, гласно изговорио: Господе, спаси благочестиве и услиши нас – и, показујући орарем на народ, завршио: И у векове векова! – одједном ме је обасјао зрак светлости, сјајне као сунчана. Погледавши ту светлост, угледао сам Господа и Бога нашег Исуса Христа у обличју Сина Човечијега, како сија у слави и неизрецивој светлости, окруженог Небеским силама, анђелима, арханђелима, херувимима и серафимима, као ројем пчела, и како од западних црквених врата иде ваздухом. Приближивши се у таквом обличју амвону и уздигнувши Своје пречисте руке, Господ је благословио свештенослужитеље и људе сабране на молитву. После тога ступивши у Своју свету месну икону, која се налази са десне стране Царских двери, преобразио се, окружен анђелским хорovima, који су неизрецивом светлошћу обасјавали сву цркву. А ја, земља и пепео, сусревши тада Господа Исуса док је корачао над тлом, удостојио сам се нарочитог благослова од Њега. Срце моје се обрадовало, чисто и просветљено, у сладости љубави према Господу.”

Велико и радосно виђење за сваку хришћанску душу! Зар не?/.../

Вход са Светим Даровима назива се Велики. Тако се зове због величине догађаја који се спомињу у том моменту Литургије. Свети Дарови за време Великог Входа изображавају Господа Исуса Христа Који иде на добровољна страдања и смрт за грехе свог човечанства. Овај Вход се назива Велики и због важности циља ради кога се врши. Свети Дарови се преносе са жртвеника на Престо ради њиховог приношења на жртву Богу и вршења Тајне Светог Причешћа.

Време Великог Входа је време када треба са страхом Божијим да погрузимо своју душу у молитву и да побожно гледамо на Господа Који иде да принесе Себе на жртву ради нашег спасења.

Једном је отац Јаков Цаликис, као свештеник, служио Литургију. На Великом Входу одједном је осетио да га неко одо-страг гурка у раме и управља ка светом Престолу. Помисливши да то чини појак, старац је рекао:

– Благословени! Каква безбожност: ушао си кроз Царске две-ри и мене гуркаш!

Окренувши се, отац Јаков је, међутим, уместо појца угледао арханђела који је својим крилом усмеравао његово кретање за време Великог Входа.

Једном од својих духовних чеда старац Јаков је казивао:

– Људи су, чедо моје, слепи и не ниде шта се збива у храму на Божанственој Литургији. Неки пут не могу да издржим и седам на столицу, а остали саслужитељи мисле да ми није добро, али не знају шта се збива у олтару током Божанствене Литургије. Колики распон крила, чедо моје, имају анђели!

Праведни Јован Кронштатски писао је да Херувимска песма, коју поју приликом вршења Великог Входа, значи „да за време нашег служења Господу и анђели невидљиво служе и као да са људима чине један хор, једну Цркву, једно сабрање. И ова окол-ност нас учи да побожно и словесно стојимо и да се молимо у цр-кви, слушајући појање и читање”.

Шта се дешава кад се неко за време служења Литургије пона-ша претерано слободно?

Преподобни Арсеније Кападокијски († 1924) више година је служио као парохиски свештеник у Фараси, у једном од хри-шћанских насеља у Турској. Једном се о Пасхи, када је он слу-жио Литургију, у храму појавио Турчин, вођа разбојничке бан-де. Приметивши тог наоружаног човека који се дрско пона-шао, преподобни Арсеније је заповедио да му саопште да одмах изађе из храма. Али разбојник никако није реаговао на молбу. Преподобни му се није поново обратио и спокојно је наставио да служи даље.

Када је на Великом Входу отац Арсеније изашао из олтара са

Светим Даровима, Турчин га је видео како иде ваздухом, а не по земљи.

Истог часа разбојничково тело је почело тако јако да се тресе да је хтео да побегне из цркве, али то није могао да учини јер је био везан невидивим узама. Ушавши у олтар, преподобни Арсеније му је дао знак да изађе. Осетивши да је ослобођен од уза, Турчин је, дрхтећи целим телом, изашао из храма и стропоштао се на земљу као мртац. Лежао је непокретан све док га отац Арсеније, завршивши службу, није подигао са земље.

Преподобни је строго прекорео разбојника, али због празника Пасхе дао му је пет пијастара и отпустио га. Уплашени Турчин сместа је окупио све своје другове који су опколили село и одвео их подаље од њега. Бог се не да обмањивати; јер што човек посеје оно ће и пожњети (Гал. 6,7). Безбожници, који се безобзирно понашају за време Литургије, навлаче на себе гнев Божији. А ми, верни Хришћани, ако у току Литургије, а парочито у њеним најважнијим моментима, припремамо своје срце за сусрет са Господом, обавезно ћемо се удостојити Његове посете.

У својим дневницима игуман Теодосије (Попов; †1903) наводи успомене своје баке о њеном детињству, када јој је било седам-осам година. „У цркви сам стајала крај самог амвона, наспрам Царских двери, и будно пратила све радње свештеника. Повод за моје осматрање свештеника био је тај што сам једном, о неком празнику, док сам са својим родитељима била на Литургији, видеела над Престолом, мало изнад главе свештеника, непосредно над светом чашом, лебдећег Голуба који је био бео као снег и непомично се одржавао у ваздуху, једва приметно лепршајући крилима. И то сам видеела не једном, и не два пута, него неколико пута, што сам саопштила својој другарици, и зато смо ја и она чим би чуле звоњаву звона, одмах трачале што смо брже могле, желећи да претекнемо једна другу и да станемо заједно крај амвона, очекујући појаву блиставог белог Голупчића. А како смо Га тек волеле што је био тако беличаст и тако лепушкаст!



Али било је дана кад нисмо могле да дочекамо то чудо које се догађало само за време служења старца-свештеника Росницког. Само кад је он служио ми смо сваки пут виђале нашег Голупчића. Кад су служили други свештеници то се није догађало. Откад смо ово испричале нашим родитељима, а родитељи то рекли свештенику Росницком, другарица и ја више нисмо виђале чудесног Голупчића”.

Ко се јављао пред дечијим погледом у виду голуба? Несумњиво – Свети Дух. Управо под Његовим дејством врши се сва Литургија. Благодат Светога Духа пројављује се нарочито силно за време најважнијег дела Литургије – Евхаристијског канона који почиње свештениковим узглашавањем: „Заблагодаримо Господу”. Овим речима, којим се верни позивају да узнесу благодарност Богу, свештеник приступа вршењу Тајне Свете Евхаристије. Пример за такав почетак Тајне дао је Сам Спаситељ када је на Тајној вечери почео да свештенодејствује Бескрвну Жртву благодарењем Богу Оцу.

У молитви која се тихо чита за време Евхаристијског канона свештеник у име свих верних прославља величину Божију, Његово бесконачно савршенство и Његова добротина реду човечијем. Свештеник исповеда светост Бога и уједно прославља бескрајну љубав према нама Бога Оца, Који је послао Свог Јединородног Сина ради нашег спасења.

Спаситељ Који је дошао на земљу извршио је тајну Светог Причешћа и завештао нам да је чинимо Њему у спомен. Господње речи које је изговорио на Тајној вечери, свештеник изговара гласно: „Узмите, једите, ово је Тело моје, које се ради вас ломи за отпуштење грехова. Пијте из ње сви: ово је Крв моја Новог Завета, која се ради вас и ради многих пролива за отпуштење грехова”.

Приликом изговарања речи „Твоје од твојих Теби приносећи ради свих и за све” ђакон или сам свештеник, укрштајући своје руке, десном руком узима дискос, а левом – путир, подиже их над Престолом, а затим их поново ставља на њихово место. Ова

свештена радња је узношење Светих Дарова на жртву Богу од свих верних.

Када је праведни Јован Кронштатски узносио Свете Дарове, његов ум се узносио у горњи свет. Писао је: „Замишљам торжественост и величину ових тренутака када, стојећи лицем у лице предвечном, савршеном и непромељивом правдом Оца Небеског, Који кара грех, приносим у име свих и за све једну безмерну, свеправедну умилоствљујућу Жртву Христа Сина Божијег, Која једина може да приклони Бога Оца на милост и искупи сав свет од праведног проклетства и да свима вернима измоли опроштај грехова и благослов”. У тим свештеним тренуцима сво наше срце треба да буде потпуно предано Богу. Треба да заборавимо на све земаљско да било каквим страсним помислима не бисмо ражалостили Јагње Божије које приноси Себе на жртву.

