Архимандрит др Никодим (Богосављевић)

О ЛИТУРГИЈСКОЈ ОБНОВИ, ПРЕПОРОДУ И РЕФОРМАМА

Издавач:
Аутор

Лектор:
др Никола Маројевић, ђакон

Корице:
Владимир Антић

Штампа:
Артпринт Медиа доо, Нови Сад

Тираж:
1000

Архимандрит др Никодим (Богосављевић)

О литургијској обнови, препороду и реформама

Друго, допуњено издање

Рибница
2014

Јер вером ходимо а не гледањем (2. Кор. 5, 7).

Садржај

ПРЕДГОВОР 7

СКРАЋЕНИЦЕ 9

1. УВОД 11

2. ИМЕ И ПОРЕКЛО 35
2. 1. Име 35
2. 2. Порекло 46

3. РАЗВОЈ И ЛИЧНОСТИ ЛИТУРГИЈСКЕ ОБНОВЕ 59
3. 1. Почетак на Истоку 59
3. 2. Наставак на Западу 77
3. 3. Париска литургијска обнова 92
3. 4. Повратак на Исток 133
3. 5. Опет на Западу 224

4. ОСНОВНИ ЗАХТЕВИ ЛИТУРГИЈСКЕ ОБНОВЕ 230
4. 1. „Исквареност“ богослужења 230
4. 2. Повратак раној Цркви 249
4. 3. Иконостас 276
4. 4. Гласно читање молитава 297
4. 5. Молитва Трећег Часа 317
4. 6. Савремени богослужбени језик 319
4. 7. Често причешћивање 323

5. ЗАКЉУЧАК 343

ЛИТЕРАТУРА 357

ПРЕДГОВОР

Од како су Богочовечанска уста Господа и Спаса нашег Исуса Христа изрекла речи: „Ја сам Истина, Пут и Живот“ (Јн. 14, 6), човек нема другог пута у живот до пута истине. Само пут истине води у живот који дарује Онај који је и Истина и Пут и Живот. Другог пута, и друге истине, до живота у Истини, Путу и Животу нема, до кроз Њега, Њиме, у Њему. Нема, дакле, без Пута ни истине, ни живота; без Живота, опет, нема ни пута ни истине; коначно, без Истине нема ни пута ни живота. Другим речима: Он је Истина која Путем води у Живот. Или: Он је Пут којим Истина уводи у Живот. Коначно: Он је Живот на Путу ка Истини.

А Пут Истине Живота води преко Крста и Гроба. Другог пута Истина нема. Она је морала да се на Крсту објави, да би из Гроба устала као Живот. То је њен Пут. И свако ко хоће да следи Пут Истине, мора да се одрекне себе, да узме Крст свој и да кроз гроб уђе у Живот. У Гробу је засијала и из њега устала Истина и Живот, у гробу треба да буду сахрањени последњи остаци неистине о нама: трулеж, распадање и смрт. И да се путем истине о смрти уђе у Истину и Живот. Другог пута ка Путу, и друге истине о Истини, и другог живота у Животу нема. Бог се открио на Крсту као Истина и у Гробу као Живот; а као Пут, зато што је Истина и Живот.

Захваљујући Њему и Његова Црква Православна, као Његово Тело и Његова Невеста, постала је „*стуб* и *тврђава истине*“ (1. Тим. 3,16). Црква је постала чуварица, стражар истине, будући да Истином има Живот у себи. И она своја верна чада, које је Богу Оцу родила у својој утроби Духом Светим, храни Истином и Животом, храни Телом и Крвљу Сина Божијег и Сина Човечијег, Богочовека Исуса Христа, оваплоћеном Истином и очовеченим Животом. Она је чуварица Пута, она је стражарка над Истином, она бди над Животом. И заповест и морање нашег живота у Животу јесте истина; без истине човек бива одсечен од Цркве, од Живота; и гладан поред Трпезе и жедан поред Извора, слеп поред Светлости и сиромашан усред Бога(тства).

Бог Истина се као Пут и Живот открио у Цркви у Светој Чаши. У тој Чаши је сав Пут, и сва Истина и сав Живот. Као такав Пут, Истина и Живот Бог се предао и објавио Телом и Крвљу у Цркви.

Ова књига је наш прилог, надамо се и молимо се Богу за то, истини о Тајни над тајнама, о Чаши у којој су Истина, Пут и Живот: истинити пут у живот, или пут у истинити живот, или живот на путу истине; не само пут, или само истина, или само живот, већ пут, истина и живот на Путу, о Истини и у Животу. Надамо се и молимо Богу, да је она сагласна са истином Светог Предања, са истином Светих Отаца, са истином Цркве – једном речју са истином о и у Истини. Зато што без истине о Истини, нема ни пута ка Путу, ни живота са Животом.

Захваљујемо се свима који су се нам својим молитвама помогли да она, надамо се и молимо Богу, буде прилог истини о Жртви и Животу Бога Истине, да буде мало палидрвце истинитом и животном путу ка Путу, Истини и Животу. А пре свих и после свих Ономе Који нас је позвао да Путем Истине уђемо у Живот, коме нека је слава и хвала са Оцем и Духом Светим, у вечне векове. Амин!

Ман. Св. Ап. Петра и Павла, Рибница,
архим. др Никодим (Богосављевић)
Рождество Пресвете Богородице,
7522. год. од постања света.

СКРАЋЕНИЦЕ

BBGG – Bollettino della Badia Greca du Grottaferrata, Grottaferrata.

ВОУ - Вестник Омского университета, Омск.

ВРСХД - Вестник Русского студенческого христианского движения, Париж — Нью-Йорк.

ВТГУ – Вестник Томского государственного унивеситета, Томск.

ВЧГУ - Вестник Челябинского государственного университета, Челябинск.

ГСПЦ – Гласник Српске Православне Цркве, Београд.

ЕДТН - Евразия: духовные традиции народов, Москва.

ΕΕΘΣΘ - Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.

EChS - Eastern Christian Studies, Leuven.

ЖП - *Живое Предание*, Париж.

ЖМП - Журнал Московской Патриархии, Москва.

JES - Journal of Ecumenical Studies, Philadelphia.

НВ - *Новое время*, Београд.

ПБ - Православная беседа, Москва.

ПМ - Православная мысль, Париж.

SEETh – Stud East Eur Thought, Springer.

SR - Slavic Review, **Urbana.**

SVThQ - St Vladimir's Theological Quarterly, New York.

ТП – Теолошки погледи, Београд.

ЦЖ - Церковная жизнь, Београд.

1. УВОД

Данас, на почетку 21. века, можемо рећи да је претходни, 20. век за Православну цркву био у многоме буран, особен и битан. У њему је Црква Христова имала с једне стране да тек завршени средњи век повеже и преведе у ново доба, а на другој, да дâ одговоре на питања и задатке које је стварност нове епохе пред њу постављала. Њен положај се додатно усложњавао различитим политичким положајима православних народа. Док су балкански православци, Срби, Грци и Румуни, обновили своје националне државе, а са њима и Цркве и излазили на поље политичких и правних слобода, дотле се са рушењем Руског царства Црква преко ноћи нашла на Крсту, у вртлогу прогона и физичког уништења, и са неочекиваним обнављањем патријаршијског система, укинутог од стране Петра Великог 1721., а обновљеног избором Св. Патријарха Тихона на патријаршијски престо 1917. Оно што је, међутим, заједничко за све православне народе и њихове Цркве, независно од разлика и особености, и што бисмо могли истаћи као најважније питање и најважнији задатак пред које се Црква, после вишевековне паузе, нашла јесу – повратак сопственом Предању и поновни физички и духовни сусрет са Западом[1]. У суштини, и обнова Цркве и сусрет са Западом је изискивао повратак Предању. У новим политичким и економским околностима, које су по односу снага, додуше, подсећале на оне током 15. века, Исток је са старих еклисиолошких и догматских тема морао да скида прашину, да би се враћањем Светом Предању и Светим Оцима Црква оживела, обновила, пробудила после присилног вишевеков-

[1] У овоме није било тешко видети промишљање Божије: „Па ипак, осећамо да се десило чудо, да нас је Бог послао овде, далеко на Запад, али не само да бисмо живели овде, да бисмо се обогатили, да бисмо изграђивали нашу заједницу. Бог нас је послао на Запад као апостоле Православља и тиме је православна вера – која је историјски била ограничена на Исток – тако постала вера која је истински и потпуно васеленска вера“, Шмеман А. (протопр.), Црква Христова – победа Православља у историји, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 301.

ног ћутања[1], и да би што брже и што боље нашла решења за новонасталу стварност[2]. Ово поновно сусретање са Предањем и Западом, јер се у Предању имао наћи одговор за однос према Западу, међутим, претворило се у целовековни процес, који се може поделити у две етапе, са Другим светским ратом као временским каменом међашем.

Најпре је на Запад била упућена Цариградска патријаршија. Њена жеља да у новом веку обнови своју средњовековну мисију у православној васељени, била је у супротности са положајем који је имала на Фанару, скоро заточена, „опасана високим зидом и бодљикавом жицом". Разумљиво је отуда да је она помоћ и заштиту тражила од западних политичких чинилаца, како би поправила свој тешки положај у Турској и покушала да васпостави некадашњи утицај у читавој васељени. У времену до Другог светског рата прва Православна патријаршија је у задатак имала и старање о грчкој емиграцији, која се још од друге половине 19. века умножавала на свим континентима.

Као плод овог политичког и црквеног приближавања Цариградске патријаршије Западу и тамошњим црквама била је *Енциклика* из 1920., којом се предлаже „међусобно приближавање разних хришћанских Цркава", рад на припреми за потпуно јединство истих, „успостављање једног свехришћанског савета", размена студената богословских школа и увођење новог (григоријанског) календара „ради истовременог прослављања великих хришћанских празника од стране свих Цркава"[3]. Уследило је сазивање „Свеправославног" конгреса у Цариграду 1923., организованог од стра-

---

[1] Ово се односи само на одсуство богословске мисли, што је разумљиво за Цркву која се налази на Крсту; на Крсту се не богословствује већ страда, исповеда и сведочи вера. Грци и већи део Срба су сведочили живу веру под турским, а Румуни и мањи део Срба под аустроугарским игом.

[2] „Данас се ситуација мења. Сукоби и поделе унутар Цркве, нови 'екуменски' сусрет са хришћанским Западом, и, пре свега, агресивни изазов савременога света изнова су довели богословље у средиште пажње, дајући му поново значај који оно није имало већ вековима", Шмеман А. (протопр.), Богословље и Евхаристија, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 461.

[3] Јањић С. (јрм.), *Екуменизам и време апостасије*, Призрен 1994, 6–7.

не цариградског патријарха Мелетија Метаксакиса, „познатог уображеног модернисте, реформатора и творца раскола у Православљу“[1], на коме је без консензуса прихваћен нови календар, који је потом прихватан од Грчке (1924.), Румунске (1925.), Александријске (1926.), Антиохијске, Бугарске (1963.) и других Цркава. Исти Мелетије је претходно, као архиепископ атински 1921., основао Грчку православну архиепископију у Северној Америци[2], чиме је почело организовање православне дијаспоре по националном кључу. Као битан елеменат или последицу сусрета православља са Западом, треба још навести да се већина црквених пастира и богослова у Грчкој школовала на Западу, и тако упознавала са схоластичко-секуларистичким и глобалистичко-екуменистичким идејама које су се у то време на њему развијале[3].

Овој првој етапи приближавања православља и Запада у 20. веку припада и послеоктобарска селидба руске емиграције у западну Европу и Северну Америку[4]. Најважније последице овог пресељавања јесу стварање Руске православне заграничне цркве и оснивање Православног богословског института Свети Сергије Радоњешки у Паризу. РПЗЦ је основана 1921. у Сремским Карловцима под именом Врховна црквена администрација ван Русије. Њено се седиште сели касније у Минхен, а од 1948. оно прелази на амерички континент, у Њујорк. Оснивање Института Светог Сергија 1925. је од прворазредног значаја за покретање и развој православне богословске мисли на Западу, са утицајем и последицама које ће, затим, обухватити читаву Православну цркву, подједнако у матици и у расејању[5]. Боравак у

---

[1] Архим. Јустин (Поповић) у својој представци Светом архијерејском сабору СПЦ, од 7. 5. 1977.; према: Милетић с. (јер.), *Мелетиос Метаксакис, митрополит, архиепископ, папа и патријарх*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Istorija/meletios.htm (14.06.2013).

[2] Исто.

[3] Јањић С. (јрм.), *Екуменизам и време апостасије*, 8.

[4] Уп.: Шмеман А. (протопр.), Руско богословље од 1920. до 1972. године, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 429–451.

[5] Lowrie D., *St. Sergius in Paris*, New York 1952; Аржаковский А,. Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт в Париже, *Бого-*

неправославној средини и окружењу природно је упућивао осниваче Института и њихове наследнике на поређење православне богословске мисли са онима у римокатоличким и протестантским круговима. Поновни непосредни физички додир Православне цркве са инославнима наметао је и тражио богословска питања и одговоре из области еклисиологије, литургике и догматике[1].

Након Другог светског рата дошло је до још јачих и ширих глобалистичко-екуменистичких покрета на Западу, а са њима и одговарајућих одговора од стране Православне цркве. Лига народа створена у Швајцарској 1914. прерасла је 1948. у Организацију Уједињених Нација, да би исте године у Женеви био установљен Светски Савез Цркава. Године 1952. цариградски патријарх Атинагора издаје *Енциклику* којом позива све Православне цркве да се прикључе овом покрету, што она једна за другим и чине. Исти патријарх се 1964. сусрео у Јерусалиму са римским папом Павлом 6, а наредне године је у Цариграду скинуо анатему бачену на римски трон 1054., уз проглашавања Римске цркве за „сестринску". Три године касније патријарх Атинагора посећује папу Павла 6. у Риму, што редовно потом чине и његови наследници Димитрије и Вартоломеј. Први папа који је посетио Фанар био је Павле Јован 2, 1979. И тако редом, све до недавног првог присуства цариградског патријарха устоличењу новог папе Франциска.

Средишње питање које се поставило пред Православну цркву приликом поновног сусрета са Западом јесте: да ли су

слов, философ, мыслитель, Москва 1999, 109–128; Сухова Н., Русские богословские школы за рубежом: сохранение традиции и поиск нового (1920–1940-е гг.), *Материалы XVIII Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* В 2 т. Т. I., Москва 2008, 263–272.

[1] Академија Св. Владимира у Њујорку основана је 1937., али ће своју улогу у литургијској обнови добити тек након 2. Светског рата, са пресељавањем неколико професора са Париског института. В.: Шмеман А. (протопр.), Ако Господ не зида дом..., превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 452–460; *A legacy of excellence: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary 1938–1988*, Crestwood, New York 1988.

римокатолици и протестанти јеретици или цркве са пуноважним светим тајнама? Богословски одговори су били различити. Било је православних за које су сви хришћани на Западу били и остали јеретици, а било је и оних који су изричито тврдили супротно. Већина је била уздржана. Као представник и предводник оних других патријарх Атинагора је у свом *Тијатирском вероисповедању* изричито тврдио: „Хришћани верују да истинско рукоположење имају и преносе: православни епископи, коптско-јерменски и етиопски епископи, англикански епископи… Зато су и свете тајне англиканаца заиста тајне Једне Свете Католичанске и Апостолске Цркве, као што су и свете тајне Римокатолика“[1]. Сличним богословским расуђивањем се руководила и Московска патријаршија када је 1969. донела одлуку да се успостави *intercommunio* са папистима. Једна од формулација *Баламандског споразума* (1993.) јесте да православци и римокатолици „откривају“ и „признају једни друге као сестринске Цркве“ (чл. 14. и 16)[2].

Било је и супротних сведочанстава и исповедања. Једна од најугледнијих и најгласнијих савести православља био је Св. Авва Јустин Ћелијски, који је горњу одлуку коментарисао следећим речима: „Са овом одлуком, јединственој у историји Православне Цркве и њеном догматском и канонском предању, о светотајинском општењу са отвореним јеретицима цело богочовечанско тело Православља је дубоко рањено, сви Оци и сви Синоди су обезвређени, црквени догмати и канони су погажени, Црква Христова, непорочна невеста је бачена на отровно ђубриште јеретика“[3]. Свети Синод Јерусалимске патријаршије је 1989. донео одлу-

---

[1] Јањић С. (јрм.), *Екуменизам и време апостасије*, 23.