Шта се догађа на Литургији одмах по узношењу Светих Дарова? За време док хор поје „Тебе певамо, Тебе благосиљамо...” и свештеник тихо изговара молитве, збива се претварање, или пресуштаствљење, Светих Дарова у Христово Пречисто Тело и Крв. У том тренутку сви који стоје у храму заједно са свештенослужитељима треба да се моле да Отац Небески ниспошље Духа Свога Светога на њих и на предложене Дарове. „У то време нека наше душе заиста буду као запаљене светиљке, као ужежена кадионица која миомирише, као дим тамјана који се подиже у висину, јер у том тренутку догађа се страшна, животворна тајна – претварање Духом Божијим хлеба и вина у Христово Пречисто Тело и Крв, и на Престолу се јавља Бог у телу”.

Схиархимандрит Гаврило (Зирјанов; 1844–1919), ученик преподобног Амвросија Оптинског, једном је на Литургији, за време пресуштаствљења Светих Дарова, био удостојен благодатног виђења. Старац је испричао да Горње место у олтару као да је узмакло и он је видео Спаситеља окруженог мноштвом Арханђела, Херувима и Серафима. Анђели су лебдели око Христа одозго, одоздо и на обема странама. Око Господа су

се распоредили сабори светих пророка, апостола, преподобних, мученика, архијереја и осталих светих. Сво небо је било испуњено Анђелима и светима. Сви они су стајали глава преклоњених и окренутих ка Спаситељу. Руке су држали прекрштене на прсима.

Анђели и свети били су у великој побожности, страху и ћугању и као да су се насићавали бестелесно-ружичастом светлошћу, која је исходила од Спаситеља и Његових рана. Иста светлост од Христових рана као зрак је падала и на Свете Тајне које су се налазиле на Престолу.

Другачија светлост простирала се са небеске висине. По речима старца Гаврила, та светлост је била нежно-сјајна, неописиве лепоте и величанствености. Управо према њој је био окренут Спаситељ Који је Сам Себе приносио на жртву.

Када је отац Гаврило дошао к себи показало се да његова уста изговарају речи молитве: „И учини овај Хлеб пречасним Телом Христа Твога. Амин. А оно што је у Чаше овој пречасном Крвљу Христа Твога. Амин. Претворивши их Духом Твојим Светим. Амин. Амин. Амин”. Од страха и трепета старац је зајецао.

Касније отац Гаврило није могао да служи Литургију без суза – такав силан утисак је оставило у њему виђење Христове Жртве за грехе људи.

Чим би старац изговорио: „Твоје од Твојих Теби приносећи ради свих и за све” његов глас се прекидао, из очију су текле сузе и он се потпуно одвезивао од свега земаљског, предајући се духовним доживљајима и побожним молитвама. Понекад у таквим тренуцима отац Гаврило није могао да задржи свој плач и тада се, мешајући се са појањем хора, из олтара чуло његово ридање које је потресало душе људи који су се молили током службе.

По претварању Светих Дарова свештеник се тихо моли Богу за причаснике, као и за све преминуле у вери. Он молитвено спомиње и преминуле праведнике. Ово помињање сведочи о плодовима Христове Голготске Жртве. Нарочито („особито”) свештеник спомиње Богомајку као начелницу искупљеног

и обновљеног човечанства и заступницу свих људи пред Сином Божијим. Узевши кадионицу, свештеник говори гласно:

„Особито за пресвету...”. После овог возгласа свештеник се тихо моли, спомињући у име Цркве свете, спасене крсном Жртвом Спаситеља и већ прослављене од Бога, благодари Господу и славослови Га за то што их је учинио посредницима за нас на Небу, а такође се моли за преминуле и живе чланове Цркве.

Валаамски схимник Киријак имао је за време Литургије виђење. Стајао је у олтару и, када је служећи свештеник гласно изговорио: „Твоје од Твојих Теби приносећи ради свих и за све”, од престола се излио необичан миомирис. А када је свештеник почео да се моли да буде ниспослан Свети Дух на предложене Дарове, Киријак је видео да је олтар пун Херувима који су окруживали Престо. Свештеника је обухватио огањ и чим је учинио земни поклон пред престолом са висине је слетео бели голуб који је почео да лебди над диском. Затим је голуб узлетео на врх свете Чаше и, склопивши крила, спустио се у њу. И одмах су се Анђели, павши ничице, поклонили светом Престолу. Када је свештеник гласно изговорио: „Особито за пресвету”, небеске силе су се опет поклониле до земље. После појања „Достојно је” они су се поклонили трећи пут. Затим су Анђели окружили свештеника, осенили његову главу чудесном плаштаницом и после тога постали невидиви.

После Евхаристијског канона следи молитвена припрема верних за примање Христових Тајни и само Свето Причешће.

Праведни Јован Кронштатски писао је: „Из непрекидног чуда пресуштаствљења хлеба и вина у истинско Христово Тело и Крв, сједињених са Његовим Божанством, видим чудо сталног оживљавања човека. И све то – на моје очи; а ја то доживљавам душом и телом и осећам живо. Боже мој! Какве страшне тајне твориш! Каквих неизрецивих тајни си ме учинио созерцатељем и причасником. Слава Теби, Творче Мој! Слава Теби, Творче Христовог Тела и Крви!”

Свако од нас треба да тежи томе да за време Литургије има у свом срцу иста света осећања којима је била испуњена душа праведног Јована Кронштатског./.../

У Житијима светих наилазимо на описе силаска Божанског огња за време Литургије. Како се то догађало?

Ученици преподобног Јевтимија Великог једном су били сведоци чуда. Преподобни Јевтимије је служио Литургију. За време појања Трисветог његови ученици су изненада видели како је са неба сишао огањ и окуружио преподобног. Од тог тренутка до свршетка службе свети је стајао пред Престолом у огњеном стубу.

О сличном случају приповеда се и у Житију преподобног Сергија Радоњешког. За време док је преподобни Сергије служио Божанствену Литургију његов ученик Симон је видео како је небески огањ сишао на Свете Тајне у тренутку њиховог освештања. Затим је огањ почео да се премешта по светом Престолу обавијајући се око њега и обасјавајући сав олтар необичном светлошћу. Симон је видео да је небески огањ окуружио са свих страна и преподобног Сергија који је свештенодејствовао пред Престолом. Када је настало време причешћивања, Божански огањ се повио као покров и ушао у путир. Пред очима запрепашћеног Симона преподобни се причестио овим огњем и засјао светлошћу као у давнини купина која је неопаливо горела.

Од преподобног Сергија није било скривено да се његов ученик променио у лицу. Зато је после причешћа, одмакавши се од престола, упитао:

- Чега се тако уплашио твој дух, чедо моје?
- Видео сам благодат Светога Духа, оче, – одговорио је Симон.
- Пази, никоме не говори о томе што си видео док ме Господ не позове к Себи из овог живота, – заповедио му је смирени ава.

Сведочанства о силаску огња Божанске благодати на Свете Дарове за време Литургије имамо и у недавној прошлости.

Свештенумученик Венијамин, митрополит петроградски († 1922), имао је дар сузне молитве, благодатну силу коју су

људи осећали за време богослужења. Једном, када је служио Литургију у АлександрoНевској Лаври, Божански огањ је сишао у свету Чашу. Очевидац овог чуда јеросхимонах Сампсон сећа се:

– Огроман сноп огња окретао се и окретао над Чашом и одједном се спустио у њу! Али то нису сви видели. Некима није било откривено јер се не открива увек свима. Нису сви архимандрити и игумани који су стајали поред престола видели, само су чули хујање и закључили да промаја струји кроз олтар. У ствари, никакве промаје није било.

Да, служење Литургије велика је и страшна част за свештеника који се невидиво дотиче огњене благодати Божије. Свети праведни Јован Кронштатски писао је једном пастиру: „Твоје служење је изнад анђелског, јер они са страхом гледају на страшну и спасоносну Тајну, а ти носиш Самог Христа Бога и дајеш Га вернима”. Али и мирјани који примају Пречисте Дарове у своја уста удостојавају се једнаке части од Бога и то им налаже велику одговорност.

У молитвама које се читају пред причешће Христове Тајне се називају „жар који недостојне сажиге”. Зато причасник Господњег Тела и Крви треба истовремено и да се радује и да трепери, јер се „огњем причешћује”.

На крају Литургије, пре разломљења Агнеца, свештеник проноси гласно: „Светиње светима”. Шта означава овај возглас? Он упозорава да се могу причестити само људи који се налазе у окриљу Свете Цркве и који се нису одвојили од ње својим гресима. Излазећи из олтара са светом Чашом у рукама, оне који су по човечанским мерилима достојни да приме Господње Тело и Крв, ђакон позива: „Са страхом Божијим и вером приступите”. Овај позив у том моменту је веома битан за причаснике јер ће сада бити у прилици да окусе Божански огањ Светих Тајни!