[2] Исто, 55.

[3] Према: Јањић С. (јрм.), *Екуменизам и време апостасије*, 24. Уп.: Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, Хиландар 1995; Каломирос А., *Против лажног јединства*, превод: С. Милетић, Београд 1998; Јанг А. (протој.), *Журба у загрљај*, превод: И. Филиповић, Ниш 1997; *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue,* Crestwood, Washington 1996; Алексијев С. (архим.), Јазаджиев С. (архим.), *Православље и екуменизам*, превод: Р. Лазић, Подгорица 1997.

ку да прекине са својим учешћем у богословском дијалогу са англиканцима и осталим неправославним, наводећи као разлог злоупотребу дијалога. У *Одлуци* се, између осталог, каже: „На тај корак подстакло нас је пре свега неоспорно уверење наше читаве Православне Цркве у то да она садржи пуноћу истине, да је Једина, Света, Католичанска и Апостолска Црква и надежно хранилиште божанствених догмата наше непорочне вере и нашег Најсветијег Предања, имајући за своју Главу Господа Исуса Христа. Зато наша Православна Црква, будући уверена у исправност свога пута и своје спасоносне апостолске мисије на земљи, уопште нема потребу за богословским дијалозима са неправославнима, који и сами могу да изуче нашу православну веру и ако то желе да живе по њој. За нашу Православну Јерусалимску Цркву постаје опасан сваки дијалог да би спроводили горе описани прозелитизам и најнеприхватљивије акције у односу на нашу Православну Цркву“[1].

Видимо, дакле, да је најочитија последица сусрета православног Истока и неправославног Запада, током 20. века, укључивање православних у екуменски покрет, започетог од хришћана на Западу[2], односно, покретање богословских дијалога са римокатолицима и протестантима, отелотворен у стварању и раду одговарајућих мешовитих богословских комисија. Разумљиво је да је за ово сведочење и дијалог православних постојала потреба повратку и обнови богословског наслеђа Предања. Они су ишли истовремено са потребом Православне цркве да се на почетку 20. века, након вишевековне немогућности несметаног развоја богословља, у организационом, теоријском и академском смислу, направи карика са наслеђем Светих Отаца на једној, и хва-

[1] Исто, 47.

[2] За православни одговор на питање еклисиологије и „Богословља раскола“ у оквиру екуменског покрета в.: Шмеман А. (протопр.), Еклисиолошке белешке, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 227–231; исти, „Јединство“, „подела“ и „поновно уједињење“ у светлу православне еклисиологије, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 232–244.

тање прикључака са изазовима стварности на другој страни. Отварање православних средњих и високих училишта, попут већ поменутог Института Светог Сергеја, тражило је учене богослове, а самим тим изискивало и порађало обнову православног богословља. Мотиви за отварање ове православне школе се, према речима њеног оснивача и првог ректора, митрополита Евлогија, поклапају за горе наведеним околностима: „Отварање Богословског института управо у Паризу, у центру западноевропске – не руске, али хришћанске – културе, имало је такође веће значење: оно је предодредило нашој вишој богословској школи екуменистички правац у постављању неколико теоријских проблема и религијско-практичних задатака, како Православље не би више било сакривено, већ постепено постало наслеђем хришћанских народа“[1].

Управо у горе наведеним околностима, настала су два тока православне богословске мисли, који су се окретали прошлости и садашњости, а преко ње и будућности, желећи истовремено да се кроз повратак Оцима и поновни сусрет са инославним богословљем на Западу, васпоставе и обнове, условно речено, прекинуте нити православног богословља. Реч је о неопатристичкој синтези и литургијској обнови[2], за које са сигурношћу можемо рећи да су, по свим мери-

[1] Георгиевский Е. (митр.), *Путь моей жизни, Воспоминания*, http://www.ubrus.org/data/library/pages/155/Main.htm (24.06.2013).

[2] „И премда културолошку ‘таму’ турскога периода не треба преувеличавати, немогуће је, ипак, порицати да су се у богословљу, као никада до тада, збиле дубинске промене које су одредиле његову судбину. Непостојање високих богословских школа је приморало православне студенте да своје богословско образовање траже на Западу. Образовани на римокатоличким и протестанстким универзитетима, ови богослови су свесно или несвесно усвајали богословске катергорије, терминологију и облике аргументације који су страни Предању њихове сопствене Цркве. Православно богословско мишљење је претропело оно што је један савремени руски богослов, о. Георгије Флоровски, умесно назвао превдоморфозом“, Шмеман А. (протопр.), Руско богословље од 1920. до 1972. године, 429; „... [Православни] емигранти на Западу су такође били довољно способни да се врате (попут њихових западних колега теолога) аутентичним изворима истините теологије, оцима Цркве, са циљем да овај повратак њих саме учини способним да се сусретну са егзистенцијалним питањима њиховог

лима, најзначајније богословске тековине 20. века. Оба ова „покрета“ имају пуно тога заједничког, али, као што ћемо касније видети, и нечега што их, по нама, раздваја. Заједничко им је најпре да се њихов настанак везује са Париски институт Светог Сергеја. Двојица најугледнијих њихових покретача и представника били су професори ове угледне школе – о. Георгије Флоровски и о. Александар Шмеман. Заједничко им је, такође, полазиште да је током претходних векова дошло до позападњачења православног богословља, до пада у "западно ропство", до "псевдоморфозе". „Прекид живог отачког Предања је, заиста, био корен велике богословске трагедије Православља“, ламентује о. А. Шмеман[1]. Исто тако, заједничко овој обнови богословско-литургијског живота Цркве јесте да су оне настале на тлу и у окружењу сличних покрета у римокатоличком богословљу. Наиме, почетком 20. века се међу француским римокатоличким богословима појавио порет повратка хришћанским изворима, Светом Писму, Литургији и оцима Цркве, који је добио назив *Ressourcement* или *Nouvelle Theologie*[2], са којим би се могло поредити настројење православне неопатристичка синтезе и литургијске обнове. Разумљиво је отуда да се намеће питање надахнутости, утицаја, прожимања и прихватања полазишта и методологије римокатоличког враћања изворима и литургијске обнове од стране православних. Сматрамо да су полазишта, мотиви и циљеви о. Георгија Флоровског и о. Александра Шмемана били исти, али да су резултати и последице њихових богословствовања били различити. Сматрамо, такође, да су методологије ових великих богослова 20. столећа били различити, с тим да је метод

савременог света", Ц. Бер, Надилажење неопатристичке синтезе, прев.: З. Јовановић, *Богословље* 1 (2011), Београд 2011, 45.

[1] Шмеман А. (протопр.), Богословље и Евхаристија, 473.

[2] Међу најпознатије представнике се убрајају Етјен Жилсон, Жан Данијелу, Анри де Либак, Ив Конгар, Ханс Урс фон Балтазар, Луј Бује, Ханс Кинг и други. О односу литургијских покрета Запада и Истока в.: Σκαλτσῆς Π., Λειτουργικὴ Κίνηση τῆς Χριστιανικῆς Δύσης καὶ ἡ Ὀρθόδοξη Ἀνατολή, *Λειτουργικὲς Μελέτες* II, Θεσσαλονίκη 2009, 13-58.

о. Флоровског био предањски, светоотачки, православан[1], а метод о. Шмемана западан, неправославан, модернистички. Разлика је проста: о. Георгије се молио Богу и благодаћу Божијом богословствовао, а о. Александар се, како се може видети из његовог Дневника, није молио, па је без благодати Божије богословствовао по свом уму: „Јер који бестрасно тражи Божанске ствари, свакако ће добити тражено, а који са неком страшћу тражи, као зло говорећи, промашиће тражено“[2].

Тема нашег рада ће бити овај други ток богословске мисли у Православној Цркви 20. века, тзв. литургијска обнова, која своју теоријску основу има у литургијском богословљу, а на практичном плану заговара одређене промене у православном богослужењу, за које сматрају да ће довести до оживљавања и обнове богослужбеног, а са њим и свеколиког црквеног живота православних хришћана.

Њена појава се може временски и просторно одредити у политичко-културолошким превирањима у Царској Русији, на почетку 20. века[3], и нешто касније у Грчкој[4]. Њени духов-

---

[1] Према Св. Авви Јустину Ћелијском о. Георгије Флоровски је био „икона на иконостасу православне теологије новог века“. Слично мишљење је делио о. Софроније Есешки; према: М. Бејкер, Георигије Флоровски – васељенски учитељ православног богословља, *Православље* 1105, 17. Уп.: Бер Ц., Надилажење неопатристичке синтезе, прев.: З. Јовановић, *Богословље* 1 (2011), Београд 2011, 44-56; Stockl K.., Modernity and its critique in 20th century Russian Orthodox thought, *SEETh* (2006) 58, Springer 2007, 243-269; Хоружий С. С., Неопатристический синтез и русская философия, *Вопросы философии* 5, Москва 1994, 75–88; Михайлов П. Б., *Русский неопатристический синтез*, http://www.bogoslov.ru/text/368413.html (15. 06. 2013.); Gallaher B., „Waiting for the barbarians“: Identity and Polemicism in the Neo-patristic Synthesis of Georges Florovsky, *Modern Theology* vol. 27, issue 4, 2011, 659-691.

[2] Св. Максим Исповедник, Одговор 59. Таласију, према: Јевтић А. (еп.), *Свети Максим Исповедник, Живот и избор дела*, Врњци 2012, 201.

[3] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, превод: Р. Трнавац, Крагујевац 2008; Каннингем Д. С *надеждой* на *Собор*, перевод: Сидоренко Г. (протоиер.), Лондон 1990; Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, Москва 1995, 21-49.

[4] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, *Светлост Христова просветљује све*,

ни корени сежу знатно раније, и могу се повезати са религиозно-философским трагањима током претходног века. Литургијска обнова у времену пре и после пада Царевине има две етапе: прва унутар Цркве, који ће трајати до Помесног Сабора Руске Православне Цркве 1917-18. и Револуције, и друга, након победе бољшевика, када ће се литургијска обнова изродити у расколничко обновљенство, које је своје модернистичке експерименте у богослужењу вршила у празним црквама, због чега се тај покрет распао, а многи свештеници, укључујући и потоњег местобљуститеља и патријарха Сергија, кроз покајање вратили у Цркву. Иако се овај почетак литургијске обнове у Русији догодио без непосредних додира са одговарајућим западним богословским покретима, ипак се може рећи да је он, будући да је изронио из позападњаченог богословско-философског наслеђа Руске Цркве након укидања Патријаршије, резултат западног неправославног црквеног наслеђа.

Кључни догађај за Цркву у том периоду, поред, наравно, пропасти Царевине и победе комуниста, био је Помесни Сабор 1917-18. Припреме за Сабор су почеле још 1905., када су упућени позиви епархијским установама да дају своја мишљења о стању у животу Цркве и предлоге за решење тих потешкоћа. Следеће године су објављени пристигли предлози, и из њих се може сазнати о приличним мањкавостима богослужбеног живота, као и о идејама како би се оне могле отклонити[1]. У вези богослужбеног устројства Цркве у предлозима су обухваћена питања богослу-

---

Хиландар 2009, 197-212; Maczewski Ch., *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα. Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας*, превод: Г. Μεταλληνός, Αθήνα 2002. За стање у Грчкој Цркви током турског ропства и у 19. веку в.: Зисис Т. (протопр.), Посветовњаченост Цркве и цивилне власти у новој Грчкој држави, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 117-125.

[1] Зернов Н., Реформа русской церкви и дореволюционный епископат, *Путь* 45, Париж 1934, 3-15; Мейендорф И. (протопр.), *Русский епископат и церковная реформа (1905 г.)*, http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1178 (26. 06. 2013.); Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, превод: М. Р. Мијатов (свешт.), Нови Сад 2008, 490-496; Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 197-228; Каннингем Д. С *надеждой* на *Собор*, 198-291.

жбеног језика, типика, и у само једном случају могућност гласног читања свештеничких молитви. У сред хаоса револуције на Сабору је обновљена патријаршија, а Комисија за богослужење, проповедништво и црквене уметности није донела никакве радикалне одлуке[2]. Незадовољни Сабором су остали либерални припадници, махом, белог свештенства, и неки од њих су остали у Цркви, а неки путем раскола изашли из ње[3].

Након Револуције долази до велике сеобе руских богослова и философа на Запад, и њихово окупљање у Паризу. Већина од њих, свештеника и лаика, били су на овај или онај начин, у већој или мањој мери, учесници либералних политичко-црквених деловања. У новим околностима тај црквени интелектуални сабор је успео да се окупи око митр. Евлогија, и започне богословски рад у новооснованом Институту Св. Сергија. Највећи ауторитети међу професорима били су А. Карташев и о. С. Булгаков, обојица са либералним и левичарским прошлостима. Први је, наиме, био последњи прокуратор Синода и први министар вера у влади Керенског, који је по службеној дужности и отворио рад Помесног Сабора; други је из нихилизма, преко марксизма ушао у Цркву, такође учествовао у раду Сабора као лаик, у Комисији за право, да би после Сабора постао свештеник[4].

Први свршени студент Института и потом професор, који је поставио почетак у изучавању литургијског богосло-

---

[2] Георгиевский Е. (митр.), *Путъ моей жизни*.

[3] Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 62-102; исти, *Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон,* http://www.krotov.info/history/20/pospelovs/page35.htm (29. 06. 2013.); Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 154-247; Лавринов В. (протој.), Историография обновленческого движения в Русской Православной Церкви в 1920-1940-е годы, *ВЧГУ* впск. 26, (N. 24 (125)) 2008, 151 - 158.

[4] Георгиевский Е. (митр.), *Путъ моей жизни;* Булгаков С. (протој.), *Автобиографические заметки*, http://www.golden-ship.ru/load/zhitija/avtobz/3-1-0-1470 (04. 06. 2013.); Карташев А., Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875-1960), *ВРСХД*, Париж - Нью-Йорк 1960, № 58-59, 57-61.

вља био је Б. Сове[1]. Након њега, о. Н. Афанасјев[2], као београдски студент је прешао на Институт и на њему докториравши и потом, као професор канонског права, почео да се бави литургиком, основавши своју теорију тзв. евхаристијске еклисиологије. Коначно, најзначајнији изданак Париске школе је свакако о. А. Шмеман[3] који је на Институту завршио студије, докторирао и био професор на њему, све до свог преласка у Америку 1951., где је отишао на позив о. Г. Флоровског. Он је са својим литургијским богословљем, несумњиво, најзначајнији и најутицајнији теоретичар православне литургијске обнове, која ће се његовим радом и утицајем раширити на америчком континенту, и у Црквама на Истоку, најпре у Грчкој, а потом у Русији и коначно у Србији.

У Грчкој су још почетком 20. века, почела су да се оснивају братства (Зои, Сотир), која су трагала за начином како да се оживи црквени живот, да се богослужење приближи народу. Нажалост, методи и начини нису били предањски, већ под утицајем сличних покрета на Западу. У истом духу су братства наставила да делују и после 2. Светског рата, све до избора Архиепископа Серафима (1973.), када им се сужава простор за деловање и утицај. Основни захтеви братстава у односу на богослужење - штампање и ширење превода Светог Писма, покушаји уклањања иконостаса, смањивање броја икона у храмовима, скраћивање богослужења, гласно говорење свештеничких молитви – представљају увод у савремену етапу литургијске обнове у Грчкој. Као основ-

---

[1] Сове Б., Евхаристия в древней Церкви и современная практика, *ЖП* 1937, 171-195.

[2] Шмеман А. (протопр.), Богослов евхаристијског виђења Цркве (Сећање на оца Николаја Афанасејва), превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 572-575; Плекон М. (свящ.), *Евхаристия и Церковь в видении отца Николая Афанасьева,* http://kiev-orthodox.org/site/theology/1288/ (19. 07. 2013.).

[3] За биографију и библиографију о. Шмемана в.: Russell H., *Alexander Schmemann*, http://www2.talbot.edu/ce20/educators/view.cfm?n=alexander_schmemann (18. 06. 2013). О значају његовог богословља: Басиудис Г. (јер.), *Снага богослужења. Допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу*, превод: М. Јагер, Београд-Карловац 2011.

на одлика духовности братстава остаће наглашени морализам и пијетизам, тако да је такво њихово деловање названо „језуитски активизам спојен са протестантским пиетизмом“ (Архиеп. Василије Кривошеин)[1].