Један од најпознатијих намесника Тројице-Сергијеве Лавре архимандрит Антоније (Медведев; 1792-1877) у једном свом писму светом Филарету, митрополиту московском, писао је:

„Не могу да се уздржим да са страхом и радошћу не саопштим следећи догађај: 17. марта у Курјажком манастиру, седам врста удаљеном од Харкова, приликом освећења Светих Дарова за време Литургије, када су браћа у цркви појала: „Тебе певамо, Тебе благосиљамо” јеромонах Илиодор, учинивши земни поклон и трипут ускликнувши: „И молимо Ти се, и молимо Ти се, и молимо Ти се”, уједанпут је постао глув и нем, али у необично ганутом стању духа; и када се, недељу дана после тога, причестио Светим Даровима, пошто их је примио одмах је гласно прочитао благодарне молитве и изјавио да је, када је учинивши земни поклон погледао на Свету Трпезу, угледао огањ на њој, који је, разгоревши се, обухватио престо, олтар и сву цркву; и то чудесно виђење било је праћено анђелским појањем: „И молимо Ти се, и молимо Ти се, и молимо Ти се.”

Слушајући Литургију сви присуствујемо јављању Божанског пламена и при анђелском појању. Ако је неко са достојним осећањем присутан у цркви, пламен тог Божанског огња обухвата све и сваку душу прожима невидиво причешће Христовом светињом./.../

Праведни Јован Кронштатски писао је: „Божанствена Литургија је непрестано и највеће чудо у благодатном Царству Божијем; она је, тако рећи, непрестано заклање Божијег Јагњета и проливање Његове пречисте Крви, сећање на Његова искупљујућа страдања, смрт, васкрсење, вазнесење и Његов други долазак. Она је Жртва Богочовека Христа Своме Оцу за нас грешне, која непрестано траје и трајаће до свршетка века, да би сви верни могли да се спасу и да би сви непокајани грешници остали без оправдања (за своју непокајивост, нап. В. Д.)”

Када учествујемо у Тајни Евхаристије, догађа се сједињење наше пале човечанске природе са Божанством. За време причешћа наше душе и тела облаче се у Христа. То је тајна несхватљива човечијем уму, дар Божанске љубави који нас спасава! Љубави жртвене!

Са каквим осећањима треба да приступамо светој Чаши? Пре свега неопходно је да имамо на уму да је она испуњена Крвљу коју је за нас на крсту пролио Син Божији. „То је крв, – пише свети Јован Златоусти, – крв, која је избрисала обвезницу грехова; крв, која је очистила твоју душу, која је опрала твоју нечистоту, која је победила начала и власти. Приступај јој са великим страхом Божијим. Приступај овој страшној Чаши као да пијеш из самог ребра Христовог”.

Свети Нифонт Кипарски за време служења Литургије видео је како је с неба сишао огањ који је покрио архијереја који је служио, и испунио сав олтар. За време Великог Входа, када је дискос са Агнецом био преношен са жртвеника на Престо, пред очима светог Нифонта отворило се небо и све околу испунило се неземаљским миомирисом. Затим су се појавили Анђели који су принели прекрасно Дете и поставили Га на дискос. Окруживши Престо, они су Му са страхом Божијим служили, а два Серафима и два Херувима, лебдећи над њим покривали су Га својим крилима. Када је настало време освећења Дарова, један од најсветлијих Анђела узео је нож и заклао Дете. Затим је напунио чашу Крвљу, а Тело положио на дискос. После причешћа свети Нифонт је изненада угледао Дете поново цело. Он је посматрао како су Га Анђели узели у своје руке и вазнели на Небо. О овом виђењу касније је светитељ испричао свом ученику, а овај га је записао ради духовне користи свих Хришћана.

Таква Божанска љубав и жртвеност треба да са наше стране изазову узвратну љубав према Христу и страх Божији пред Њим. Созерцање Христове Жртве просвећује чак и људе заслепљене безверјем.

Тако у Прологу постоји повест о чудесном обраћењу једног муслимана у Православље. Ушавши једном у цркву, он је видео како је за време богослужења свештеник неочекивано заклао Младенца. Потресен убиством невиног детета које је почињено на његове очи, житељ Арабије се запањено. Међутим, свештеник



је спокојно улио Крв у чашу, а Тело расекао на комаде. На ужас муслимана, Хришћани који су стајали у храму не само да се нису узнемирили, него су – о страхоте! – јели тело Младенца и пили Његову крв! Арапин је, наравно, чуо много лошег о Хришћанима, али такво зверство и човекомрзилаштво није могао ни да замисли! Дошавши себи од потресености, он је наред цркве почео да неустрашиво разобличава безумље окупљених. Схвативши да је Арапин имао виђење, свештеник му је са дубоким смирењем објаснио тајну Евхаристије и доказао да никаквог убиства није било. Арапин је са још већим чуђењем схватио шта се догодило, осетио благодат Божију која је ушла у његово срце и пожело да постане Хришћанин. Искреност свог обраћења Христу касније је посведочио мученичком смрћу.

На голготском крсту Господ је принео Себе на жртву ради спасења свог човечанства и свакога од нас. Својом Крвљу Он је опрао наше грехе, Својим страдањима нас избавио од вечних мука, а Својом смрћу нам даровао вечни живот. За време сваке Литургије искупљујући Христов подвиг није само успомена: сваки пут приликом њеног служења приноси се Жртва која спасава род човечански. Христова љубав према нама толико је велика да Он стално даје Себе на заклање да би нас Својим Пречистим Телом и Крвљу освештавао и препорађао.

Завршимо ову главу следећим закључцима.

1. У служењу Литургије невидиво учествују Анђели. За време Евхаристије, ми, верни Хришћани, у многоме се уподобљавамо Небеским силама. Да би ово уподобљење донело духовне плодове, потребно је да за време богослужења имамо ум чист од споредних мисли и срце испуњено свештеним осећањима. У најважнијим тренуцима Литургије сво наше срце треба да буде потпуно предано Богу. Треба да заборавимо све земаљско да било каквом страсном помишљу не бисмо ожалостили Господа Који приноси Себе на жртву.

2. Сва Литургија, почев од Проскомидије, јесте живо сећање

на рођење, јеванђељско служење и голготску жртву Спаситеља. Благодарети својој вери можемо духовно да разумемо евхаристијске свештене радње и да учествујемо у њима.

3. Литургија се врши под дејством огњене благодати Светога Духа. Окушајући Божански огањ Христових Тајни, треба да горимо ревношћу за служење Богу.

4. Бог је љубав (1 Јн 4,8). Евхаристијска Жртва је жртва љубави. Да бисмо се у Тајни Светог Причешћа сјединили са Христом, наша срца треба да пламте љубављу према Богу и људима.”

Као што видимо, већина ових чудесних јављања збила се на Литургији служеној предањски, којом се толико векова Црква од Истока поноси као својом највећом Светињом. Зашто Господ није укорео Своју Цркву ако Му је служила на небогодоличан начин? А није. И неће. Јер, Црква свом Богу служи богодолично, без икаквог експериментализма и жеље да мења ради промена. Свети Божји угодници су Литургију служили тако да им је увек била НОВА. Њоме су обнављали и себе и друге и сав Божји свет. И то је једина права ЛИТУРГИЈСКА ОБНОВА, која нам је насушно потребна.

# Уместо закључка

Протопрезвитер Михаил Помазански

## Богослужење

Наша руска богословска наука целим током своје историје критикована је због тога што се сувише потчињавала утицају неправославног Запада. Од кијевске богословске школе утицај латинске схоластике трајао је до почетка 19. века. Ако се богословска наука у позније време од њега и ослободила, могле су се чути примедбе другачије природе: да су наши богослови практично несамоствални и да се често, како је то рекао покојни митрополит Антоније, задовољавају тиме да „преписују од Немаца”. То је непријатна оцена, али будући да та зависност није нарушавала општеправославно усмерење, она посебну штету није нанела. Шта се и могло чинити, када је историјско-богословска наука на Западу одавно била свестрано развијена, док се наша тек налазила у зачетку? Хтели не хтели, они су били принуђени да црпу отуда, а црпећи – да дођу у зависност од ње, мада и сасвим не приметну. Овде је најважније то да је свестрано проучавање извора црквене историје, и чак управо источних пзвора, припадало и досад припада углавном Западу. А у нашој трагичној епоси, када је руска богословска наука безмало разорена, изучавање православног Истока прешло је готово искључиво у руке западних

научника, богослова и историчара. То проучавање чини се брижљиво и, у великом броју случајева, са огромном љубављу. Ипак, не сме се заборавити то колико је аутентична православна самосвест самобитна, самостална и испуњена сопственим јединственим духом. А ко од људи зна шта је у човеку, осим духа људскога, који живи у њему? (1Кор. 2, 11). Те речи апостолске могу се применити и на Цркву. Човек Запада, који не припада Православној Цркви, чак и научник, тешко да је у стању да проникне у дух Цркве, у дух Православља. Да не говоримо о оним западним научницима, историчарима Цркве, који су и сами успели да изгубе хришћанску веру, али и на верујућим научницима Запада неизбежно стоји печат конфесионализма; протестантски научници робују предрасудама и претпоставкама, које су одавно укорелњене у протестантској психи. О томе најбоље сведочи њихово погрешно разумевање епохе Константина Великога; отуда потиче и њихово необјективно тумачење писаних извора првога периода историје Цркве. Направили бисмо велнку грешку када бисмо тврдили да у данашње време у читавом хришћанству постоји објективна историјско-богословска наука у свим њеним гранама. То би значило примити у многим случајевима такво третирање историје хришћанства, које је у раскораку са историјским предањем Цркве и са православним погледом на свет и које води подривању догмата православне вере. Велику саблазан представљао би такав „богословски екуменизам”.