Од значајнијих богослова литургијске обнове у наведеним Црквама треба навести П. Василијадиса[2], еп. Атанасија (Јевтића)[3], о. В. Вукашиновића[4], а у Русији су то о. Н. Балашов[5], и неообновљенци о. Г. Кочетков[6] и о. А. Борисов[7].

Несумњива је актуелност истраживања богословских и практичних достигнућа литургијске обнове у Православној Цркви. Као што смо рекли, она је, заједно са неопатристичком синтезом и екуменистичким покретом, обележила живот Цркве од почетка до краја прошлог века, и на почетку овога наставила да буде у жижи пажње целокупног цркве-

---

[1] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 210.

[2] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, превод: С. Јакшић, Крагујевац 2006; исти, Есхатолошка еклисиологија: иза конвенционалне еклисиологије, превод: Л. Николић, *Видослов* 50, Требиње 2010, 151-161; исти, *Η λειτουργική αναγέννιση και η Εκκλησία της Ελλάδος*, http://users.auth.gr/~pv/index_gr_n.htm (02. 08. 2013).

[3] Јевтић А. (еп.), - *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 2, 3, 4, Београд-Требиње 2007, 2007, 2008, 2009.

[4] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, Београд 2001; исти, Царско свештенство, *Беседа* 2-4 (1991), Нови Сад, 163-174; исти, Теолошке основе иконостаса, *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, Крагујевац 2007, 111-135; исти, *Српска барокна теологија: Библијско и Светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији 18. века*, Краљево-Нови Сад 2008.

[5] Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, т. I и II, превод: К. Кончаревић, К. Симић, Нови Сад 2007; исти, *Развитие литургической культуры:богословские и пастырские аспекты*, http://www.liturgica.ru/bibliot/balashov.html (17. 08. 2013.).

[6] Кочетков Г. (свящ.), *Православное богослужение* 1, 2 и 3, Москва 1999; исти, *Некоторые богословские основания необходимости и возможности перевода богослужебных текстов с древних языков на современные*, http://www.sfi.ru/statja/nekotorye-bogoslovskie-osnovanija-neobkhodimosti-i-vozmozhnosti-perevoda-bogosluzhebnykh-tekstov-s-drevnikh-jazykov-na-sovremennye-2/ (21. 08. 2013.).

[7] Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, Москва 1994.

ног сабрања. Њена савременост и важност јесу, пре свега, у чињеници да је то сабрање подељено у односу на постигнућа литургијске обнове и на теоријско-богословском и на плану практично-богослужбеног живота. Не треба затварати очи пред чињеницом да се ова подела, узрокована односом према литургијској обнови, поклапа са оном коју изазивају екуменистички покрет и дијалози са инославнима, пре свега, са римокатолицима. Исто тако, ова је подела на присталице и противнике литургијске обнове, у пракси већ направила молитвени раскол, попут оног изазваног увођењем новог календара. У стварности већ постоји појава, говоримо о нашој Помесној Цркви, да верни прелазе из парохије у парохију, или из епархије у епархије, како би присуствовали богослужењу које они сматрају исправним, или које њима, у духовном смислу, одговара. Друго је питање да ли је то исправно или не, а ми указујемо на непобитну и упозоравајућу чињеницу постојања такве појаве. Дакле, није само реч о актуелности истраживања богословља литургијске обнове, већ више од тога – у питању је широка расправа око питања оправданости или неоправданости, потребе или излишности, у крајњој линији, истинитости или неистинитости у самој жижи наше Цркве – у Светој Литургији, и, радијално око ње, у читавом богослужењу, а преко ње и до питања опстанка наше Цркве, односно, спасења сваког од уда Тела Христовог. Зато је неопходно трагати за истинитим тумачењем Предања, на које се позивају носиоци литургијске обнове, како би се у Сабору донела одлука или мишљење о овој појави, која би, по свом богословском и сотириолошком значају, била од суштинског и насушног значаја.

Нас пре свега занима порекло, развој, богословље и практични захтеви литургијске обнове. Као што је познавање дубине и каквоће корена дрвета најпресудније за одређивање каквоће његовог плода, тако је и за сваку богословску појаву у Цркви неопходно сагледати, одредити и вредновати време и место њеног јављања, а самим тим и извориште њеног порекла. Порекло сваке појаве у Цркви може бити предањско или непредањско, светоотачко или несве-

тоотачко, православно или неправославно. Конкретно, у случају литургијске обнове, нас занима да ли је по свом пореклу литургијска обнова самостална појава у односу на исти покрет код римокатолика и протестаната, или је њиме изазвана или подстакнута. Исто тако, треба испитати могуће порекло и међусобни однос појава које су настале у области ван Цркве, у областима политике, културе и науке, у ком случају би могло да се говори о секуларизацији и модернизацији. У овоме ћемо се послужити и именима које она користи, односно, лична тумачења и мотивације богослова литургијске за коришћење овог или оног назива; у питању су називи обнова, препород и реформа.

Развој литургијске обнове ћемо покушати да испратимо хронолошки од њене појаве у Русији и Грчкој, на почетку 20. века, па све до наших дана. То ћемо чинити праћењем хронологије рада најзначајнијих богослова обнове, а чија смо имена већ наводили. На тај начин се може истраживати развој богословске мисли појединих аутора у области литургике, њихово преузимање и слеђење од стране следбеника, појаву нових открића. Просторно посматрано нас интересују дешавања у Помесним Црквама на Западу, у почетној фази у Француској, и потом у Америци, и Русији, Грчкој и Србији. Нас посебно занима стање у вези ове теме у Грчкој и Руској Цркви, зато што су оне, ако можемо да кажемо, водеће у Православљу: прва због богословског наслеђа и простора који својим језиком покрива; друга због тога што је она најмногољуднија Црква, а обе заједно зато што имају највећи утицај на богословска и богослужбена дешавања у нашој Помесној Цркви. Сведоци смо да је код нас дошло до промене у типу побожности и богослужбеног живота, и да се уместо традиционалног, вишевековног руског утицаја почело са увођењем грчког типа побожности и црквености. То није могло да у богослужбеном животу наше Цркве не изазове поремећаје, па чак и потресе. Могло је да не изазове, али је изазвало. Стање у Румунској[1] и Бугарској Цркви од мањег је значаја за наша истраживања, једно због недоступне лите-

[1] Καραϊσαρίδης Κ. (πρωτοπρ.), Λειτουργική ἀνανέωση στήν Ὀρθ. Ἐκκλησία τῆς Ρουμανίας, «*Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ*», Ἀθήνα 2003, 327-353.

ратуре, и друго, због непостојања утицаја на богословско-богослужбени живот у нашој Помесној Цркви.

Богословска истраживања носиоца литургијске обнове су изнедрила и конкретне богослужбене захтеве. Има их много, али ми ћемо пажњу усредсредити на најважније. То су: 1. идеја о „искварености“, „кварењу“ православног богослужења током векова; 2. захтев за повратак искуству и духу богослужења ране Цркве; 3. захтев за смањивање или уклањање иконостаса, као и питање уклањања или затварања-незатварања царских двери и завесе; 4. захтев за гласно читање евхаристијских молитава; 5. укидање Молитве Трећег Часа; 6. увођење савремених језика за богослужбене, и 7. захтев за чешће причешћивање и питање припреме и Исповести у односу на њега.

1. Основна идеја литургијске обнове јесте да је током векова дошло, из разних разлога, до појаве наноса и недостатака у Светој Литургији, које су промениле њен дух или етос, нарочито у односу на некадашње место и улогу верног народа у овој Тајни над тајнама. Те би наносе и недостатке требало уклонити, како би се дошло до васпостављања живљег и активнијег богослужења, односно, до већег и непосреднијег учествовања верних у богослужењу. Реч је о својеврсном ревизионизму који рађа реформизам. Са овим је посебно важно питање „царског свештенства“, које је заступљено од самог почетка литургијске обнове, почевши од обновљенаца. На њој је највише писао и истрајавао о. Н. Афанасјев[1], а ту његову идеју ће, у мањој или већој мери, следити о. А. Шмеман[2], П. Василијадис и руски неообновљенци о. Г. Кочетков и о. А. Борисов.

2. „Дијагноза“ о оболелости богослужења и посебно Свете Литургије, подразумевала је за „терапију“ повратак духовности, етосу и побожности ране Цркве, за жељом и намером, да се преузимањем начина и типова богослуже-

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, превод: К. Симић, Краљево 2008.

[2] Шмеман А. (протопр.), Однос свештенства и верника у Цркви – питање које захтева хитно разматрање, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 253-261.

ња из тог периода, васпостави, у међувремену охладнели, жар вере и молитве. Повратак начелима устројства ранохришћанске „евхаристијске еклисиологије“ (о. Н. Афанасјев), подразумевао је и обнову полажаја и улоге чина лаика, нарочито у светлу израза „царско свештенство“ (1. Пт. 2, 9). Када су теоретичари и следбеници овог захтева у питању, важи оно што је речено за претходни захтев.

3. Повратак древном богослужењу је подразумевао уклањање или смањивање иконостаса, са изменом, уклањањем или, барем, држањем стално отворених царских двери и смакнуте завесе. Иконостас је, наиме, од почетне олтарске преграде нарастао до класичног зиданог руског иконостаса 15-16. века, и познијег, барокног, који је изгубио програмску јединственост, и као такав је, према богословима литургијске обнове, постао сметња за активније и непосредније учествовање народа у Светој Литургији.

4. Исто је мотивисан и захтев за гласним говорењем евхаристијских молитава. Оне су се у раној Цркви говориле гласно и негде од 4. века је почело да преовлађује тихо говорење, једно због утицаја монаштва, а друго због грађења великих храмова у рановизантијском периоду. Обнова гласног говорења би требало да верницима омогући макар приближно онај положај који су припадници „царског свештенства“ имали у раној Цркви, односно, да неофитима омогући да се лакше и непосредније укључе у саборност Свете Евхаристије.

5. Захтев за укидањем Молитве Трећег Часа је посебно наглашен у нашој Помесној Цркви. У Грчкој је она већ давно изостављена, под утицајем покрета Кољивара, а у Руској Цркви се овај захтев ретко затиче у програмима литургијске обнове. С обзиром да се овај захтев односи само на свештенослужитеље, и нема никаквог односа нити последица према верницима, он је од најмање важности у склопу литургијске обнове. Исто тако је јасан његов историјат појаве (поч. 15. в.), и зато је у вези њега једноставно и лако донети саборску одлуку.

6. „У богослужењу Српске цркве црквенословенски језик данас се налази у напоредној употреби са савременим

језичким стандардом (званична одлука о увођењу савременог језика у богослужење донета је 1964. године на основу темељног реферата митрополита загребачког др Дамаскина Грданичког, поднетог Синоду и Сабору). Свештенство има пуну слободу избора језика на ком ће служити, уз узимање у обзир карактеристика конкретне средине (тип заједнице - парохијска или монашка, место у коме она делује - урбана или рурална, претежно једнонационална или вишенационална средина, матица или дијаспора)"[1]. У пракси српски потискује црквенословенски. Много је сложенија ситуација по овом питању у Грчкој и Русији, јер је повезаност културе и Цркве са старогрчким и црквенословенским (руске редакције) много већа. Из разлога боље разумљивости новопридошлих, присталице литургијске обнове заговарају делимично или потпуно увођење савремених језика у богослужења ових Помесних Цркава.

7. Свакако најзначајнији и духовно и богословски најсложенији је захтев литурго-обновитеља за чешћим причешћивањем верника, као неопходним предусловом за обнову литургијског и свеколиког живота Цркве. По овом питању се могу издвојити две традиције, грчка, старија и либералнија по питању учесталости причешћивања, сваке недеље, и без неопходног додатног поста, са Исповешћу која се оставља савести и духовном руковођењу појединца; руска, млађа и строжа, са изразитим ретким, једном до четири пута годишње, причешћивањем, са потребним додатним постом и неизоставном Исповешћу. У обе Помесне Цркве присталице литургијске обнове су за чешће причешћивање, без додатног поста и не обавезном Исповести, а неки, радикалнији, и за њено потпуно укидање. Код нас је ситуација додатно сложена због тога што је до недавно била заступљена руска пракса, а потом се почело са увођењем грчке, што је, неминовно, изазивало неслагања, неспоразуме и отпоре.

Приметно је да је богословско-издавачка делатност присталица литургијске обнове већа него њених противника. И даље се у великом броју издају дела о. Н. Афана-

[1] Кончаревић К., Свештено наслеђе у речи, *Православље* 935.

сјева[1] и о. А. Шмемана[2] на руском и у преводима. Код нас се објављују преводи монографија и чланака писаца као што су П. Василијадис, о. П. Кумаријанос[3], о. Н. Балашов, П. Скалцис[4]. Прилична је библиографија аутора који се баве изучавањем дела о. А. Шмемана, у читавој православној васељени[5]. Треба поменути и подухвате о. Г. Кочеткова на издавању превода богослужења на савремени руски[6], као и исти рад Ман. Нови Скит у Америци на енглеском[7]. Од домаћих богослова литургијске обнове треба поменути радове о. В. Вукашиновића, еп. Атанасија (Јевтића) и Н. Милошевића[8]. На српски се преводе и дела западних литургичара[9].

---

[1] Афанасјев Н. (протој.), - *Црква Духа Светога*, превод: К. Кончаревић, Краљево 2008; исти, *Трпеза Господња*, превод: К. Кончаревић, Цетиње 1996.

[2] Шмеман А. (протопр.), *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, превод: М. Арсенијевић, Београд 2007; исти, *Евхаристија,* Хиландар 2002; исти, *Дневник*, превод: И. Колак, Београд, Требиње, 2007.

[3] Кумаријанос П. (протопр.), Литургијски препород у Грчкој данас, *Видослов* 41; исти, Символ и реалност у Божанској Литургији, превод: Ј. Лазић, *Отачник* 1 (2009), 43-55.

[4] Скалцис П., Предање о читању молитава у Светој Литургији, превод: Б. Радичевић, *Видослов* 50, 2010, 93-110. Такође: Насис Х. (ђ), *Свештенослужење Свете Тајне Евхаристије*, превод: Б. Мркаја, Цетиње 2011; Мајендорф П., Богослужбени пут православља у Америци: прошлост, садашњост и будућност, превод: Д. Тупањанин, *Видослов* 45 (2008), 137-154.

[5] Агапов О. (протој.), Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемена, *ЕДТН* 1 - 2012, 113-122; Басиудис Г. (јер.), *Снага богослужења. Допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу*; Meerson O., The Liturgical Heritage of Father Alexander Schmemann, *SVThQ* 53, 2-3 (2009), 353-368; Мещеринов П. (иг.), *Протопресвитер Александр Шмеман и монашество*, http://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmem/ (02. 08. 2013.).

[6] Кочетков Г. (свящ.), *Православное богослужение* 1, 2 и 3, Москва 1999.

[7] В.: Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 137-140.

[8] Милошевић Н., Света тајна исповести и покајања, *Беседа* 6, Нови Сад 2004, 111-117; исти, О начину савршавања светих тајни, *Богословље* LXVII 1 (2008), Београд, 32-42.

[9] Кулман О., *Ранохришћанско богослужење*, превод: В. Милићевић, Б. Теодосијевић, Београд 2010; Матеос Х., *Литургија речи у византијском богослужењу*, превод: Н. Билић, Париз 2013.

Преглед критичара богословља литургијске обнове треба започети од о. Д. Станилоја[1] и о. М. Помазанског[2] који су износили негативне оцене на „евхаристијску еклисиологију“ о. Н. Афанасјева и „литургијско богословље“ о. А. Шмемана. У Русија је обимна историографска и богословска литература посвећена критици обновљенских расколника 20-тих година прошлог века, а такође и у односу на богословље о. Г. Кочеткова и о. А. Борисова[3]. У овој Помесној Цркви је посебно наглашена борба за очување црквенсловенског као богослужбеног језика и против честог причешћивања. Свакако најугледнији противник литургијске обнове јесте архим. Рафаел (Карелин)[4]. У Грчкој су критици подвргнути радови П. Василијадиса од стране митр. Јеротеја (Влахоса)[5]

---

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, превод: Кодић Митрофан (еп.), Београд 1992.

[2] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/PomazanskiSmeman.htm (19. 06. 2013.).