Пред нама је рад протојереја Александра Шмемана „Увод у литургијско богословље”, Париз, издање УМСА, 1961. године. Књига представља увод у посебан курс литургијског богословља, како га је осмислио сам аутор. У њој се износе основе и мотиви за стварање новог замишљеног система богословља, а затим се излаже историјска схема развоја православног богослужбеног Устава, односно Типика. Управо тај други, историјски део, и носи карактер научног истраживања.

Аутор на ову своју књигу гледа као на почетну етапу стварања

нове гране православне богословске науке – „Литургијског богословља”, и пред њу, а према томе и пред себе самога, поставља изузетно одговоран задатак – „да стоји на стражи чистоте богослужења”, „чувајући га од кварења, извитоперивања и деформицања” (стр. 10) и да представља руководство за „ревизију огромног литургијског материјала, који је садржан у Минејима и Октоисима” (из неког разлога последња реч наведена је у множини, стр. 45). Напоре са овим назначењем које се тиче богослужења, постоји друго, које се односи на богословље: историјско-литургијска структура богословља мора представљати пробни камен приликом одређивања врлина и мана нашег уочијеног, ТЗВ. ШКОЛСКОГ богословља. Аутор пише: неопходно је „историјским путем тражити и пронаћи кључ за литургијско богословље; потребно је на тај начин обновити помућену еклисиолошку саборну свест Цркве” (стр. 246). Перспективе су изузетно значајне, одговорност је огромна и захтева апсолутну православност приликом конструисања дате науке, како би она заиста могла да „стоји на стражи” како богослужења, тако и богословља. „Увод у литургијско богословље” у свом основном делу – у историји Типика – написан је углавном на основу западних научних студија на француском, енглеском и немачком језику, а делимично се позива и на руске изворе. Аутор је уверен у то да је успео, како сам каже, да „избегне западну замку” приликом коришћења неправославних извора” (стр. 23). Он се ограђује од екстремних тврдњи протестантских историчара и пише: „Ми категорички одбацујемо схватање константиновског света (односно епохе Константина Великог) као ’псеудопобеде’ хришћанства, која се у ствари окренула у његов пораз” (стр. 127). Ипак, разуме се, такве тврдње су недовољне, ако је реч о предмету који има тако одговорно назначење, како је било речено. Ето зашто, упркос научној опремљености књиге и ако се оставе по страни конструктивне стране рада, сматрамо својом дужношћу да посветимо пажњу садржају књиге у једном аспекту: да ли је аутор заиста

избегао западну замку? Ако је судити по многим чињеницама, он у томе није успео.

Истражујући главне етапе развоја богослужбеног Устава, или Типика, аутор на њих гледа као на обичну историјску појаву, која је настала као резултат утицаја консекутивних историјских околности. Он пише: „Православни су обично склони томе да 'апсолутизују' историју богослужења, сматрајући је у целини и у свим детаљима безмало богонаписаном и провиденцијалном” (стр. 107). Такво гледиште аутор негира. Он не види „важност принципа коначног формирања Устава и у сваком случају изражава сумњу у њега” (стр. 238). Он одриче или чак осуђује „слепо апсолутизацију Устава”, која се у пракси, према његовом запажању, сједињује са његовим фактичким нарушавањем на сваком кораку. Он тврди да је „рестаурација Устава безнадежна” (стр. 239), налази да је богословски смисао служби дневног круга „заклоњен иза потоњих наноса Типика” (стр. 240), који су уношени у богослужење од 4. века. Еклесиолошки кључ за разумевање устава, према речима аутора, изгубљен је и преостаје нам да историјским путем тражимо и нађемо кључ за литургијско богословље. Такав поглед на Устав за нас је нов. За нас Типик, у облику у ком се формирао до нашега времена у својим основним два редакцијама, представља остварену идеју хришћанског богослужења; богослужење првога века било је зрно, израсло у свом садашњем облику у савршени узраст, када је попримило коначни облик. Имамо у виду, разуме се, не садржај служби, не саме химне и молитве, које неретко носе одраз књижевног стила епохе, и које се замењују другима, него сами систем богослужења, његову структуру, његов „чин”, склад, пропорционалност, постојаност принципа и пуноту славе Божје и заједнице са Небеском Црквом, са једне стране, а са друге стране пуноту израза људске душе – од пасхалних химни до великопосног оплакивања моралног пада. Садашњи богослужбени Устав већ је био садржан у идеји протохришћанског богослужења једнако као што се у зрну

већ налазе форме будућег развоја биљке до тренутка када она почне да доноси потпуне плодове, или као што се у организму живог бића у зачетку већ крије његов будући лик. Разуме се, дешавали су се и изузеци од правила. Као што је у природи понекад неопходно узети у обзир споредне утицаје на развој организма и борбу коју са њима води животни принцип организма како би опстао и реализовао се – тако треба гледати и на историју богослужбеног Устава. Као што приликом раста организма уочавамо да се поједини његови делови неравномерно развијају, то је било једнако тако природно и у историји богослужења. За некога са стране, за неправославни Запад, околност да је наш Устав попримио статички облик изгледа као окошталост, окамењеност. За нас, међутим, то изражава завршеност раста, постизање све могуће пуноте и савршенства. Такву исту заокруженост развојних форми ми примећујемо и у источном црквеном иконопису, у црквеној архитектури, у унутрашњем изгледу најлепших храмова, у традиционалним мелодијама црквеног појања. Даљи покушаји развоја у тим областима тако често воде „декаденцији”, воде не ка врху, него наниже... Намеће се само један закључак – да смо ближи крају историје, него њеном почетку... Разуме се, као и у другим областима историје Цркве, тако и у овој ми треба да видимо Богом одређену промисао, провиденцијалност, а не само логику узрока и последица.

Аутор „Увода у литургијско богословље” приступа историји Типика са другог аспекта: ми ћемо га назвати прагматичним. У његовом излагању основна, апостолска, првохришћанска структура богослужења покривена је низом наноса, који су се постепено слагали и делимично потискивали оне претходне. Ти наноси су „мистиријско” богослужење, које је настало не без посредног утицаја паганских мистерија четвртога века, затим богослужбени систем пустињског монаштва и, најзад, коначна обрада целокупног богослужбеног система коју је донело монаштво, ушавши у свет. Научна схема аутора књиге је следећа: „теза” крајњег

продирања хришћанства са његовим богослужењем у „свет” у константиновској епоси изазива „антитезу” монашког одбијања нових форми „литургијске побожности”, а тај процес се завршава „синтезом” византијског периода. Усамљена је и неаргументована ова оцена бурне константиновске епохе: „Али све је заче-то у претходној епоси” (стр. 110). Аутор даје данак методи која у потпуности доминира савременом науком: остављајући по страни идеју благодатног надахнућа и мисао о светости твораца богослужбеног система, он се ограничава пуким ланцем узрока и последица. Тако сада у хришћанску науку, у све сфере историје Цркве, продире позитивизам. Али ако је позитивни метод признат као припцип у науци, у наукама природним, њега никако није могуће применити на живу религију, а према томе ни на све области живота хришћанства и Цркве, јер ми остајемо верујући. И када аутор на једном месту примети за поменуту епоху како је „Црква своју слободу доживела као провиденцијални акт за при-вођење Христу људи, који су седели у тами и сени смртној” (стр. 128), намеће се питање: а зашто се он не солидарише са Црквом у признању те провиденцијалности?

Кажу нам: Типик се не испуњава, а изгубљен је и богословски кључ за њега. Ми одговарамо: чињеница да је тешко у потпуно-сти реализовати Устав проистиче из општег максимализма, који је начелно својствен хришћанству у његовом православном пои-мању, било да су то морални захтеви Еванђеља, строгост цркве-них канона, сфера уздржања-аскетизма, сфера молитве и бого-служења који се равнају према заповести „непрестано се моли-те”. Једино у манастирима богослужење се приближава, и то тек релативно, савршеној норми. А живот у свету и сам парохијски поредак условљавају неизбежно снижавање норми и стога паро-хијско уређење не може представљати израз православног обра-сца-идеала у сфери богослужења. Ипак, ни за парохијску прак-су не може се рећи да представља „извитоперење” богословског смисла и богослужбених принципа: чак и уз „најнедопустивија”



скраћивања, богослужење свеједно чува садржајност, узвишеност и не губи свој део вредности; а „недопустива” су таква скраћивања зато што она сведоче о нашем самоугађању, лењости и небризи према молитвеној дужности. Посебно не треба судити о објективној вредности богослужбеног Типика по парохијској пракси у иностранству. Не сме се по њој доносити закључак и о потпуном губитку разумевања духа Устава.