[3] Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда», Москва 1996; Василик Владимир (диак.), О богословии священника Георгия Кочеткова, http://www.blagogon.ru/biblio/532/ (15. 08. 2013.); Каверин Н., *Зачем любил ты Рим, владыка Никодим?..*, http://www.blagogon.ru/articles/206/ (16. 08. 2013.); исти, *Второй Ватиканский собор и богослужебная реформа*, http://www.blagogon.ru/articles/115/ (19. 08. 2013.).

[4] Карелин Р. (архим.), *О монашеском авангардизме*, http://karelin-r.ru/diskuss/203/1.html (02. 08. 2013.); исти, *Православље и модернизам*,http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/modernizam.htm(01. 09. 2013.); исти, Секуларизација Цркве, превод: Б. Стојановић, *Хришћанство и модернизам*, Подмаине 2011, 255-264; исти, *Лек против модернизма*, превод: С. Станковић, www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/Karelin_LekZaModernizam.htm (09. 09. 2013.).

[5] Βλάχος Ι. (μιτρ.), *Το «βασίλειο ιεράτευμα» και η ιερωσύνη (Απάντηση στον Πέτρο Βασιλειάδη και τον π. Βασίλειο Θερμό),* http://aktines.blogspot.com/2010/07/blog-post_3985.html (03. 08. 2013.); исти, Богословље литургијске обнове, превод: М. Арсенијевић, *Вечно подне*, Београд 2007, 722-728; исти, Посветовљачење у Цркви, богословљу и пастирском раду – највећа опасност за Цркву, превод: В. Никчевић, *Православна духовност*, Цетиње 2003, 89-109.

и о. Т. Зисија[1]. Код нас је против свих видова литургијске обнове, гласног читања молитава, уклањања или смањивања иконостаса, писао В. Димитријевић[2].

У односу на све наведено несумњива је важност појаве литургијске обнове у Цркви. Она је заступљена у свим Помесним Црквама, готово да је већински прихваћена од професора теолошких факултета, (о нашем се то са сигурношћу може тврдити), исто тако, све већи број епископа је теоријски и у пракси прихвата и примењује. Она је прихваћенија у градским парохијама, а не наилази на прихватање у конзервативнијим, мањим срединама. Од давања правилног саборног суда о њој, умногоме зависи будућност Православне Цркве. Ако је она од Бога установљена појава, онда би требало предупредити да се њени противници не јаве, истовремено, као богоборци; и обрнуто: ако је она плод и дело људског умовања, онда би она могла, на основу већ стечене позиције у Цркви, да исту обезоблагодати, односно да изазове немире и поделе који већ постоје, и који неминовно воде у расколе. Зато наша истраживања имају за циљ богословско вредновање теорије, основа и циљева литургијске обнове, пре свега у светлу њеног односа према Предању Православне Цркве. У зависности од утемељености или неутемељености овог богословља у Предању Цркве зависи и њена истинитост, односно неистиност, њена оправданост или неоправданост, православност или неправославност, и коначно прихватање или одбијање и осуђивање. Зато је и

---

[1] Зизис Т. (протој.), *Неоварламизам и литургијска обнова*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/NeovarlaamizamILiturgijskaObnovaZizis.htm (02. 09. 2013.); исти, Посветовњаченост Цркве и цивилне власти у новој Грчкој држави, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 117-125; исти, *Τα όρια της Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2004; исти, *Πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα*;, Θεσσαλονίκη 2003; исти, Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, *Πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα*;, Θεσσαλονίκη 2003, 119-146.

[2] Димитријевић В., *Дођи и види*, Горњи Милановац 2008; исти, *Обнова или обмана?*, Горњи Милановац 2007; исти, *Царско свештенство*, Горњи Милановац 2008; исти, *Света Литургија и тајна очинства*, Горњи Милановац 2007.

основна намера и циљ истраживања изложених у овој књизи, да она буду прилог доношењу коначног саборно-саборског мишљења и одлуке.

„Истинско богословље јесте и Реч Божија и реч о Богу. Што је богословље ближе истини и боговиђењу, то је његово словљење о Богу истинитије. Но, истинског богословља нема без истинског и верног богослова. По учењу Светих Отаца Цркве, богослов је исто што и боговидац. Истинско богопознање задобија само онај који је видео Бога и који је са Њим заједничио. По Св. Григорију Богослову, богослови су пре свега, они који су достигли сазрцање (теорију, боговиђење), очистивши се претходно од страсти; а то могу бити и они који се веома труде да очисте своје срце“[3]. То је врхунски критеријум истинитости богословља. Зато је сва борба у православљу за правилно тумачење Светог Писма и Светог Предања. Од овог правилног тумачења и схватања зависи и право живљење и хођење „у Духу и истини“, односно, вечно спасење. Величина добитка је сразмерна величини губитка. Богословствовати значи објављивати истину или лаж, а преко ње, задобијати вечни живот или вечну смрт. Зато је богословље онтолошка, а не научна дисциплина. Питање истинитости богословља јесте питање живота или смрти. Ако у богословљу обитава благодат Светога Духа онда је оно животоносно, спасоносно, ако не, онда је оно душегубно, смртоносно. Зато је за тачно богословствовање неопходно непрекидно изучавање Светог Писма и богословља Светих Отаца, и своје тумачење и схватање проверавати код древних и код савремених Отаца; јер Црква никада није без Отаца, јер када би била без Отаца, онда би била без Светога Духа, Којим Оци богословствују. „До јединства вере и познања Христа долази се само у заједници *са свима светима* (Еф.3,18), само саборним животом *са свима светима,* под врховним руководством светих Апостола, Пророка, Еванђелиста, Пастира, Отаца, Учитеља“[4]. У речима Бога Слова и богословљу Отаца обитава благодат Светога Духа, која про-

[3] Влахос Ј. (митр.), *Православна духовност*, превод: М. Арсенијевић, Цетиње 2003, 65.

[4] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 22.

светљује наше умове и помаже нам да истину у тим речима правилно разумемо и да том правилно схваћеном истином и просвећеним умовима богоистинито живимо и богословствујемо, а преко тога служимо Богу и спасењу своме и ближњима. Зато метод којим ћемо се служити у нашем раду сматрамо методом Светих Отаца, методом Цркве. Као што смо рекли, то је метод сагледавања једног мишљења, једног става у светлу његовог извирања или повезаности са Светим Писмом и Светим Предањем. Зато ћемо излагати позивања богослова литургијске обнове на места из богословља Светих Отаца, и вредновати, уз навођење мишљења савремених православних богословских ауторитета, њихову повезаност са духом Предања. Хронолошким и географским редоследом ћемо најпре наводити мишљења богослова литургијске обнове, а потом супротна мишљења савремених богослова, да би након тога давали и своје коментаре и запажања. То исто ћемо потом чинити за, већ навођена, седам основна захтева литургијске обнове, и на крају истраживања доносити коначне закључке у виду завршних разматрања свега до тада реченог.

Оваква методологија је усмеравала и обликовала структуру наше књиге. После почетног 1. Увода, следи глава 2. Име и порекло, у коме ћемо разматрати називе које користе сами богослови литургијске и наводити њихова мишљења о пореклу, повезаности ове појаве са старијим или истовременим појавама. Име објашњава, осветљава духовни садржај једне појаве и повезује, или са сличним појавама већ јављеним у одређеним епохама историје Цркве, или појавама опште културе. Исто тако, истраживање порекла се састоје у утврђивању јасно видљивих или, што је чешће, невидљивих веза и утицаја других сличних појава, такође у Цркви и ван ње. Након тог следи трећа глава под називом Развој и носиоци литургијске обнове, са поглављима 1. 1. Почетак на Истоку, 1. 2. Наставак на Истоку, 1. 3. Париска литургијска обнова, 1. 4. Повратак на Исток и 1. 5. Опет на Западу. У њој ће бити хронолошки испраћен развој мисли литургијске обнове, од њеног зачетка у Царској Русији и Грчкој, преко Париза, Грчке, Русије и Србије, до Амери-

ке. Развој ће бити праћен хронолошким навођењем појаве најзначајнијих богослова литургијске обнове, са навођењем основних теза њиховог богословља. Затим следи глава 4. Основни захтеви литургијске обнове, у којима ће бити разматран богословски садржај и назначење, већ навођених, седам основних захтева: 1. мисао о искварености богослужења, 2. повратак богослужењу ране Цркве, 3. питање иконостаса, 4. гласно читање литургијских молитава, 5. укидање Молитве Трећег Часа, 6. питање богослужбеног језика и 7. питање честог причешћивања, и његов однос према припреми и Исповести. На крају следе завршна разматрања у глави 5. Закључак, и уобичајено навођење списка коришћене литературе.

Надамо се да ће овај наш рад, остварен с Божијом помоћу и молитвама Светих, бити од помоћи за изграђивање саборног мишљења Цркве, да ће бити на славу Божију и духовну корист, читаве Цркве и нас лично. Амин! Боже дај!

2. ИМЕ И ПОРЕКЛО

2. 1. ИМЕ

Од стране носилаца литургијске обнове користе се три различита имена, са различитим објашњењима зашто користе баш тај, а не неки други израз, док поједини богослови пристају на њихово истовремено коришћење. То су: обнова (ανανέωση, обновление, renewal, revival), препород (αναγέννηση, возрождение, renaissance) и реформа (μεταρρύθμιση, реформа, reform). Од стране православних се није користио израз покрет, који се односио на онај у римокатоличком литургијском богословљу.

Код о. Шмемана не можемо пронаћи изричито одређивање наведених појмова. Он је настојао да се у оквиру литургијског богословља поново открије правилно поимање Литургије и литургијског опита, до васпостављања раздвојености Литургије, богословља и побожности, и тврдио да без тога никакве реформе и препороди неће помоћи. Изражавајући своју тугу због таквог стања он, давне 1969., уједно изражава и свој песимизам по питању реформи и препорода: „И управо због тога што је корен кризе више богословски и духовни него литургијски, никаква литургијска реформа сама по себи и сама у себи неће разрешити ту кризу“; „Али, тада се може поставити питање: каква би литургијска, то јест спољашња реформа била у стању да обнови тај опит, да изнова васпостави првобитни смисао те „везе“?“; „Још мање наде имам у погледу свих могућих литургијских „препорода“ који, с времена на време, потресају самозадовољство црквенога „естаблишмента“ и неизбежно доводе до расправа о литургијским реформама. Зато, литургијска реформа (а, узгред буди речено, потребу за таквом реформом ја не поричем) мора да има разумну заснованост, усаглашени склоп претпоставки и циљева, а та основа, и то нећу престати да понављам, може да се нађе искључиво у lex orandi и његовој органској вези са lex credendi“[1].

[1] Шмеман А. (протопр.), Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 124-128.

„Сам назив ‘обнова’ даје повода за различито схватање те појаве: између осталог, суде о њој као сличној западној реформацији, или, противно, као о природној еволуцији православне религиозне традиције у новим социјалним условима“[1]. Покушај Д. Головушкина да појаву руског обновљенства покаже различитом од западне реформације чини нам се неуспешним[2].

---

[1] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 220.

[2] „Истовремено, за разлику од реформаторских покрета запада, апелујућих ка слову или духу Светога Писма, а такође тзв. „ађорнаметно“ – „осавремењавање“ цркве, у центру пажње обновљенаца је била идеја неопходности развића свестраног религиозног стваралаштав, које је са своје стране дужно било постати извором осавремењивања људског сазнања. Схватајући историју хришћанства као „непрекидна стална револуција“, састављену из борби различитих токова, они су одбацили пут фундаменталне регресије, како код богословских питања, тако и у питањима обредне праксе, потребујући верност, првобитно својственом, по њиховом мишљењу, хришћанском динамизму. У свом стваралаштву обновљенци су покушавали да покажу, да у хришћанству, у његовом историјском развићу, периодично ниче неопходност како повратка ка изворима вероучења, тако и ка новом тумачењу Светог Писма и Светог Предања, због чега сама појава фундаментализма у религиозном животу може бити веома разноврсна. На том плану молба обновљенаца за динамизам апостолског хришћанства, за широко, саборно стваралаштво, може се разматрати као призив повратка ка „основама основе” дане вери, ка „непрекидном оплођавању прошлог“, који су јој дозвољавали, током многих столећа, да сачува своју свеопштост и остане „савременом“. Само схватање православних хришћана јединства Светог Писма и Светог Предања, као природног израза истине, као живог опита, ничућег у процесу животоделања црквене заједнице, не противуречи овим убеђењима. Захваљујући оваквом схватању истине православље традиционо не стреми ка тачном и детаљном разрешењу питања вере, а полази од могућности постојаног стваралачког откривања хришћанског учења у црквеној саборности. Наведене особености дозвољавају да се говори о томе да обновљенство, без обзира на неколико постојећих сличности, представља појаву различиту од западних црквено-реформаторских покрета. То је нова религиозна појава, стекавши развој у оквиру руског православља, не излазећи из граница датог религиозног система. Та особеност се не закључује само по увођењу неких новина, одговарајућих духу времена, већ и у новом појашњењу садржаја вере, у смени религиозног тумачења света и бића човека у њему. По томе су пут објаве својих идеја обновљенци видели кроз рас-

Своје опредељење за израз препород, П. Василијадис објашњава овим речима: „Радије користимо израз „препород“ него сродне изразе „реформа“ и „обнова“, које, наравно, не одбацујемо, пре свега због њиховог библијског порекла (1. Петр. 1, 3; упор. и 2. Кор. 4, 16; Римљ. 12, 2 и др.), али и да би се избегла евентуална поређења како са реформаторском логиком протестантског покрета, тако и са световним захтевом напуштања Предања у корист непрекидне обнове“[1]. Исти аутор објашњава шта подразумева под препородом: „Овде препород није схваћен у смислу реформе, односно замене нечега што је погрешно, већ у смислу обнове целокупног литургијског присуства Православља, истицања суштинских елемената који одређују веродостојан дух библијског и светоотачког предања; у смислу реформи које ће очистити литургијску праксу од свих страних утицаја, и које ће евхаристијском сабрању вратити његову праву димензију, односно које ће га учинити оним што заправо јесте – „црквом“[2].

У покушају одређивања појмова литургијског покрета, реформе и обнове код римокатолика, о. В. Вукашиновић, заправо, показује њихово међусобно прожимање: „Литургијски покрет представља својеврсну литургијску ренесансу у животу Римокатоличке цркве, покрет ка експлицитније израженој вери у пракси, другим речима, к свесном учествовању у свештенорадњама Цркве, учествовању с разумевањем. Ово је довело до изузетне обнове богослужења Цркве и до схватања да је богослужење централно у црквеном животу и раду“[3]. На другом месту, пак, он је одређенији, опредељујући се пре за коришћење појма обнова него

кол – посредством стварања нових организационих форми православља, у којима би била могућност за остваривање стваралачких иницијатива и откривања неостварених могућности апостолског хришћанства“, Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века,* 221-222.

[1] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, 15, нап. 11.

[2] Исто, 11.

[3] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, Београд 2001, 7.

реформа: „Не треба губити из вида да сам израз *реформа* није увек најсрећније изабран и да се, с правом, често може заменити изразом *обнова*, што и треба чинити“[1].

Еп. Иринеј је против „обнове Литургије“ и „литургијске реформе“, већ за „препород нашег литургијског доживљаја и искуства“, за „литургијски препород нас самих, наше обнављање ума, срца и свега бића“. По њему, потребе за препородом литургијске праксе јавила се већ у четвртом веку, „после масовне и зато неизбежно површне христијанизације становништва Римског Царства“, потом „у време иконоборства; крајем првог хиљадугодишта; у доба исихастичког покрета, који је био и покрет изласка из литургијске летаргије; у 18. веку, за време светих Отаца „кољивара“, носилаца дубинског и апсолутно предањског литургијског препорода; у првим деценијама 20. столећа […] као што сведоче и аналогна литургијска струјања у Грчкој, а код нас тадашња богослужбено-преводилачка и литургијско-практична делатност светога Владике Николаја и аве Јустина Поповића”[2].