Пређимо ипак на значајнија питања.

Сви ми знамо каква се огромна промена у положају Цркве догодила од тренутка када је Константин Велики почетком четвртога века објавио слободу Цркве. Тај спољашњи чин свестрано се одразио и на унутрашњи живот Цркве. Да ли је то донело рушење унутрашњег поретка живота Цркве или његов развој? Ми знамо да другачије одговара на то питање самосвест Православне Цркве, а другачије одговора протестантизам. Осветљавању тога питања у суштини је посвећен главни део књиге о. А. Шмемана. Епоха Константина Великога и постконстантиновско доба окарактерисано је код аутора као епоха дубоког „изрођавања литургијске побожности”. На тај начин, аутор у Цркви те епохе види не нове форме изражавања побожности, које проистичу из ширине и слободе хришћанскога духа, у складу са речима Апостола „Где је Дух Господњи, тамо је и слобода” – него управо преображај поимања богослужења и одступање од првохришћанског литургијског духа и форми: то је гледиште које је одавно присутно, под утицајем предрасуда Лутерове реформације. У том смислу – „преображаја литургијске побожности” – осветљује се историја структуре нашега богослужења.

Када смо већ код тога, тешко је помирити се и са другим делом наведеног израза, са термином „литургијска побожност”. У уобичајеном значењу, побожност чине хришћанска вера, нада и љубав, независно од форми њиховог изражавања. Такво схватање сугерише нам Свештено Писмо, које разликује само побожност истинску (побожност је у свему корисна, 1Тим. 4, 8) и

лажну, односно празну (Јк. 1, 6; 2Тим. 3, 5). Пoboжност се изражава у молитви, у богослужењу, и њене форме разликују се у зависности од услова – да ли је то у храму, код куће, у тамници или у катакомбним условима. Али тешко да је нама, православнима, потребан специјалан термин литургијске побожности или „храмовне побожности”, као да сам ја у храму побожан на другојачији начин него код куће и као да постоје два типа религиозности: „религиозност вере” и „религиозност култа”. И језик светотачки, и језик богословски увек су се сналазили и без тога појма. Зато нам аутор књиге сугерише нову, нама туђу, представу о посебној литургијској побожности, када пише: „Управо у дубокој измени литургијске побожности, а не у новим формама култа, ма колико се они на први поглед разликовали, треба, како нам се чини, видети основну промену коју је у богослужбеном животу Цркве изазвао константински свет” (стр. 115). А на другом месту он каже: „Пажња се преноси са живе Цркве на храм, који је до тада представљао просто место сабрања... сада је храм – светилиште, место обитавања свештеног... То је почетак храмовне побожности” (стр. 132). Слобода Цркве за време Константина ствара, пише аутор, „нову религиозност, нови коефицијент, нову литургијску побожност” (стр. 113), „мистиријску побожност”. У оперисању таквим терминима, код аутора се осећа нешто више од замене једне терминологије другом, савременијом, и нешто туђе православној свести. Указано основно гледиште снажно се одразило у књизи и на поглед на Свете Тајне, јерархију и поштовање светитеља.

Када је реч о Тајнама и освештавајућем елементу свештенодејстава, аутор књиге износи мисао да је идеја „освештања”, идеја „Тајни” и уопште идеја освештавајуће силе свештенодејстава туђа старој Цркви и да се појавила тек у постконстантиновској епоси. Мада аутор негира директно позајмљивање идеје „мистерија-сакрамената-тајни” из паганских мистерија, он ипак признаје „мистиријалност-сакрализацију” у богослужењу као

нови елемент „наноса” у поменутој епоси. „Сама реч тајна-тајанство”, каже он, „првобитно у хришћанству није имала тај смисао какав јој је приписан после тога, смисао мистиријски; у ново-заветним Писмима она се користи само у једнини и у општем значењу домостроја нашега спасења: реч „Тајна” (Mysitriion) код Павла и у раном хришћанству означавала је увек целокупно дело Христово, целокупно спасење” (стр. 198, референца на рад Даниелуа), тако да примена те речи чак и у односу на поједине аспекте Христовога дела припада каснијој епоси. Сувишно је, ипак, позивање аутора у вези са речју „тајна” на западног научника, ако код апостола Павла читамо тачне речи: „Тако да нас људи сматрају слугама Христовим и управитељима [домостројитељима] тајни Божијих” (грч. Mysitriion у множини). Апостоли су били домостројитељи Тајни и то апостолско домостројитељство изражавало се, да тако кажемо, у конкретном остваривању, у служењу домостроју Божијем: 1) у проповеди која позива на спасење, 2) у присаједињењу Цркви кроз крштење, 3) у низвођењу Духа Светога кроз рукополагање, 4) у утврђивању верујућих са Христом у тајни Евхаристије, 5) у њиховом даљем проницању у тајне Царства Божијег, о чему говори исти Апостол: „А мудрост ми проповедамо међу савршенима... проповедамо премудрост Божију у тајни скривену” (1Кор. 2, 6-7). На тај начин, делатност Апостола била је пуна елемената светотајинских – мистиријских.

Ослањајући се у својим проценама о древној Цркви на готове закључке западних истраживача, аутор пренебрегава непосредна сведочанства апостолских Писама, премда они имају првостепени значај извора о животу протохришћанске Цркве. Новозаветна Писма директно говоре о „освештању”, освештању речју Божијом и молитвом. „Ништа није за одбацивање, када се прима са захвалношћу, јер се освећује речју Божијом и молитвом” (1 Тим. 4, 4-5). „Опрате се, посветисте се, оправдасте се” – говори се о крштењу (1Кор. 6, 11). Сам израз „Чаша благоговља” (1Кор. 10. 16) сведочанство је освећења кроз благослов.

Апостолско рукоположење не може се другачије разумети осим као освећење.

Посебно место у књизи заузима тумачење тајне Евхаристије. Аутор наводи мисао да је у раној Цркви Евхаристија имала сасвим други смисао од онога који је касније попримила. Евхаристија је представљала израз еклисиолошког саборног јединства верних, то је била радосна трпеза Господња и сав њен смисао био је окренут ка будућности, ка есхатологији. Зато је она представљала „богослужење ван времена”, невезано са историјом, са сећањем, богослужење есхатолошко, чиме се она оштро разликовала од простих видова богослужења, названим у књизи „богослужењем времена”. А у четвртном веку, кажу нам, догодио се нагли преображај првобитног карактера Евхаристије. Њој је било дато „освећујуће-индивидуално” поимање и то је био резултат два носача: најпре мистиријског, а затим и монашко-аскетског.

Упркос тврдњама те историјско-литургичке школе, индивидуално-освећујући смисао тајне Евхаристије, тј. смисао не само сједињења верних међу собом, него пре свега јединства сваког верног са Христом кроз кушање Његовога Тела и Крви, савршено децидирано изразио је Апостол у 10. и 11. глави Прве посланице Коринћанима: „Који једе овај хлеб или пије чашу Господњу недостојно, биће крив телу и крви Господњој. Али човек нека испитује себе, и никко од хлеба нека једе и од чаше нека пије. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тела Господња. Отуда су многи међу вама слаби и болесни, и доста их умире”. У овим поукама Апостола говори се о индивидуалном примању Светих Тајни и о индивидуалној одговорности. А ако се осуђује њихово недостојно примање, јасно је да, према Апостолу, њихово достојно примање доноси индивидуално освештање. Савршено је јасно да Господ Евхаристију схвата као Свету Тајну: „Чаша благослова...” Како се може рећи да у апостолско време у Цркви није било идеје „Светих Тајни”?

Износећи идеју потпуне „ванвремености” Евхаристије у

раној Цркви, спајање историјских еванђеоских спомена са њом о. А. Шмеман сматра нарушавањем традиције. Он пише: „У раној Евхаристији не постоји тема ритуалног представљања живота Христовог и његове жртве, која ће се појавити доцније... истовремено и под утицајем одређеног богословља, и као исходиште новог богословља... Сећање на Христа које она твори (ово чините у Мој спомен) представља потврду Његове „парусије”, Његовог присуства, актуализацију Његовог Царства... Може се без претеривања рећи да се рана Црква свесно и отворено супростављала мистиријској религиозности, а своје богослужење супростављала култовима мистерија” (стр. 127).

Без обзира на сву категоричност ауторовог тумачења речи „ово чините у Мој спомен”, он се налази у противречности са наводима новозаветних Писама. Апостол директно каже: „Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господу објављујете” (1Кор. 11, 26). Значи, до самог Другог Доласка Господњег Евхаристија ће се повезивати са споменом на крсну смрт Христову. И како су могли Апостоли и хришћани древне Цркве да се, приликом савршавања Евхаристије, не сећају страдања Христових, ако је Спаситељ, установљујући је, на Тајној Вечери Сам говорио о страдањима Тела Свога, о проливању Крви Своје („које се за вас ломи”.. „која се за вас и многе излива”) и у Гетсиманији се молио за чашу („да Ме мимоиђе чаша ова”)? Како је могло радосној мисли о васкрсењу и слави Господа не претходи мисао о Његовом крсту и смрти? Да никада не заборављамо Крст позивају нас и Христос и апостоли.

О каснијем савршавању Евхаристије о. А. Шмеман пише: „Карактеристичан је постепени развој тумачења обреда Литургије у њеном тајанственом (’мистиријском’) представљању живота Христовог... То је замена еклисиолошког поимања Евхаристије алегоријско-символичким и она најочигледније изражава мистиријско изрођавање литургијске по-божности. Са тим изрођавањем повезано је настајање читавог новог дела

Евхаристије – проскомидије, која је потпуности и искључиво симболички чин (?) и у том смислу 'дуплира' Евхаристију (симболичка жртва приликом ломљења хлеба и уливања вина у чашу итд). Најзад, ни у чему се снажније не манифестује тај прелазак ка 'освећујућем' схватању Светих Тајни и богослужења, као у измени праксе причешћа – њеном померању од идеје саборног литургијског акта 'који запечаћује' (?) евхаристијско претварање хлеба, ка идеји акта индивидуалног, освећујућег, који има везе са личном побожношћу, а не са еклисиолошким статусом причесника. У вези са праксом причешћивања заиста се може говорити о 'револуцији'" (стр. 117).

Наведено расуђивање повлачи за собом нови низ примедби: 1) проскомидија је „припрема“; како је и могуће да не буде припрема? Ни обична трпеза не може да прође без припреме; 2) проскомидију свршава јереј у затвореном олтару и она не носи карактер заједничког богослужења; 3) о чему треба да мисли јереј приликом проскомидије, ако не о спомену на распеће Спаситељево? И служебник у литургији потврђује ту мисао речима 53. главе пророка Исаије о страдањима Месијиним; 4) у тим присећањима проскомидија не дуплира литургију верних; како дејства свештенослужитеља не би била без душе, Црква га упућује на то да се у својим тајним молитвама сећа приликом проскомидије – распећа и смрти Спаситеља, а у литургији верних – скидања са Крста, полагања тела у гроб, силаска Христовог у ад, Његовога васкрсења и вазнесења на небо. Ти спомени нису „алегорија“ и нису симболика. Што се тиче символике, она у самом богослужењу заузима веома скромно место (не говорим овде о црквеним писцима, тумачима богослужења): богослужење се састоји из различитих молитвословља; симболика их се не тиче и има везе само са неким дејствима свештенослужитеља, а и та дејства имају пре свега реално назначење и њима се тек додатно придаје симболички смисао; 5) замена древног начина причешћивања из чаше савременим причешћем

лаика представља замену једне форме причешћа другом, која није изменила суштину Свете Тајне. Тврдње о „преображају” или „револуцији” у савршавању Свете Тајне причешћа представљаће грех против Православне Цркве.

## **Јерархија и тајна свештенства**

Аутор књиге износи мисао да је тек у постконстантиновској еписопи у Цркви дошло до поделе на клир и на просте вернике, чега није било у раној Цркви, као и да се то догодило као резултат „продора мистириј-ских схватања”. Преобразила се, каже он, сама идеја „сабрања Цркве”: „У византијској еписопи нагласак се преноси на клир, као на савршитеље Тајни” (стр. 146). „Рана Црква живела је свешћу о томе да је народ Божији, царско свештенство изабрано, али није примењивала принцип посвећивања ни приликом ступања у Цркву, нити, тим пре, приликом постављања у разне јерархијске степене” (!). Од четвртога века износи се „идеја освећења”, т.ј. посвећења у јерархијске чинове. Сада се крштењени, „посвећени”, показују као да су још непосвећени за Свете Тајне – ’Тајанства; „сада је истинском мистеријом посвећења постало не крштење, него тајна рукоположења”. „Култ се одвојио од непосвећених не само психолошки, него и по спољашњој организацији: његово место постало је олтар, светилиште, а приступ у светилиште затворен је за непосвећене” (149); подела је била фиксирана постепеним подизањем иконостаса. „Мистерија претпоставља теурге, посвећене свештенослужитеље; сакрализација клира довела је са своје стране до ’посветовњачења’ лаика”. У други план одлази „схватање свих хришћана као ’царског свештенства’, које је било изражено симолом царског миропомазања, после којег нема постепеног уздицања у степене свештене тајне”... Аутор се позива на Дионисија Ареопажита, који је упозоравао на откривање Светих Тајни „профаној нечистоти”,

а такође и на слична упозорења св. Кирила Јерусалимског и Василија Великог.

У овде наведеној оцени константиновске и наредне епохе јасно је протестантско тумачење: златни век хришћанске слободе и век великих светитеља, век процвата хришћанског богословља приказује се пре са негативне стране продирања паганске стихије у Цркву, него са позитивне стране. Али зар су икада у Цркви верни који нису клирици примали прекорни назив „профана”? Из Беседа оглашенима св. Кирила Јерусалимског савршено је јасно да он опомиње да се тајне вере не саопштавају незнабошцима. О истом том пише и св. Василије Велики: „Зар би био ред да се писањем оглашава учење о ономе на шта некрштенном није дозвољено ни да погледа?” (О Светом Духу, гл. 27). Морамо ли да наводимо многобројна сведочанства у речима Самога Господа и у списима Апостола о подели на пастире и на „стадо”, опомене пастирима на њихову дужност, одговорност, па обавезу да ће дати одговор за поверене им душе, строга упозорења ангелима Цркава, запечаћена у Апокалипси? Зар не говоре о посебном посвећењу кроз рукоположење у јерархијске степене књига Дела Апостолских и пастирске посланице Апостола Павла? Аутор књиге признаје да је затворени олтар одвојио клир од верних. Али он пружа неправилну представу о олтару. Треба знати да олтар и његов престо у Православној Цркви служе само за приношење бескрвне Жртве на литургији. Остала богослужења, према идеји Типика, савршавају се у средишњем делу храма. О томе сведочи епископско богослужење. Чак и приликом савршавања литургије епископ улази у олтар само при „малом входу” ради слушања Еванђеља и савршавања Тајне Евхаристије; сва остала богослужења епископ савршава налазећи се на средини храма. Јектеније произноси ђакон на свим богослужењима, укључујући и литургију, ван олтара; Устав прописује јерејима, који савршавају вечерњу и јутрењу без ђакона, да изговарају јектеније пред царским дверима. Сва богослужења Трбника и све тајне Цркве,



осим Евхаристије и хиротоније, савршавају се ван олтара. Само ради додатне торжествености службе на празничним вечерњим и јутарњим службама обичај је да се на кратко време откривају врата олтара и то управо само за то да у свечаним тренуцима свештеник изађе на средину цркве, тако да враћање у олтар означава завршетак свечаног дела богослужења, а такав карактер има и излазак ради отпуста. На свакодневним и посним службама може се рећи да се олтар искључује из сфере пажње верних; а ако се свештенослужитељ и удаљава у олтар, чак приликом свакодневних служби, то је пре зато да не би привлачио на себе непотребну пажњу молитеља, а никако не зато да би наглашио свој јерархијски „престиж”.

Треба сматрати очигледним преувеличавањем мисао о томе да се од четвртога века појавила нова, „храмовна” побожност. Хришћани, од првих дана Цркве васпитани на представама не само Новог Завета, него и Старог Завета, а посебно Псалтира, нису могли бити у потпуности лишени осећања посебног поштовања према местима молитве (жедни и гине душа моја за дворovima Господњим...; блажени су који живе у дому Твоме; развеселих се онима који ми рекоше: у дом Господњи пођимо...). Они су имали пример у Самом Спаситељу, Који је јерусалимски храм назвао „Дом Оца Мојега”; имали су поуку Апостола: „Ако ко разори храм Божији, тога ће покарати Бог” (1 Кор. 3,17) и, премда је овде код Апостола идеја била пренесена па душу човека, то не доводи у питање Апостолову констатацију о светости материјалног храма.

## **Призивање и прослављење светих**

Говорећи о призивању и прослављању светих у оној форми, како је она одређена од 4–5. века, о. А. Шмеман истиче претераност тог прослављања у савременом богослужбеном поретку и у томе

види показатељ „тренутно помућене саборне еклисиолошке свети Цркве” (стр. 246). А да није можда реч о томе да се он не уноси у католичанску пуноту неправославне представе о Цркви?