Слично поимање обнове има и вл. Атанасије (Јевтић), и односи се, пре свега, на обнову вере и живота, црквеног и литургијског живота: „…Није реч о некој ‘промени’ или ‘реформи’ Свете Литургије, него о **обнови** свију нас у Цркви кроз **обнову** нашег живљења и битовања - хришћанског, православног, јеванђелског, литургијског [...] у смислу **обнове,** донекле и у понечему, заборављене или испуштене или потиснуте вековне праксе Саборног Православља“[3]; „У вези с тим, неки код нас ову, и не само ову, ***обнову*** црквеног, богослужбеног живота, која је приметна у читавом Православљу – и то не само данас, него у сваком периоду исто-

---

[1] Вукашиновић В. (свешт.), Литургијско богословље Петронија Трбојевића, *Литургија и култура*, Београд 2007, 128, нап. 8.

[2] Буловић И. (еп.), Предговор, у Балашов Н. (протој.), На путу ка литургијском препороду, т. I, превод: К. Кончаревић, К. Симић, Нови Сад 2007, 3-4.

[3] Јевтић А. (еп.), О обнови литургијског живота, а не промени или реформи литургије - осврт на одлуку протеклог Св. Арх. Сабора, *Православље* 968.

ријског живота Цркве долазило је до потребе *обнове вере и живота* верних људи у Цркви – хоће да представе као неку ‘реформу’, ‘новотарију’ итд., и чак то упоређују са покретом тзв. ‘обновљенаца’ или ‘живоцерковника’ у Русији, одмах после бољшевичке крваве револуције, а који покрет није био црквено дело, него совјетско ванцрквено и противцрквено подривање и рушење Цркве Божје у распетој Православној Русији, почетком 20-тих година 20. века [...] Најпре бисмо указали на чињеницу: да је *обнова, обновљење* једна од основних истина и стварности нашег новог хришћанског бића, нашег новог живота у Христу, као **Новој Пасхи**, у Цркви као новој твари Његовој...“[1]; „Као људи словесни и логосни будни и трезвени, и сољу благодати осољени, знамо да има и лажних ‘обнова’, као што има и добрих ‘реформи’; и опет, да има и доброг конзерватизма, и лошег прогресивизма, и обратно. Пут Цркве није, и није био, у скретањима лево ни десно, него царским путем Христовим, Путем Новим и обновитељним, путем Апостола и Отаца, којих, Богу хвала, има и данас у Цркви Бога Живога“[2].

Код богослова, противника литургијске обнове, не можемо наћи мисли којима они непосредно коментаришу називе ове појаве, али можемо посредне. Тако о. Т. Зиси говори: „Овај поступни развој и напредак Божанствене Литургије није пројектован од стручњака, нити је програмиран од синодских комисија литургијских обнова или препорода. Грађен је Светим Духом, Који је у одговарајућим временима, делујући увек преко светих људи, светих и просветљених умова и очишћених срца, придодавао нове каменчиће или замењивао старе, скупљајући и састављајући неболико и богопослано богослужење. Током трајања овог савршеног и узвишеног тока Свети Оци никада се нису усуђивали на новине и новотарења, никада се нису бавили дилемом Предање или обнова, што за православну веру и живот нема смисао. Предање је увек ново и новотворно, јер није предавало људска дела, прилоге и учења људска, која старе и застаревају, и имају потребу обнављања. Пре-

[1] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 25-26.
[2] Исто, 28.

дање није ништа друго до живот и искуство Цркве у Светоме Духу, сабирање светодуховских искустава, која су живели Свети унутар простора Цркве“[1]. Ове мисли су сагласне наведеним мислима еп. Иринеја и Атанасија, и помажу нам да закључимо да треба разликовати духовну од богословске обнове: духовна је увек присутна у Цркви, као њен позив на духовну обнову њене паствe, путем личног подвига и путем усрднијег укључивања у њен богослужбени живот, у Св. Литургију на првом месту; богословска обнова, као што говори о. Т. Зиси, била је непозната Предању Цркве, у смислу да је била плод нечијег богословског промишљања, било појединца било неког црквеног тела. Преко Светих је Дух Свети уређивао живот Цркве, богослужбени и догматски. „Они који су се од Светих Отаца бавили литургијским темама, да их назовемо Оцима литургичарима, као Св. Дионисије Ареопагит, Св. Максим Исповедник, Герман Цариградски, Теодор Андидон, Никола Кавасила, Симеон Солунски, Свети Кољивари у турско доба, сучељавали су се постојећим и реченим у богослужењу као богопредатим речима и тајнама са дубоком символиком и тајноводственим одликама, која су покушали да, тумачећи их, приближе. Не обнављају, нити сабирају, нити одузимају, нити мењају; не проблематизују, као што раде савремени литурголози, који су стални а који променљиви елементи богослужења. Све их сагледавају као постојане и непроменљиве и покушавају да их протумаче. Ово је током векова однос цркве према богослужењу, ерминевтички, тајноводствени а не обновљенски и осавремењавајући“[2].

Одређеније неслагање са коришћењем израза „обнова“, изједначавајући га са „модерно“, изражава о. Рафаил (Карелин): „‘Модернизам’ значи ‘обнова’. Модернизам, као постојана (стална) ревизија духовних вредности Цркве, заснована на лажним психолошким и еклисиолошким установама. Сама реч ‘модерно’ или ‘обнова’ већ подразумева одређену концепцију, односно, да је Црква развијајући и еволуирају-

[1] Ζήση Θ. (πρωτοπρ.), Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, 121.

[2] Исто, 124.

ћи организам, у коме мора одумирати старо и застарело, а уместо њега долазити ново и способно за живот. Ова теорија еволуирајуће Цркве доводи до уништења самог схватања Цркве, као пуноће Откровења, идентичног самом себи у свим временима. Теорија еволуције криви Православну антропологију; она представља човека у виду историјски развијајуће природе, која прераста претходне, у прошлости дане религиозне представе и идеје, и потребује новија, дубља и одговарајућа његовом времену, начела. Овде мора да еволуира само Откровење, а будућност се представља као могућност нових религиозних открића. Религија има чудно сродство и аналогију са научним хипотезама, које се по мери накупљања знања, усавршавају и мењају, тј. истина за модернисте, постаје релативни-релативистички концепт. Тада постаје нејасним питање: у какву Цркву ми верујемо – у Цркву садашњег или Цркву будућег? И шта представљају собом Догмати – свест цркве или само етапу човековог развоја?“[1]. Ту разлику између изворног светоотачког богословља, које је плод подвига и просвећења и кабинетског богословља, чега је плод богословље литургијске обнове наглашава и Св. Јован Шангајски: „Наш Црквени устав није зборник мртвих правила, и није плод апстрактног кабинетског рада. Он је запечатио (у себи) духовно искуство Светих подвижника, који су до савршенства познали дубину људског духа и законе духовног живота”[2].

+ + +

Осим свог релативног значења, које зависи од појединачног схватања, термини имају и своје апсолутно значење, утврђено у историјском ходу људских култура. Сматрамо да сва три наведена израза – обнова, препород и реформа –, коришћена од стране богослова православне литургијске обно-

[1] Карелин Р. (архим.), *Православље и модернизам*, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/modernizam.htm(01. 09. 2013.).

[2] Према: Јевтић А. (еп.), О обнови литургијског живота, а не промени или реформи литургије - осврт на одлуку протеклог Св. Арх. Сабора, *Православље* 968, нап. 11.

ве, означавају једну исту појаву, само у различитим етапама: 1. најпре се започиње од обнове, од жеље да се постојеће незадовољавајуће стање васпостави бољим, најчешће оним које је већ постојало у некој од етапи развоја те појаве; обнова почиње теоријским истраживањима са циљем прављења теоријске основе, утемељења и, коначно, програма циљева и задатака; 2. обнова, потом, прераста у препород: оно што је теорија у фази обнове одредила као полазиште и циљ, сада се претаче у праксу: штампају се књиге, држе предавања и организују симпосиони, школују и припремају следбеници и настављачи, теорија литургијске обнове улази у програме високих и средњих богословских школа, и од стране појединаца, епископа и свештеника, примењује у богослужењу; 3. коначно, ако се пређе критична маса, тј., ако се задобије већина у оквиру органа које управља Црквом, онда се законски спроводе реформе[1].

Из става П. Василијадиса смо могли сазнати зашто православни избегавају изразе препород и реформа: јер се доводе у везу са западном ренесансом и реформом. Међу-

[1] Говорећи о римокатоличком поимању односа појмова покрет, реформа и обнова, о. В. Вукашиновић пише: „У сваком случају, феномен литургијског покрета треба разликовати од феномена литургијске реформе: *литургијски покрет* је шири појам од појма *литургијска реформа*. Реформа је аспект, део покрета. Литургијска реформа је феномен који спроводе строго институционализована тела и личности, дефинисана *литургијским законом*. Реформа је израз воље институције, легализована интервенција у богослужбеном животу Цркве. Она је званично интервенисање надлежних црквених ауторитета у богослужбеном животу: мењање преструктурирање, размештање и преформулисање богослужбених форми и израза, времена и начина њиховог вршења. Литургијска обнова пак преставља жељени циљ како литургијског покрета тако и литургијске реформе. Тачније речено, обнова богослужбеног живота Цркве јесте циљ литургијског покрета, а реформа један од канала кроз који се до те обнове долази. Иако се из овога може закључити да реформа претходи обнови, требало би рећи да је обнова жељена последица сваке реформе, али уједно и њена претпоставка. Да би се о потреби реформе уопште могло и мислити, обнова увек мора, бар у неку руку, да се оствари међу онима који је заговарају, али и међу онима који су органи реформе. Обнова треба да посведочи своју важност и неопходност, да покаже прве плодове, како би дошло до реформе“; *Литургијска обнова у XX веку*, 8-9.

тим, то што се богослови православне литургијске обнове ограђују од ових термина, не значи да они са њима нису духовно повезани.

У Вујаклији налазимо следеће одређење за ренесансу: „**ренесанс(а)** (фр. renaissance) 1. обнова, препород, процват, ускрс; 2. нарочито: поновно рађање, препород класичне старине - или, тачније, слободног и стваралачког човечјег духа - под утицајем класичне књижевности, уметности и филозофије (за разлику од средњовековног црквеног јарма и власти цркве над човечјим духом). То је 'највећи прогресивни преврат који је човечанство дотада доживело, доба које је тражило и рађало џинове, џинове по снази ума, страсти и карактеру, по свестраности и учености' (Енгелс, 'Дијалектика природе'). Покрет се јавио у Италији, око 1350, одакле се надмоћно распростро и загосподарио духовима целог Запада, одржавајући се до почетка XVI века. Главна обележја овога доба су: одбацивање ауторитета, обраћање стварном животу и искуству, поверење у сопствени разум, дисциплиновање маште под утицајем развитка природних наука, итд.; *арх.* грађевински стил овога периода са елементима грчко-римске архитектуре."

Већину наведених својстава ренесансе на Западу има данашњи литургијска обнова-препород у Православној цркви:

а) „препород класичне старине" – литургијска обнова настоји на васпостављању литургије, еклисиологије, есхатолошког етоса ране Цркве;

б) „одрицање ауторитета" – носиоци и присталице литургијске обнове одричу ауторитет Предању и саборном телу Цркве. Своју непослушност Цркви, а самим тим и непоштовање њеног ауторитета, носиоци литургијске обнове пројављују кроз самовољно увођење промена у литургијском, богослужбеном и уопштено животу Цркве, без чекања да саборно управно тело – САСабор донесе о томе одлуку. Кроз непоштовање и непослушност Цркви, они, истовремено, изражавају исти такав свој однос и према Свештеном Предању Православне цркве.

в) „обраћање стварном животу и искуству" – литурголози обнове се упорно позивају на савремене потребе Црк-

ве, на осавремењавању и прилагођавању условима и потребама садашњости;

г)„поверење у сопствени разум“ – ако обнову, препород немамо у литургичком Предању Цркве, онда је она заиста плод умова њених стваралаца.

Ствари слично стоје и са реформом: „**реформа** (нлат. reforma) преиначење, преинака, преображај, промена набоље, преустројство, измена, поправка; поправка неког стања не мењајући му суштину; мењање набоље постојећих уређења законским путем; *а. аграрна реформа.*“ Литургијска обнова има за циљ „промену на боље“, „поправку стања [богослужења] ме мењајући му суштину”; и у завршној фази “мењање набоље постојећих уређења законским путем”.

Хришћанство на Западу је све ово прошло већ неколико пута. После одвајања од Цркве, а самим тим и од благодатних и животоносних просвећујуће-обожујућих Божанских енергија, западни хришћани су се од Бога вратили себи, уместо богочовечанског ума почели су да се ослањају на сопствени, од Божијег Откривења вратили су се на људска остварења грчке класике, од богословља на философију. И потом је ренесанса породила реформацију: без божанске благодати престала је потреба за Црквом. И оно што је остало после ренесансе и реформације, људска, а не богочовечанска заједница, морала је стално да прибегава новим и новим ренесансама-препородима и реформама-реформацијама, како би се изборило за свој опстанак у времену, а у борби са временом, дигавши руке и потпуно се одрекавши вечности.

Тријади, трима фазама православне литургијске обнове, - обнови, препороду и реформи -, од којих су прве две остварене, а трећа је на прагу – одговара западна тријада: хуманизам, ренесанса и реформација. Иако у историји западне културе ренесанса претходи хуманизму, у суштини је хуманизам породио ренесансу, да би она, касније, у себи препознала и теоријски одредила хуманизам. Зато ћемо се опет вратити Вујаклији и под хуманизам пронаћи: „**хуманизам** (лат. humanus људски, човечји; човечан) 1. покрет у почетку новог века који је гледао образац човечјег савршенства у животу и књи-

жевности античких (класичних) народа и трудио се да марљивим проучавањем продре што дубље у њих (Данте, Петрарка, Еразмо Ротердамски, Рајхлин, Меланхтон и др.); 2. *фил.* гносеолошко учење да је целокупно наше сазнавање по својим побудама као и по свом обиму и циљевима, вазда само човечанско, и да се не може дићи изнад човечанског, јер га и стварају и условљавају човечанске потребе."

Одрекавши се Бога, човек је престао да ствара теохуманистичку науку вечног живота и почео да ствара хуманистичку науку пролазности, узалудности и смртности - *humanitatis studia.* И зато што се оно што човек ствара непрекидно мења, квари и нестаје, онда је то стално морало да се препорађа и реформише, изнова рађа и изнова обликује. И тако ће се човек Запада непрекидно вртети у зачараном хуманистичком кругу смењивања ренесанси и реформација.

И Православна црква зна за обнове и препороде – не и за реформе -, који, међутим, нису настајали у професорским кабинетима, већ као последица и дар, у крви извојеваних, победа против лажних учења, против јереси. Таква је била обнова и процват и препород када је невеста Христова, убељена у крви сведока вере, изашла из катакомби, претворивши свет у хришћанску васељену. Таква је била обнова – „обновљење живота" (Рим. 6, 4; 2 Кор. 5, 17), „празник обновљења" (Јн. 10, 22), настао на крви оних који су сведочили истину иконосликања и иконопоштовања, након које је „процветало рано пролеће благодати Божијих", од чијег сувишка су и словенски народи, међу којима и ми Срби, примили хришћанску веру. Такав је био и препород настао после победе Св. Григорија Паламе над хуманизмом и хуманистима у Ромејском царству и ван њега, којим је православни свет, укрепљен светоотачком вером, Предањем и богословљем, могао да преживи турско ропство. Видимо, дакле, законитост: када би учење православне вере било угрожено, православне трубе богословља би ту веру одбраниле, и Сабори би, на крају, лажна учења, јереси осудиле, а њихове носиоце изопштили, анатемисали, а након таквих победа долазиле би духовне обнове, препороди и пролећа.

Видимо, такође, да се у случају литургијске обнове не може о томе говорити. Да је она настала после саборске осуде лажног, неправославног богослужења, и да је ту одлуку радосно поздравила и прихватила пуноћа Цркве, онда би могло бити речи о њеној оправданости и неопходности. Овако, она је по својој духовној сродности, хуманистичкој мотивисаности и усмерености, страна православном Предању, а блиска сличним појавама на Западу. Тако труд православних око одабира и мимикрије имена остаје узалудан.

2. 2. ПОРЕКЛО

Питање које је А. Николс поставио 1996.: „У ком степену овај [западни] покрет може да послужи као модел за литургијску обнову у православљу?", након скоро 20 година желимо да окренемо да би гласило: Да ли је и у којој мери и на који начин западни литургијски покрет утицао на литургијски покрет, тј. обнову, у Православној цркви? Ово се питање, дакле, тиче порекла православне литургијске обнове, њене самородности и (не)зависности у односу на старији литургијски покрет код римокатолика[1], и одговори на њега су различити. Почећемо са навођењем оних изнесених од стране западних богослова. Према систематизацији коју је начинио о. В. Вукашиновић она се могу поделити у три групе. Првој припадају западни теолози који сматрају да је православна литургијска обнова непосредно надахнута и покренута покретом на Западу. Тако Ц. Вагађини сматра „да су православни... у додиру са остварењима римокатоличког литургијског покрета стекли дубоке и похвалне импресије... Зато данас међу Грцима [...] постоје пробни покушаји да се развије литургијски покрет по моделу нашег"[2]. Слично сма-

[1] Историјски преглед развоја и етапа литургијског покрета на Западу в.: Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, Београд 2001, 1-104.

[2] Vagaggini C., *Theological dimensions of the liturgy*, Collegeville 1976, 835; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 108-109. Вагађини такође сматра да је заједничко литургијско наслеђе пре раскола плодно тле на коме се он путем богословског дијалога може превазићи: „Значај

трају и припадници друге групе, с тим да они наглашавају да су највећа истраживања из области историје литургије остварена од западних теолога, али су се, при покушају да обнове наслеђе Запада, ослањали на изучавање православних извора. Изучавајући литургијско богословље о. А. Шмемана, Е. Николс, позивајући се на о. Ц. Мајендорфа, долази до закључка о споју ове две тековине – истраживања Запада и наслеђа Истока – у делу овог православног богослова: „... он је учио током касних четрдесетих и педесетих година од таквих католичких богослова *resourcementa* као што су били Жан Данијелу и Луј Бује. Ови су људи умногоме утицали на његово схватање литургијског богословља, хришћанског схватања времена и пуног смисла пасхалне тајне Христа“[1]. Анализирајући, пак, програм „литургијског богословља“ о. Шмемана, исти аутор закључује: „Називајући лутургијску обнову ‘православним’ покретом у неправославном контексту, Шмеман је нашао двоосновну базу за стварање пуне православне литургијске теологије: истраживања Запада и неиспрекидано литургијско предање Православне цркве“[2]. О утицајима западног „литургијског покрета“ и богослова на о. А. Шмемана говори и П. Мајендорф: „Париз 1940-тих и 50-тих година је такође био и центар римокатоличке обнове, тренда који је укључивао како ‘повратак на изворе’ (а то су примарно били грчки Оци) тако и ‘литургијски покрет’ (који је много од свога надахнућа извлачио из источне Литургије). Кроз његове личне контакте и читање дела западних научника попут Жана Данијелуа и Луја Бујеа, расло је и развијало се његово ‘литургијско богословље’ и ‘философија времена’. Дела поменутих аутора заузимала су посебно место у његовој библиотеци, одмах поред

литургијског покрета може се видети чак и у чињеници да је литургијско предање, увек живо како на Истоку тако и на Западу, било формирано највећим својим делом током векова који су претходили схизми, те да зато ствара природно заједничко полазиште и основу за обновљање узајамних односа“; исто; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 109.

[1] Nichols A., *Light from the East*, Authors and Themes in Orthodox Theology, London 1999, 147-148; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 109.

[2] Исто, 152; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 110.

дела великих руских црквених историчара 19. и 20. века, и његових ментора са Института Св. Сергија“[1].

„Најправославнији” став је Р. Тафта, кога о. В. Вукашиновић наводи као представника треће групе римокатоличких богослова. Његово мишљење, међутим, не говори о односу православне литургијске обнове у односу на старији римокатолички покрет, не, дакле, о његовом пореклу, већ о његовој излишности, макар у односу на обим и начин како је сличан покрет остварен на Западу, из разлога потпуно различитог историјског развоја литургијског живота. Занимљиво је са колико је проницљивости Тафт осетио разлику између римокатоличке потребе за кодификацијом и унификацијом богослужбеног живота и његовог слободног развоја у православљу: „На Истоку алтернатива наметнутом легализму и рубрицизму није био анархистички индивидуализам, него спонтана верност заједничком предању. Узмимо, на пример, византијски обред. Осим неколико саборских одлука и Јустинијанових Новела, не постоји корпус литургијских закона обавезних за византијске Цркве. Иако изгледа невероватно, ово највеличанственије, најсложеније, високоцеремонијализовано богослужење у целом хришћанству развијало се и остало онакво какво јесте највећим делом на природан начин, без потребе за формалним закоником који би то регулисао. Ово је управо оно што подразумевамо под живим литургијским предањем. Наравно да све то за последицу има и мноштво ћорсокака, пракси које је тешко измирити са општим нормама, обичаја који се узајамно супротстављају или потискују један други – али то су ћорсокаци живота”[2]. И додаје у истом духу: “Богослужење је на Истоку остало истинска литургија или заједничка и јавна служба целокупне заједнице. Зато нема потребе за литургијским покретом који би побожност народа вратио извору, односно црквеном богослужењу. Истоку није никада било

[1] Мајендорф П., Богослужбени пут православља у Америци: прошлост, садашњост и будућност, 143.

[2] Taft. R., The Spirit of Eastern Christian Worship, Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding, Washington 1984, 116; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 111-112.

познато раздвајање духовности, теологије и еклисиологије од литургије, с последицом изопачења побожности у индивидуализам, који свој израз налази у приватним молитвама, медитацијама и побожности које би се супротстављале неприступачним, клерикализованим јавним богослужењима”[1]. Нажалост, поједини православни тако нису мислили, односно, мисле.

Сумирајући наведена мишљења о. В. Вукашиновић издваја неколико основних ставова римокатоличких богослова о узајамном односу литургијских обнова на Западу и Истоку, додајући на крају и свој закључак: „Римокатоличка литургијска реформа је умногоме користила литургијско благо Истока: његове споменике, теологију, етос. Све је то уткано у богословље представника литургијског покрета, а свој је израз нашло и у одлукама II ватиканског концила. С друге стране, та нова литургијска теологија је већ у процесу свог настанка повратно утицала на теологију православних богослова: пред њих је постављала проблеме, отварала перспективе и на *специфичан начин враћала их њима самима*. Иако ситуација у Православним црквама није идентична ситуацији на Западу, ипак и у њима постоје одређена одступања и деформације истинског евхаристијског живота, и оне као такве треба да буду саниране. Литургијска реформа Запада и њен велики литургијски покрет могу Истоку да послуже као стимуланс за промишљање и спровођење сличних, ситуацији самерних, феномена“[2].

На основу реченог можемо рећи да је код римокатоличких богослова владало мишљење о несумњивој надахнутости литургијског покрета православних сличним, старијим покретом на Западом, који је за свој врхунац и последицу имао реформу остварену на II Ватиканском концилу.

У вези са ставом православних у односу на ово питање, поћи ћемо најпре од почетака литургијске обнове у Царској Русији, почетком 20. века. О овоме ћемо детаљније говорити у следећој глави, а за сада ћемо рећи да су либерални захтеви белог свештенства настали у клими општег политич-

[1] Исто, 118; исто, 112.

[2] Исто, 113.

ког либерализма, и на трагу религиозне философије, која је, према о. Г. Флоровском, настала на римокатоличкој мистици. Ово се пре односи на софијанистичку мистику В. Соловјева, и након њега, Н. Берђајева, о. П. Флоренског и о. С. Булгакова: „О савременој руској религиозној философији обично се говори као о неком врло својеврсном породу руског духа; то је погрешно. Замена богословља 'религиозном философијом', карактерише целокупни западни романтизам, нарочито немачки. То се испољило и у католичком спекулативном богословљу епохе романтизма. У руском развоју то је једна од најзападњачкијих епизода. Зато је врло карактеристично да се Берђајев храни углавном немачким мистичким и философским изворницима, те није у стању да раздвоји судбоносни немачки круг... 'Светоотачка аскетика је умрла, постала је лешевски отров новом човеку, новом времену'. Берђајев је сав у виђењу немачке мистике и она му закрчује опит Велике Цркве"[1]. Ако овоме додамо тврдњу о. Г. Флоровског да је западна схоластика владала и у званичном богословском образовању Царске Русије, онда није тешко закључити да литургијски захтеви либералних свештеника, и литургијске реформе расколника-обновљенца, своје порекло имају на Западу.

Исто ово важи и за порекло православних религиозних братстава у Грчкој, који су први покренули питања одређених мера литургијске обнове: „Јеромонах Амфилохије је 1972. године, после скупа у Солуну, забележио и ово: 'Није на одмет поменути да је ова 'литургичка обнова' у Јеладској Цркви, о којој је било толико речи на Симпосиону, почела првенствено на иницијативу тзв. 'религиозних братстава' (особито братства теолога 'Зои') почетком овог века. Данас је, међутим, укључена у званичну политику саме Цркве. Многи тврде, и не без разлога, да је та 'обнова' постављена од самог почетка на нецрквене (ванцрквене) и непредањске основе, као уосталом целокупно духовно настројење тих братстава. Њихови оснивачи су осетили религиозну глад народне душе и потребе времена, али нису имали, нажа-

[1] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 504.

лост, далековидост једног владике Николаја и његове духовне дубине. Наместо да као он скупљају народ око манастира и парохије, као вековних извора и суштинских полова духовног живота у Православној Цркви, они су почели да организују ванманастирско (световно) монаштво, и ванпарохијски (по 'својим' салама) духовни живот, проповед и богослужење, често без, па чак и против, благослова епископа"[1]. Сличну оцену о литургичким настројењима грчких религиозних братстава митр. Амфилохије је дао и на другом месту: „Литургичко стремљење црквених братстава у Грчкој у много чему подсјећа на литургички покрет на Западу који је у римокатоличкој Цркви и озваничен другим Ватиканским концилом и чије је спровођење у практични живот још увијек у току. Није случајност да је проф. Трембелас написао још 1949. године књигу под насловом: 'Римски литургички покрет и пракса Истока', у којој тврди да све оно што иште литургички покрет Запада, то на Истоку већ постоји у пракси. Но и поред тога из књиге се да закључити да је Трембелас управо и пише стога да помогне како би се та постојећа 'пракса' оживјела"[2]. За крај ћемо поновити да је еп. Василије (Кривошејин) деловање братства Зои окарактерисао као „језуитски активизам спојен са протестантским пиетизмом"[3].

Доласком на Запад, руски богослови су се сусрели са увелико одмаклим радом инославних, са бројним отвореним темама и објављеним радовима припадника римокатоличке литургијске обнове или покрета. Разумљиво је да су православни размишљали о темама и ставовима различитих аутора и почели да исту проблематику сагледавају у светлу њима савременом богослужбеном животу Цркве[4]. Још у првом предратном прилогу програму литургиј-

---

[1] В. Димитријевић, *Обнова или обмана*, 60.

[2] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 208.

[3] Исто, 210.

[4] „Период пунијег интересовања за литургијску обнову започео је након Другог светског рата и махом је везан за православне кругове у Западној Европи и Америци. Ово је само по себи јасно јер су богосло-

ске обнове, Б. Сове цитира западне ауторе: „Сам Сове ће појаву оваквих духовних стремљења чији је циљ да оживе саборни евхаристијски живот Цркве довести у везу са *моћним западним литургијским покретом*, а феномен којим се бави назваће *евхаристиским препородом у Православној цркви*“[1]. Исто ово, потом, важи и за о. Афанасјева и о. Шмемана. О упућености на актуелне теме западног богословља сведочи, нпр., почетак студије о. Н. Афанасјева о улози лаика у Цркви. *Предговор* отпочиње овако: „Једна од најактуелнијих тема савремене западне богословске мисли, нарочито римокатолика, јесте учење о мирјанима“. И додаје: „Православно богословље тој теми придаје веома мало пажње“[2]. Исто тако, у обради појединих подтема, овај „најкоренитији, најдоследнији и, стога, најупорнији представник такве еклисиологије (коју је он сам назвао ‘евхаристијском’)“[3], позива се на ставове западних богослова: Ц. Дикса (о апостолској служби), И. Когнара (о служби лаика), П. Дабина (о царском свештенству), Б. Шулца (о саслуживању)[4]. Од православних је могао само да се позове на јединицу А. Лебедева *Клир*, у петроградској *Богословској енциклопедији* из 1910., помињани чланак Б. Совеа, *Евхаристију* о. К. Керна из 1947. и на његових неколико есеја и студија и књигу *Трпеза Господња* из 1952. У свом сведочанству о настанку књи-

ви тог миљеа били у непосреднијем контакту с преставницима западног хришћанства, које је тада преживљавало врхунац интересовања за обнову литургијског живота. Стога су православни теолози, с једне стране, улазили у дијалог са својим неправославним колегама о литургијској обнови у њиховим срединама, а с друге су били изазвани да промисле сличну проблематику и у својим сопственим Црквама“; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 115.

[1] Исто, 114.

[2] Афанасјев Н. (протој.), *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, 5. Уп.: Шмеман А. (протопр.), Однос свештенства и верника у Цркви – питање које захтева хитно разматрање, 253-261.

[3] Шмеман А. (протопр.), Руско богословље од 1920. до 1972. године, 439.

[4] У поменутој студији о служењу мирјана у Цркви о. Н. Афанасјев се у неколико напомена супротставља ставовима И. Конгара. В. нап. 12 (стр. 13-14), 17 (стр. 16), 20 (стр. 18).

ге *Црква Духа Светога*[1], М. Афанасјевна описује атмосферу раних шездесетих у Паризу, време почетака православне литургијске обнове: „Све интензивнији рад на зближавању Цркава, нарочито сарадња са римокатоличким пријатељима и колегама, пружиће подстицај за настанак низа реферата и чланака посвећених питањима Сабора, примата, непогрешивости, сједињење Цркава у светлости 'Евхаристијске Еклисиологије', које су написане на француском језику. Међу њима треба споменути пре свега реферат прочитан на првој конференцији из области Литургике 'Le Sacrement de l'Assemblee' и оглед 'L'Eglise qui preside dans l'Amour', који ће бити преведен на три језика и доживети велики успех у круговима блиским Другом ватиканском концилу: није случајно што су формулу Св. Игнатија Богоносца, која је о. Николају послужила као наслов овога огледа, данас и у Цариграду, и у Риму изговарају протагонисти зближавања Цркава. Најзад, врхунске домете о. Николаја из овог периода његовог стваралаштва представљаће чланак 'Una Sancta', завршавање 'Цркве Духа Светога', апел за обједињење у Љубави, посвећен успомени на папу Ивана XXIII... Присуствовање на завршној сесији Ватиканског концила и упознавање са папом Павлом VI пружили су му велики подстрек на оживљавање активности на овом плану"[2]. Сам, пак, о. Афанасјев у у Предговору наведене књиге наводи само једног савременог аутора, говорећи, скоро непосредно, о својој подстакнутости изучавањем и богословствовањем на тему *евхаристијске еклисиологије*: „Pierre Batiffol износи да историја првих двају векова Хришћанства захтева непрестано ревидирање. Она је, по његовим речима, само 'approximation revisable'. Ова студија преставља покушај ревидирања историје првобитног хришћанства са позиција евхаристијске еклисиологије"[3]. О упућености о. Николаја на западне теоло-

---

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога*, превод: К. Кончаревић, Краљево 2008.

[2] Афанасјева М., Како је настала „Црква Духа Светога", у Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога,* превод: К. Кончаревић, Краљево, 2008, 15-16.

[3] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога,* 26-27.

ге и о његовој улози о преношења римокатоличког литургијског покрета међу православне, о. В. Вукашиновић говори следећим речима: „Уколико погледамо литературу коју је користио при писању докторске дисертације *Црква Духа Светога*, а и других књига, наићи ћемо на имена корифеја литургијског покрета прве и друге генерације, симпатизера идеја које су они промовисали, као и њихових духовних наследника. Бот, Бује, Каброл, Даниелу, Кулман, Дикс, Конгар, као и позната папска енциклика *Mediator Dei*, наведени су у библиографији и напоменама. Отац Николај не само да користи римокатоличку литературу везану за литургијски покрет него и највећи део тема којима се баве представници литургијског покрета истражује када и они или нешто касније... Теологија оца Николаја Афанасјева, која је у доброј мери утицала на мисао и списе многих новијих теолога, послужила је као један од канала којима су идеје литургијског покрета прешле у православну средину“[1].