Чиме се – изразито и за све видљиво – у богослужењу разликује Православна Црква од свих других исповедања хришћанске вере? Разликује се заједницом са Небеском Црквом. У томе је наше преимућство, наше првородство, наша слава; стално сећање на Небеску Цркву наша је звезда водиља у тешким тренуцима; нас снажи свест о томе да смо окружени воинствима невидљивих утешитеља, састрадалника, заштитника, руководиоца, образаца светости, блискост са којима може учинити да и ми сами замиришемо. „Мушки се држи, Христова Цркво, и господари над онима који се узалуд боре; јер Христови пријатељи, бранећи те, о теби се старају, и штите те као храбри, а ти Му савршаваш благодарење” (из канона св. мученику Теодору Тирону). Тог сталног осећања у таквом степену нема чак ни у нама ближој Римској цркви, а уопште га нема у читавом протестантизму. Али како нас потпуно и стално на ту заједницу небеског и земног подсећа садржај читавог нашег богослужеља – управо тај материјал, на ком се о. А. Шмеман намерио да гради свој систем „литургијског богословља”! Како је испуњено живео тим осећањем блискости небеских светих са нама о. Јован Кронштатски!

Да ли новозаветно Откривење оправдава свест о јединству небеског и земног? Оправдава је у потпуности. Општи чврсти темељ налази се у речима Спаситеља: „ Бог није Бог мртвих, него живих, јер код Њега су сви живи”. Нама Апостоли заповедају да се „сећамо своји старешина, од којих смо научени речи Божијој, и да, гледајући на свршешак њиховога живота, угледамо се на веру њихову” (Јевр. 13, 7). Протестантизам никако не одговара на апостолску поуку у Јевр. 12,22-23, где је речено да су хришћани ушли у блиско општење са Господом Исусом Христом и са Небеском Црквом ангела и праведника, који су достигли савршенство у Христу. И шта је за нас потребније и значајније: да ли

ваља тежити екуменистичком општењу и јединству са инакомислима, који остају у свом инакомислију, или треба да чувамо католичанску заједницу духа са оним учитељима вере, светилницима вере, који су својим животом и својом смрћу доказали верност Христу и Његовој Цркви и ступили у још пуније јединство са њеном Главом?

Послушајмо како ту страну живота Цркве доживљава о. А. Шмеман.

Аутор тврди да се у константиновској епоси догодио нагли преокрет у том смислу, да се појавио нови нанос у богослужењу у виду „необичног развоја и процвата поштовања светитеља” (стр. 209). Коначни резултат био је тај да код нас „у богослужењу доминира минеј... На то буквално ’гушење богослужења месецословом одавно су обратили пажњу историчари литургије” (стр. 109).

Приметићемо поводом тврдње о наводном „гушењу” богослужења следеће. Служење свакодневних вечерњих и јутрења захтева не мање од три сата, а проста служба светоме налази се на три странице минеја, заузимајући тек невелики део богослужења. У осталим службама дневног круга (часови, повечерје, полуноћница) спомен светих ограничава се кондаком, понекад тропаром и кондаком, или се уопште не појављује; у великопосним службама он заузима мало места. А ако се богослужбени дан продужава полијелејном службом светитељу, он стиче тај „ведри тон”, за губљење којег аутор књиге кори савремени Типик.

Наставимо са, у књизи изнетом, оценом прослављања светих. Аутор пише: „У најопштијем смислу та промена може се овако одредити: са сакраментално-есхатолошког ’ акценат’ у том култу прешао је на освећујући и заступнички смисао поштовања светих. Остаци светога, а затим и предмети који му припадају или су се нашли у контакту са његовим телом, почели су да се доживљавају као свештени предмети, који имају способност да

пренесу своју силу онима који их се дотичу... Рана црква окружује остатке мученика великим поштовањем – али ниоткуда се не види, пише О. Delahaye, да се тим остацима у тој епоси приписивала посебна моћ или да се од контакта са њима очекује неки посебни натприродни резултат! Крајем четвртога века многобројна сведочанства показују да, у очима верних, из самих остатака извире нека посебна сила (референца на књигу О. Delahaye). Том вером у значајној мери објашњава се, за нову епоху карактеристична, чињеница обретења моштију, а такође и уситњавања, преношења и целокупан развој поштовања „секундарних светиња” – односно разних предмета, који захваљујући свом контакту са моштима и са своје стране постају извор освећујуће силе (приметићемо: такви описи православног писца сугеришу посебну примитивизацију и изопачену побожност тога времена – прот. М. П.). Са друге стране – наставља аутор – развија се и заступнички карактер култа светих. И поред тога, он је укорењен у предању ране Цркве – у којој су молитве и обраћање упокојеним члановима Цркве били посебно распрострањени, о чему сведоче натписи катакомби. Међутим, између те ране праксе и оне која се развија постепено, почев од четвртога века, постоји суштинска разлика. Првобитно призивање упокојених укорењено је у вери у „заједницу светих” и молитве су упућене било ком покојнику, а не специјално мученику... Али врло важна промена догађа се онда када се то призивање покојника сужава и почиње да се савршава само у вези са одређеном категоријом покојника (приметимо: према логици аутора, излази да, ако се ми будемо обраћали речима „моли се за нас” упокојеним члановима Цркве независно од тога да ли су они били побожни у вери и животу или су били хршићани само номинално, то потпуно одговара духу Цркве, а ако се то чини са онима који су свим својим подвижничким животом или мученичком смрћу посведочили своју веру, то је већ деградација духа Цркве – прот. М. П.). „Од четвртога века” (настављамо цитирање из књиге!) „у Цркви

се појављује најпре свакидашње, практично, а затим већ и теоретско, богословско поимање светих као посебних заступника пред Богом, као посредника међу људима и Богом. (То је савршено протестантски приступ, неочекиван код православног богослова. Довољно је прочитати код Апостола Павла како он моли оне којима пише да буду заступници за њега и посредници пред Богом, да би могао да им се врати из тамнице и да их посети, као и код Апостола Јакова: „Много може молитва праведника” и у књизи Јова: „Нека се Јов помоли за вас” (прот. М. П.)... У том, наставља аутор, заступничком поимању мења се првобитни христоцентрични смисао поштовања светих. У раном предању мученик или свети, више од свега и пре свега, представља сведока новог живота и зато је он икона Христа”... Читање о мученичким делима у протохришћанској Цркви имало је за циљ да „покаже присуство и дејство Христово у мученику, односно присуство ’новог живота’ у њему, а не да се прослави светитељ... Али у новом заступничком поимању светога тежиште се премешта. Свети је заступник и помоћник... поштовање светих укључује се у категорију празника”, са циљем да се „верујући приопште свештеној сили конкретног светитеља, његовој посебној благодати... Светитељ присуствује и као да се јавља у својим моштима и икони, а смисао његовог празновања јесте у томе да се кроз његову похвалу и дотицање његових моштију добије освештање (?), што и чини, као што знамо, главни садржај мистиријске литургијске побожности”.

Неповољна је и ауторова књижевна оцена литургијског материјала, који се односи на поштовање светих. Читамо: „Познато је какву је улогу у развоју хришћанске агиографије одиграла форма панегирика коју је она усвојила... Управо је та, условно реторичка, форма торжествене похвале готово у потпуности и одредила литургијске текстове, који се односе на поштовање светитеља. У нашим минејима не може да не изазове крајње изненађење реторичност и, што је најважније, ’безличност’ безбројних

служби светима, при чему се те црте чувају чак и онда када је житије светога добро познато и када би оно могло да пружи пребогати материјал за надахнуту 'дидактику'. Ако су житија светих намењена, углавном, томе да фасцинирају машту читалаца чудесима, ужасима и другим, литургијски материјал састоји се готово искључиво из похвала и прозби" (стр. 213–216).

Претпостављамо да нема потреба за тим да се детаљно анализира сав овај дугачки низ тврдњи аутора, који тако често превеличава форме нашег поштовања светитеља. Нас чуди то да православни аутор стаје у ред са неправославним коментаторима православне побожности, који нису у стању да проникну у психологију која им је туђа. Изнећемо само неколико кратких примедби. Поштовање светих укључено је у категорију празника зато што се у светима прославља Христос, о чему се у химнама и у другим обраћањима њима јасно говори, јер свети су испунили завет Апостола: „Нека се усели у вас Христос”. Ми се дотичемо иконе светитеља или моштију руковођени не калкулацијом да од њих можемо добити освећење или неку силу, посебну благодат, него природном жељом да делатно изразимо своје поштовање, своју љубав према светитељу.