Слично је и са о. А. Шмеманом, творцем израза литургијско богословље[2]. „Аутори које цитира су: Гвардини, Каброл, Русо, Кенкер, Бује, Шроули, Конгар, Далме, Батифол, Бумштарк, Бот, Казел и други”[3]. О. Шмеман је одржавао контакте и преписку са некима од поменутих западних богослова, као нпр. В. Жарден Грисбрук и Д. Бот, па је тако настала расправа, у којој он додатно објашњава своје ставове по питању литургијског богословља, богословља литургије и литургијске реформе[4]. Она је занимљива јер у њој о. Шмеман наводи, поред похвалних речи о стању истражености и другим елементима литургијског покрета, и своја неслагања са тумачењем литургијског богословља, потребом за литургијском реформом и бојазан од последица као код римокатолика. О. Александар се противи, најпре, против схватање његовог богословља од стране поменутих аутора као богословља Литургије, богословља бого-

[1] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 114-115.

[2] Шмеман А. (протопр.), Богословље и Евхаристија, 475.

[3] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 115.

[4] Шмеман А. (протопр.), Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа, 122-130.

служења, које је, по њему, погубно по саму Литургију, богословље. Због раздвојености Литургије, богословља и побожности, он настоји на кризи поимања, а не на кризи Литургије. И онда додаје своју сумњу у добре резултате литургијске реформе: „И управо због тога што је корен кризе више богословски и духовни него литургијски, никаква литургијска реформа сама по себи и сама у себи неће разрешити ту кризу“[1]. Изражавајући, потом, своју сумњу и у „повратак Оцима“, „светоотачки препород“ и у могуће „литургијске препороде“, стављајући себе у позицију између крајњих конзервативаца и крајњих модерниста међу православнима, негативно говори и о последицама римокатоличке литургијске реформе: „Заиста, не бисмо смели да останемо слепи за неславну судбину савремене литургијске збрке на Западу. Та збрка, нарочито у Римској цркви, плод је управо одсуства јасне и доследне заснованости литургијске реформе. Заиста је достојно жаљења то што је готово педесетак година изградитељског рада ‘Литургијског покрета’ било сведено на нулу непромишљеним прихватањем таквих начела као што су чувена ‘актуелност’ и ‘неодложне потребе савременога друштва’, ‘служење животу’ или ‘друштвена правда’. Учинак овога је било разрушење Литургије и то без обзира на извесне одличне идеје и висок ниво литургијске компетентности“[2]. Наведене похвалне речи о позитивном учинку литургијског покрета на Западу, о. Шмеман ће поновити и на другом месту, наводећи, при том, однос западних богослова према православном литургијском наслеђу: „У наше време широм неправославног света, како римокатоличког тако и протестантског, буди се занимање за богослужење и јавља се тежња ка повратку литургијској красоти и пуноти древне Цркве. Та тежња је на Западу довела до настанка такозваног ‘Литургијског покрета’. Предводници и следбеници овог литургијског препорода са особитом пажњом проучавају богослужење Православне Цркве која је, по речима једног римокатоличког аутора, ‘сачувала литургијски дух древне Цркве и која наставља да

[1] Исто, 123-124.
[2] Исто, 129.

живи и да се напаја тим духом као са најчистијег источника... Православној Цркви није потребан никакав 'литургијски покрет', будући да се она, у својој побожности, никада није удаљила од свога богослужења'. Ове речи нам указују на значај који има литургијска 'мисија' Православне Цркве, као и на каквоту откривења које православна Литургија може да пружи онима који су 'гладни и жедни' пуноте црквенога живота"[1].

Већ смо наводили како А. Николс парафразира мишљења о. Ј. Мајендорфа по овом питању. Из истог текста о православним богословима преносимо његово сведочанство о надахнутости о. А. Шмемана француским неправославним богословима: „Четрдесете и педесете године овог века биле су период изузетне богословске обнове у француском римокатолицизму – године 'повратка изворима' и године 'литургијског покрета'. Из те постојеће средине о. Шмеман је заиста научио 'литургијско богословље', 'философију времена' и стварно значење 'пасхалне тајне'. Имена и идеје Жана Данијелуа, Луја Бујеа и неколицине других аутора неодвојива су од процеса обликовања Шмемановог начина богословског мишљења. Чак и уколико је њихово наслеђе на неки начин изгубљено у превируђем постконцилском римокатолицизму, њихове су идеје биле плодоносне у органско-литургијском и еклисиолошко-конзистентном свету православља који је на бриљантан и увек ефектан начин сведочио о. Александар Шмеман"[2].

О значају западних литургичара за упознавање и разумевању православног предања од стране православних, са захвалношћу наглашава Каливас: „Морамо такође са захвалношћу признати радове многих римокатоличких и протестантских литургичара који су допринели на-

---

[1] Шмеман А. (протопр.), О неопходности поимања смисла Литургије, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 145; према непотписаном преводу: Шмеман Александар о., О несхватању наших богослужења, *Православни мисионар*, година, бр. 6/1973, 248-252.

[2] Meyendorff J. (protopr.), A Life Worth Living, *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, New York 1990, 149; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 116.

шем познавању и разумевању литургијског предања у Православној цркви“[1].

Према П. Василијадису “литургијско богословље је суштински произашло из сусрета западног богословља са аутентичним литургијским предањем Истока, наравно са полазиштем у литургијском покрету”[2].

„Испровоциран“ тврдњом Вејнрајта да су „Православне цркве остале релативно недотакнуте [западним] литургијским покретом“, о. В. Вукашиновић одговара: „Стога је она за нас и позив, и то вишеструки: прво, да покажемо да је литургијски покрет утицао на Православне цркве, њихово разумевање богослужења и теологије, као и на одређене измене у начину вршења служби и обреда; друго, да укажемо на чињеницу да је овај однос био узајаман, односно да је православно литургијско предање претходно било један од извора, полазиште, инспирација за литургијски покрет и реформу; и треће, коначно и најтеже – да пробамо да предложимо један од могућих одговора на питање – да ли је литургијска обнова у православљу у принципу могућа и, уколико јесте, да ли је она потребна; шта би она обухватала и како је треба најпримеренije спроводити“[3].

Коначно, око порекла литургијских реформи у Ман. Нови Скит не може бити дилема. Сами монаси овог манастира, наиме, изјављују како су оне плод изучавања језуитских литургичара: „Реформе се врше на основу новооткривених података и из њих изведених закључака. Ту се експлицитно каже да основу реформе и рестаурације које се спроводе представљају научни резултати што су их на пољу компаративне литургике донели првенствено оци језуити: Хуан Матеос, Роберт Тафт и Мигуел Аранц, сви у своје време повезани с Понтикалним оријенталним институтом у Риму. Такође се, додуше у мањој мери, помињу и Александар Шмеман, Алкивијадис Каливас и други. Када је реч о

[1] Calivas A. C., The Penthekte Synod and Liturgical Reform, *GOTR* vol. 40, 1-2, 1995, 142; према: Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова*, 116, нап. 761.

[2] Василијадис П., *Lex orandi,* 14.

[3] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова,* 107-108.

реформи јутрења, напомиње се да је она изведена на основу резултата истраживања и савета оца Хуана Матеоса. Исто је и са литургијом. Тафт, Матеос, Каливас, као и Шмеман, Јанерас и Аранц, помињу се и поводом обнове службе страсне седмице“[1].

+ + +

Већ на самом почетку наших истраживања, на основу разматрања имена и порекла православне литургијске обнове, можемо закључити да она то обоје – и име и порекло – не црпи из православног Предања, већ их прима и усваја из западног, духовно-богословског и културног наслеђа. Име и порекло литургијске обнове се подударају са њеним садржајем и са крајњим циљем и назначењем: „Сам циљ савременог обновљенства, у суштини, своди се на реформисање наше Цркве по западним обрасцима и за љубав духу овога света: пошто је већ давно читав хришћански свет пошао на пут црквених реформи, време је, на крају, признати њихове неопходности и код нас. То због тога што сви садашњи обновљенци активно учествују у екуменистичким контактима, у првом реду са католицима“[2].

[1] Исто, 141-142.

[2] Каверин Н., *Второй Ватиканский собор и богослужебная реформа.*

3. РАЗВОЈ И НОСИОЦИ ЛИТУРГИЈСКЕ ОБНОВЕ

3. 1. ПОЧЕТАК НА ИСТОКУ

Иако се почеци литургијске обнове везују за богословску делатност православних на Западу, њој хронолошки и органски претходи покушај РПЦ, да на почетку 20. века нађе решење за бројне проблеме који су се још од времена реформи Петра Великој у њој умножили, преламајући се и сабирајући управо у жижи која је само средиште живота Цркве – у њеном богослужбено-молитвеном животу. Главни спољашњи разлози за овакво унутар-црквено стање били су односи државе и Цркве, тачније велики уплив државе на уређење и организовање ове друге. К. П. Победоносцев је као Виши прокуратор Светога Синода више од 25 година, помоћу *Уреда за православну вероисповест* имао контролу над делатношћу Цркве, над избором и премештањем епископа, што је спутавало и гушило самовласност Цркве, посебно у мисији проповеди и богослужења[1]. Почетком 20. века се може говорити о покушају Цркве остваривања спољашњих реформи црквено-државних односа, који је пратила истовремена припрема за сличну, унутрашњу реформу богослужења. Оба ова процеса су кулминирала на Сабору 1917-18., с тим да је први резултовао обнављањем патријаршије, а други нагло прекинут; оба ова резултата су била условљена револуционарном стварношћу: избор патријарха је био одговор и последица пропасти Царства, а доношење одлука о богослужења је у ванредним околностима прогона и физичког опстанка Цркве постало излишно и беспредметно.

3. 1. 1. На преласку из старог у ново столеће, посебну улогу у културно-политичком животу Царевине имала је интелегенција, која је после позитивизма, идеализма, нихилизма, марксизма и символизма желела да се врати право-

[1] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*; Каннингем Д. С *надеждой* на *Собор*; Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 21-49; Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 464-511; Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*.

слављу и Цркви[1]. Мало је оних којима је то полазило за руком[2]. Међутим, „интелигенција се враћала Цркви очекујући реформе“[3].

Последица жеље интелектуалаца за разговором са Црквом били су религиозно-философски скупови у Санкт-Петербургу, организовани током 1091-1903.[4]. На око двадесет састанака разматрано је шест тема: однос Цркве и интелектуалаца, Лав Толстој и његов однос према Руској Цркви, слобода савести, дух и тело, брак и догматски развој. „Многи учесници религиозно-философских скупова су постепено почели да виде ове скупове као својеврсне састанке Одбора за припрему Сабора: предвојрје ‘великог црквеног или земског Сабора’ (‘богочовечанског сабора свејединства’)“[5]. Дух времена и атмосферу на скуповима одсликавају следеће речи једног из редова философа: „Апокалиптична напетост реферата је поставила В. А. Тернавцева у компликован (ако не и лажан) положај ‘социјалног пророка’. Није случајно да је он свој наступ почео изјавом да је унутрашње стање Русије безизлазно. ‘Русија остаје сада сама са собом, лицем у лице са чињеницом духовног пада и економског уништења’, говорио је Тернавцев. ‘Ужасавајућа огољеност те чињенице, свеопшта беспомоћност и недоумица, пред њом се интензивира ситуацијом да нема одакле да се очекује ново надахнуће у грађанском стваралаштву.’ Реферат је указао и на идејно-моралну немоћност државе, одмах подвукавши да се снага Русије увек налазила у њеном пра-

---

[1] „У деведесетим годинама једнако је био уочљив утицај Толстоја, као и Ничеа. Утицај Ничеа, међутим, беше снажнији... Марксизам је садржао крипто-религиозне мотиве. Утопијско месијанство, пре свега, а затим и осећај друштвене солидарности“, Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 465, 466.

[2] „Из марксизма изникоше Булгаков, Берђајев, Франк, Струве...“, исто, 466.

[3] Исто, 487.

[4] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 93-116; Каннингем Д., С *надеждой* на *Собор*, 54-56, 67-79; Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 482-488; Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 53-70.

[5] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 103.

вослављу“[1]. О духовном стању руског православља кнез С. М. Волконски је изнашао следеће мишљење: „Русија је болесна, и што је најгоре од свега, она је духовно болесна. Њено оздрављење је могуће само уз једно средство, а то је ослобађање духа од мешања световне власти у питања вере и враћање Цркви изгубљеног ауторитета“[2].

Најважнија тема црквених реформи била је, дакле, њено ослобађање од државне контроле. „Главни центри одакле су допирали гласови о насушности реформи су биле богословије – Московска, Казанска и Санкт-Петербуршка. Професори тих богословија су ‘у великој мери припремили реформе у богословској свести’. Али за популаризацију питања о промени антиканонске организације православне црквене управе највише су учинили Московљани, како професори богословије, тако и православни верници“[3].За предложене идеје обнове црквеног уређења, изнете у чланку Л. А. Тихомирова, цар Николај 2. је затражио мишљење од митрополита петербуршког Антонија, који му је, између осталог, написао: „Мени се увек чинило да при интензивном развоју руске самоспознаје раније или касније, само за себе ће наступити време када ће бити срамно и немогуће живети у светој Русији при ненормалној организацији црквене управе. Када ће да настане тај прижељкивани моменат, није нам познато“[4]. Црквена штампа је умногоме помогла сазревању идеје о васпостављању канонског уређења Цркве у црквеном и јавном мњењу[5]. Чланови Светог Синода су 22. 03. 1905. послали цару писмо са молбом да сазове Помесни Сабор у Москви, да изабере патријарха и да се разматрају следећа питања: „подела Русије на црквене округе којима би управљао митрополит, и који су потребни у смислу ‘преношења послова секундарне важности из више у локалне управе’; затим питање поновног разматрања законских прописа везаних за органе епархијске управе и суд; реформа парохи-

[1] Исто, 105.
[2] Исто, 108.
[3] Исто,122.
[4] Исто, 124-125.
[5] Исто, 117-134.

је; усавршавање духовних школа, поново разматрање закона о црквеној имовини, епархијске скупштине, право учешћа јерарха на заседањима Државног савета и Комитета министара, а обичног свештенства – у локалним градским, сеоским и државним институцијама при разматрању одлука која се тичу интереса Цркве"[1]. На наговор Вишег прокурора К. П. Победносцева, цар је одбио сазивање Сабора. Но, крајем јула 1905. Свети Синод је послао дописе епископима тражећи од њих да до 1. децембра пошаљу своје предлоге за теме припреманог Помесног Сабора Сверуске Цркве[2]. Предлоге је предухитрила револуционарна јесен у читавој Царевини, затим оставка Победоносцева 19. октобра, да би 27. 12. 1905. цар Николај 2. потписао проглас, пославши га сталном члану Светог Синода митрополиту Антонију, у коме је објавио дозволу о сазивању Сабора: „Сада ја признајем потпуно правовременим да се спроведу неке реформе у организацији наше отаџбинске Цркве утемељене на чврстим начелима Васељенских канона, ради јачег утврђивања православља. Због тога Вам предлажем, Владико, да заједно са митрополитима московским Владимиром и кијевским Флавијаном, одредите време за сазивање тога Сабора, очекиваног од свих верних синова Цркве.[3]"

Већ следеће године су прикупљени предлози објављени у три тома, а ради разматрања предложених саборских тема сабрана је у престоници „Предсаборска комисија", које је радила од 08. 03. до 17. 10. 1906.[4]. Од седам одбора, додуше скраћеног предсаборског рада, ниједан се није бавио богослужбеним питањима. Од приспелих предлога нас занимају они који одсликавају стање духовног живота у Право-

---

[1] Исто, 149.

[2] Зернов Н., Реформа русской церкви и дореволюционный епископат, *Путь* 45, Париж 1934, 3-15; Мейендорф И. (протопр.), *Русский епископат и церковная реформа (1905 г.)*.

[3] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 197; Каннингем Д., С *надеждой* на *Собор*, 197-198.

[4] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 490-496; Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 197-228; Каннингем Д. С *надеждой* на *Собор*, 198-291.

славној Цркви и који се односе на реформе богослужбеног живота. Но, пре него приступимо упознавању са садржајима предлога, обратићемо пажњу на појаву једне групе либералних белих свештеника, која по неким својим захтевима има додирних тачака са будућим литургијским обновама.