Уосталом, дисање светости, благодатности примамо у различитим формама: све материјално што нас подсећа на свештену сферу, све што одвлачи нашу свест макар на тренутак од световне таштине и усмерава мисао ка назначењу наше душе и благотворно делује на њу, на наш морални склоп, било да је то икона, нафора, освећена вода, честица моштију, део одежде која је припадала светитељу или благосиљање крсним знамењем – све то за нас је свештено, јер је, како видимо из искуства, у стању да страхопоштовањем испуни и пробуди душу. И за такав однос према чулним предметима имамо директно оправдање у Свештеном Писму, у причи о крвоточивој која је дотакла ризу Спаситељевој, о исцелитељском дејству делова одежде Апостола Павла, па и чак сенке Апостола Петра.

Разлог за привидну стереотипност у црквено-поетском стваралаштву и, конкретно, у химнама светих, крије се не у умном сиромаштву и у духовном примитивизму песмотвораца. Ми видимо да у свим областима црквеног делаља доминира канон-образац: и у црквеним напевима (самоподобни и подобни), и у конструкцији песмопојања, и у иконопису. У песмопојању карактеристична је типизација, која одговара припадности свеца одређеном чину: светих епископа, преподобних итд. Међутим, при том увек постоји и елемент индивидуализације, тако да се не може рећи да су образи светих безлични. Очигледно је да Црква има доста психолошких мотива за такво представљање светитеља.

Што се тиче прозби светима, оне готово искључиво имају за предмет њихове молитве за наше спасење.

Да ли је то достојно осуде? Да ли је то унижаваће духа црквеног? Тако се молио за своју духовну децу и Апостол Павле: „Молимо Бога да не чините никакво зло; за то се и молимо, за ваше савршенство”. Ако се у молитвама, а посебно на молебнима, молимо за чување од заједничких зала и за заједничке потребе, и то је природно; а и ти молебни не улазе у састав Типика.

Завршићемо овај преглед питањем од другостепеног значаја, а то је начин како су у књизи представљени црквени празници. Аутор је сагласан са западним историчарем-литургичарем, да за древне хришћане није било разлике између црквених празника и свакодневних дана, и говори речима тога историчара: „Крштење уводи у јединствени празник – у вечну Пасху, у дан осми... Празника нема, јер све је постало празник” (стр. 197). Али почетком мистиријске епохе тај осећај се губи. Празници се умножавају, са њима се умножавају и обични дани (управо по Типику и нема „обичних”, јер је сав круг служби црквених свакодневно организован), губи се веза са литургијском самосвешћу ране Цркве, уводи се случајност у спајање празника међу собом и са „хришћанском годином” (стр. 208). Аутор наводи

примере: „За појављивање празника Преобра-жења Господњег 6. августа не постоји други разлог осим тога што је то датум освећења трију храмова на гори Тавор”, јер је у старини, по тврдњи аутора, тај спомен био везан са Пасхом, на шта указују и речи кондака „да када Те виде распетого...” Датуми Богородичиних празника, по речима аутора, случајни су. „Празновање Успења 15. августа везано је са освећењем храма у част Божије Матере између Витлејема и Јерусалима, а такво је и порекло датума 8. септембра (Рођење Пресвете Богородице) и 21. новембра (њено Ваведење у храм). Изван Богородичиног циклуса, по истом принципу појављују се и празник Воздвижења Крста (везан са освећењем Гроба Господњег) и Усековање главе Јована Крститеља 29. августа (освећење храма Претече у бившој Самарији-Севастији)” (стр. 202–203).

У тим информацијама аутора карактеристично је поверење које он поклања увидима западних аутора, упркос томе што је, како ми сматрамо, он могао донети прост закључак на основу самога поретка црквено-службене године. Црквена византијска година почиње 1. септембра. Први празник у години одговара почетку новозаветне историје – то је Рођење Пресвете Богородице. Последњи велики празник црквене године у њеном последњем месецу јесте Успење Божије Матере. То је доследно и логично. Празник Преображења Господњег долази почетком августа, без сумње зато што се читање еванђеоских зачала дотад приближило повести еванђелисте Матеја о Преображењу Господњем и спомен тог значајног еванђеоског догађаја издвојено је у посебни празник. Што се тиче речи у кондаку Преображења „да када Те угледају распетого”, оне одговарају речима Господњим, изговореним ученицима шест дана до Преображења на Гори, а које су поновљене непосредно после Преображења: „Од Тога времена Исус поче казивати ученицима Својим да Му ваља ићи у Јерусалим и много пострадади од старешина и првосвештеника и књижевника, и убијен бити, и у трећи дан да ће устати”



(Мт. 16, 21; 17, 9, 22). Зато Црква, сагласно Еванђељу, шест дана до Преображења почиње да пева катавасију „Крст изобразивши Мојсије” (може бити да је са тим везано и Изношење крста 1. августа), а четрдесет дана после празника Преображења савршава се спомен на крсна страдања и смрт Господњу у дан Воздвижења Часнога Крста Господњег. Одређивање времена тога празника тешко да је случајно: то време се подудара, као и код празника Преображења, са приближавањем еванђеоског литургијског читања о крсним страдањима и смрти Господњој. Ево једног од примера, који показује да се богослужбени поредак у Типику одликује доследношћу, хармоничношћу и утемељеношћу.

Ако се чини да у црквеном календару није сачувана строга повезаност еванђеоских догађаја, то је зато што еванђеоске успомене обухватају много година и у календару оне су размештене у виду спирале, која такође обухвата неколико година; она садржи низ периода од девет месеци (од зачећа до рођења св. Јована Претече, Богородице, Спаситеља), две еванђеоске четрдесетнице и др.

У завршном делу своје књиге аутор, не у потпуној сагласности са свим што је дотад говорио, спреман је, рекло би се, да се приближи историјско-православној тачки гледишта, али он тамо одмах износи такве примедбе, које готово да сасвим оспоравају његову основну позицију. Он каже: „Византијска синтеза мора бити схваћена као развој и напредак првобитног ’закона молитве’ Цркве, ма колико да су у њему снажни елементи туђи (?) том *lex grandi*, који га заклањају. Тако, без обзира на снажни притисак мистиријске психологије (?) са једне стране, аскетско-индивидуалне са друге, што је притисак који се очитује више од свега у изрођавању (?) литургијске побожности, Устав као такав остао је органски везан са тим ’богослужењем времена’ у коме се, како смо покушали да покажемо, састојао његов први, организациони принцип. То богослужење времена, понављамо, заклоњено је и учињено мање очигледним услед накнадних наноса (?) Устава,

али оно, несумњиво, остаје основ његове унутрашње логике, принцип његовог унутрашњег јединства” (стр. 240).

Такав је резиме аутора. Мало је тога што нам оставља разлоге за задовољство. Још је само недостајало да наш Устав није сачувао ни сам принцип хришћанског богослужења.

Ми смо се исувише подробно посветили књизи о. А. Шмемана због тога што ће касније, у будућности, читаоцу бити понуђена литургијска догматика, заснована на гледиштима изнетим у овој књизи. Али ако темељи изазивају такву скептичност, можемо ли ми бити сигурни да ће на њима настале конструкције бити здраве? Ми уопште не негирамо западну историјско-литургијску и богословску науку и њене објективне вредности. Ми не можемо у потпуности без ње. Ми признајемо њене заслуге. Наше православно богословље не може без томова Мињеа, литургија не може без Гоара итд. Али ми не можемо слепо веровати увидима западних историчара Цркве. Ако о богослужењу говоримо као чланови Православне Цркве, нама мора бити својствен онај принцип у схватању историје нашега богослужења и његовога status-a quo којим живи сама Црква. Тај принцип у корену се разликује од западних протестантских гледишта. Ако ми тај принцип нисмо разумели, наши напори морају бити усмерени ка томе да га нађемо, откријемо и разумемо. Логика историје казује нам да су одступања од правога пута у животу заједнице последице принципијалних идејних промена. А ако се ми држимо православног Символа вере, ако исповедамо да стојимо на правилном догматском путу, ми не смемо сумњати у то да су безгрешни и тачни како правац црквеног живота, тако и богослужбени поредак какав је саздан на основу нашег православног исповедања вере. Ми не можемо тврдити да је наша „литургијска побожност” после низа преображаја отишла далеко, далеко од духа апостолског времена. Ако смо сведоци пропадања побожности, неразумевања богослужења, узрок тога налази се ван Цркве – у губљењу вере у масама, у пропадању морала, у губљењу црквене

свести. А тамо где се чувају црквена свест и побожност не постоји преображај у схватању хришћанства. Ми схватамо Еванђеље и апостолске Списте не преломљене кроз некакву посебну призм, него у њиховом непосредном смислу. И уверени смо да се наша заједничка молитва савршава на истим догматским и психолошким основама, на којима се савршавала у апостолско и старохришћанско време, без обзира на разлику у богослужбеним формама. Да ли је о. А. Шмеман спреман да тврди да се карактер његове побожности разликује од карактера побожности у древној Цркви?

Први пут објављено у „Православном путу”, 1962. г.  
Превела са руског Јелена Петровић