Поред, дакле, тока припрема реформи у Цркви, ишао је истовремено след делатности, чији су носиоци била црквена лица, у почетку анонимна, и који се одигравао ван установа Цркве. У захтевима групе тзв. „32 свештеника" престонице, провејавала је, после најважнијих, жеља за обновом ранохришћанске саборности: „Поново створити идеал ранохришћанског живота, у коме би тријумфовала помало наивно схваћена саборност, био је приоритетни циљ тадашњих 'припадника обнове'"[1]. У извештају, који су они предали митрополиту Антонију, а који се тицао састава свесталешког Сабора, предлагали су да већина гласова на Сабору припадне белом свештенству, док је монашки ред потпуно искључен[2]. У свом тексту, објављеном у либералним новинама „Реч", о. В. Ј. Колачев је то објашњавао на следећи начин: „Одлучио је да искористи слободну интерпретацију четвртог правила Четвртог Васељенског Сабора, на коме се предлагало да се калуђери држе ћутања и да се не мешају ни у црквене, ни у свакодневне ствари, да не би остављали своје манастире". У истом тексту се посредно појављује још и либерална идеја о белом архијерејству: „Познавајући традицију руске Цркве, по којој само монах може да заузме епископску катедру, отац Колачев је недвосмислено дао да се разуме, како се он (и његови истомишљеници) односе према постојећој традицији и да идеја белог архијерејства, која директно није била изложена, није била туђа либерално расположеној 'тридесет двојици'"[3].

---

[1] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 293; Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 27-28.

[2] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 298-299; Каннингем Д., С *надеждой* на *Собор*, 92-93, 104-105, 119-121.

[3] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 300. Џ. Канингем овако описује позиције и ставове црквених либерала тога времена: „Митрополит Антоније (Вадковски) и либерални професори духовних академија обеју

Занимљиви су ставови изнети у једном анонимном писму, упућеном редакцији часописа „Црквени весник“, у којима, такође, провејава дух либерализма који је владао у престоници. Он говори о неопходности сазивања Васељенског Сабора ради реформи црквеног календара, промене одеће свештенства, исправљање обреда и скраћивања постова. Детаљно описавши своје захтеве, аутор прави читав „програм обнове“, укључујући „и повратак ранохришћанској пракси богослужења. ‘Богослужење треба служити наочиглед свих’, писао је непознати аутор, предлажући да се иконостас ‘помери’ иза престола, тако да се престол нађе у оквиру царских врата. Предлагало се скраћивање неких црквених служби, иако се при томе подвлачило да ‘манастири треба да имају свој статут, а бело, парохијско, свештенство свој’. Само литургија не треба да буде подвргнута промени“[1]. Исто тако, износи свој негативан став према монаштву: „Ако су калуђери, по његовом мишљењу, могли да сачувају старину, живећи у манастирима, онда то градски свештеници себи нису могли да дозволе: они су морали да ‘одговарају’ времену и месту служења. [...] Ни мање ни више, аутор

престоница, заједно са пастирским Саветом Петербурга и паралелним организацијама парохијског духовништва и москосвских професора, тежила је ка демократизацији Руске цркве. Они су хтели да с ње скину петровску смирујућу кошуљу и васпоставе канонске норме, које су, по њиховом мишљењу, биле дужне да се примењују другачије, а не само као уношење новог у старе рамове, што би још више усложило црквено управљање. Они су стремили ка раширеној администрацији, где би бело свештенство – стуб православља у маси – и мирјани, организовани у браства и друге савезе, имали више значаја у будућој Цркви. ‘Либерали’, ако их је тако могуће назвати, нису се у свему међусобно слагали, нарочито у односу грађења будућег црквеног управљања и односа Цркве и државе. Једни су иступали за патријарха, други против. Једни су хтели патријарха, наоружаног силом власти, други су у њему желели видети само символ. Једни су сматрали да је Црква, уопштено, дужна бити одвојена од државе, а православље дужно да постане само најкрупније, по размерама, религиозно исповедање империје. Други су мислили да би прекомерна самосталност могла повредити Цркву, пошто би је могли увући у политичке беспоредке. Зато је влада требало да има неки утицај на црквено управљање“, Каннингем Д., С *надеждой* на *Собор*, 111-112.

[1] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 301-302.

је оправдавао Петрове црквене реформе калуђерским конзерватизмом, доказујући да су почетком 20. века калуђери кочнице на путу давно сазрелих црквених промена“[1]. Осам месеци од објављивања првог извештаја, „32 свештеника“ је узело назив „Савез црквене обнове“, и касније, у лето 1906. г., организовали су ново друштво под именом „Братство црквене обнове“. Њима слична је у Москви била „Московска комисија за црквена и вероисповедна питања“. Из програма ових савеза издвајамо следеће циљеве: установљавање пуног и живог јединства међу хришћанским црквама; установљење изборног начела, укључујући и епископе; одрицање нераздвојивости епископске власти и монаштва; неслагање са васпостављањем патријаршије, анализа једностраног, лажно-аскетског поимања хришћанства; питање „крајности обредности, развијене науштрб унутрашњег схватања хришћанства и разумног усвајања његовог духа“; у заједници успоставити пуни идеал безвлашћа; повратак начелима саборности ране цркве, ослобађање Цркве од нанесених јој несродних наноса[2]. У вези богослужења треба учинити

[1] Исто, 302-303. О тадашњем питању односа белог и црног свештенства и свештенства и мирјана, в.: Каннингем Д., С *надеждой* на *Собор*, 125-129. Сличних ставова против ученог монаштва било је и током 19. века; уп.: Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 19. На истом месту додаје: „Као што знамо, ти ће аргументи четрдесет година касније постати основне тачке програма раног обновљенства, а после револуције ће прећи и у обновљенство 20-их година.“

[2] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 74-77. „Историјска Црква је и по извору свога бића и по својој унутрашњој природи Црква Бога живога, али толико отежала од масе несродих јој наслага, додатак општечовечији, изгубивши својствену јој гипкост и затворивши се за пројављивање пуноће благодати кроз живо дејство Светога Духа, служећи не за откривање, већ, неретко, гушење дарова Духа Светога у сваком од људи. Отуда се као задатак за црквене обновљенце не јавља пресаздавање Цркве, као Божанствене установе, већ њен препород у односу на њен човечији елемент. Основе и начела, постављени од Христа, јесу начела јеванђељске правде и истине, али су они запуштени, понегде погребени. Њих треба пројавити, позвати у живот. Значи, обновљенци не маштају о новом стварању у хришћанству, већ само стреме ка томе да се хришћанство Христово, а не византијско, хришћанство јеванђељско, а не предања стараца, појави у живот

следеће: „Богослужење у хришћанским заједницама треба установити непосредним надахнућем и као слободно религиозно стваралаштво. Њега треба приближити животу тако што би се живот верујућих, са свим захтевима, са свим дубоком и душевним стремљењима литургијски у њему одражавао, налазио би у њему вишње освећење и оправдање. Богослужење је дужно да прожме живот зато да би читав живот постао молитва. Изворно општење у молитвама треба водити ка томе да се у црквеним општинама неопходно приметно појављују дарови Духа Светога, дар чудеса, дар пророштва и жива, нова откривења“[1].

Судећи према одзивима који су стигли Синоду стање у богослужбеном животу Руске цркве је било јако лоше. У њима се наводе разни разлози за такво стање, али уопштено се може издвојити једна његова основна црта – немолитвеност, као последица немарног, театралног, брзог или раскошног служења. Оцене су сличне у писмима епископа, свештеника и мирјана. Наводе се различите примедбе и узроци: „појачано старање за спољашњи сјај богослужења“, „присутни народ се моли сам за себе“, „богослужење је народу неразумљиво“, „брзо читање“, „парализа заједничке молитве“, „декорација је засенила смисао и идеју“, „крајње немаран однос пастира и служитеља према богослужењу“, „пропуштање и огромно скраћивање богослужења“[2]. Суми-

---

у свој њему својственој сили и бљеску, да открије сав свој богати могући садржај, да обједини у јединство бића веру и живот и да да хришћанску државу, друштво, привреду, културу, науку, речју – христијанизује живот у свим његовим гранама и појавама и води приближавању Царства Божијег, овде на земљи“, Чельцов М. (свящ.), *Сущность церковного обновления*, Санкт-Петербург 1907., http://www.sfi.ru/statja/prot-mikhail-chelcov-sushchnost-cerkovnogo-obnovlenija/ (07. 07. 2013.). Међу обновљенцима је било мишљења да је обнваљање живота древне ранохиршћанске општине у оквирима постојеће Цркве немогуће. Она су постепено рађала расколнички дух, са елементима реформе саме хришћанске религије, Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века,* 79-83.

[1] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 76.

[2] Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, 24-33.

рајући ове оцене, о. Н. Балашов закључује: „- међу главним недостацима постојећег стања навођени су: неразумљивост богослужбених текстова, затим неосмишљена и механичка скраћивања богослужења, која осиромашују његов смисао, пасивност верника и губљење заједничења међу њима, као и замена дидактичког карактера богослужења театралношћу“[1].

За решавање проблема неразумљивости црквенословенског језика поједини епископи су предлагали израду новог словенског превода богослужбених текстова, са синтаксом блиској руском језику, а било је и оних који су били заговорници превођења служби на савремени руски језик[2]. Еп. Тихон, будући патријарх, нпр. каже: „За Руску Цркву важно је да поседује нов словенски превод богослужбених

[1] Исто, 34. Исти аутор претходно каже: „Међу недостацима тадашње богослужбене праксе, који су бацали сенку на драгоцено литургијско наслеђе Православља, првенствено су помињани неразумљивост богослужбених текстова већини обичних верника, а понекад и самим свештенослужитељима, затим међусобно удаљавање вршилаца богослужења и верника који су на њима само пасивно присутни, као и неусклађеност крутих одредаба Типика са измењеним условима живота“; исто, 9. О. Ј. Мајендорф на исту тему каже: „...велика већина је изражавала своје незадовољство поводом недоступности већег дела литургијских обреда за масу верујућих, а мањина је предлагала превођење литургијских текстова с црквенословенског на савремени руски језик; практично, сви епископи су тражили усвајање мера, усмерних на то да би молећи далеко више учествовали у богослужењу“, Мейендорф И. (протопр.), *Русский епископат и церковная реформа (1905 г.)*. На истом месту о. Ј. Мајендорф закључује да је у „одзивима“ било утицаја праваца друштевних мисли – „склоност либералној демократији, романтичарском народњаштву, конзервативној реакцији“ и да све то „изискује озбиљну анализу“. О мишљењима епископа односно богуслужбеног живота, Поспеловски сажима: „Скоро сви архијереји су изразили своју узнемиреност тиме што мирјани, у основи, не разумеју богослужење. Предлагали су литугијске реформе, као и мере за просвећење мирјана у овој области. Мањина је била склона превођењу богослужења на живи руски језик“, Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 27.

[2] Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, 47-48. Само три епископа и два епархијска савета су била за превођење текстова на руски језик; Кончаревић К., Лингвистички коментар, *На путу ка литургијском препороду* 1, Нови Сад 2007, 282.

књига (овај садашњи је застарео и на многим местима је нетачан), чиме ће се моћи спречити захтев неких кругова да се служење врши на свакодневном руском језику"[1]. Еп. Јоаникије је био за увођење богослужења на руском, али позива на пастирску уздржаност и поступност: „И премда величанствено по свом садржају, оно [богослужење] остаје неразумљиво, а стога и без жељеног утицаја на обичан народ. Отуда би било корисно заменити словенски језик у црквеним богослужењу руским [...] Руски језик се може постепено уводити у употребу. Нека се с почетка богослужење на руском језику обавља с времена на време […] Не треба ни свештенике присиљавати да служе на једном или другом језику […] Нека парохија буде та од које ће зависити да ли ће словенски језик бити замењен руским или ће се још извесно време пратктиковати словенско богослужење. Постепеност у овој ствари неопходна је чак и самим свештеницима и образованим људима уопште…"[2]. Предлагано је да се проблем одсутности и незаинтересованости народа на богослужењима реши тако да се „наглас читају неке тајне молитве"[3]. Коначно, било је предлога да се установе две типа богослужења: дужи, за манастире и краћи, за парохијске цркве.

Сабор је, под пушчаним мецима, свој рад тематски поделио на 20 комисија: 1. Уставну, 2. Вишег црквеног управљања, 3. Епархијског управљања, 4. Црквеног суда, 5. Уређења парохије, 6. Правног положаја Цркве у држави, 7. Богослужења, проповедништва и црквене уметности, 8. Црквене дисциплине, 9. Спољашње и унутрашње мисије, 10. Јединоверства и старообредчества, 11. Манастира и монаштва, 12. Духовних академија, 13. Духовно-просветних установа, 14. Црквено-парохијских школа, 15. Настава Закона божијег, 16. Црквеног имања и газдовања, 17. Правног и имовинског положаја свештенства, 18. Уређења Православне срк-

---

[1] Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, 42.

[2] Исто, 45-46.

[3] У истом писмо еп. Тихон предлаже „да се скрате често понављане молитве", према: Шмеман А. (протопр.), Питање литургијских пракси, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 132.

ве у Закавказју у вези са објављеном аутокефалијом грузијске Цркве, 19. Издавачког кадра и 20. Персонала. За председника *Комисије за богослужење, проповедништва и црквених уметности* изабран је Митрополит Евлогије (Георгијевски). Он у својим успоменама описује рад те Комисије, који због сведочанства доносимо у целини: „Комисија је била огромна. На самом почетку су се образовали пододељци. Себи сам оставио богослужбени устав – разматрање неопходних промена у овој области. Ствар је у томе што се богослужење по Типику већ давно није испуњавало. Типик – завештање старих времена – свуда су већ скраћивали, но скраћења су била толико произвољна да је већ била створена изрека: 'Што попић – то типик'... или: 'Ако изволи настојатељ'. Речју, разнообразност се у тој области граничила са безобразношћу. Црквени устав су састављали иноци. У условима светског живота њега је постало немогуће испунити. Неопходно је било установити општа начела за руковођење, како стварати скраћења. Понекад су тражили најтипичније особености овог или оног богослужења и задржавали од њега само шаблонску форму. Тако, нпр. на свеноћним бденијима, одстрањивали су стихире празника, канон, иако је у њима сав садржај празника. У нашој Комисији су били дивни литургичари: проф. Петербуршке духовне академије Карабинов, протојер. о. Василиј Прилуцки (Кијевска духовна академија), проф. Тураев, свети човек који је познавао богослужење боље од свештенства, и др. Под руководством тих познатих литургичара установили смо три типа богослужења: 1. за манастире и саборне цркве, 2. за парохијске цркве (скраћено) и 3. за домаће цркве (при школским заводима, сиротиштима, болницама, старачким домовима итд.) – још краће. Разрађени материјал смо носили у Председништво Сабора на одобравање, а одатле су га предавали (или нису предавали) на утврђивање на општу скупштину. Митрополит Тихон, председавајући Саборског председништва, није хтео да да пролаз нашем пројекту, страхујући од приговора, углавном са стране старообредаца. Тих дана су предложени правци зближавања с њима, и намера Сабора да измени црквени устав је могла с њихове стране наићи на енерги-

чан отпор: они су за устав спремни умрети. Жустре и занимљиве расправе су никле у мојој Комисији поводом превода богослужења. Мој пријатељ проф. Кудрјавцев је изрекао мисли, које су многи делили. „Ја немам ништа против превода, - рекао је он, - али ко ће преводити? Богослужење – свештена поезија. Ако је Шекспира тешко преводити, јер је потребно да преводилац буде на висини поезије коју он преводи, то је за богослужење потребан не само поета, већ и свети поета. Имамо преводе неких одломака св. Јована Дамаскина, урађене од стране Алексеја Толстоја, но и то је само приближавање стварноме...“ Питање превођења богослужења је било одбачено[1]. Негодовали су Украјинци. Они су били за

[1] Реферат „О црквено-богослужбеном језику“ је гласио: „1) Словенски језик у богослужењу је велико свештено наслеђе наше народне црквене старине, и због тога њега треба сачувати и придржавати га се као основног језика богослужења; 2) у циљу приближавања нашег црквеног богослужења разумевању простог народа признају се права општеруског и малоруског језика за богослужбену употребу; 3) хитна и свеопшта замена црквенословенског језика у богослужењу општеруским или малоруском је непожељна и неостварљива; 4) делимична примена општеруског или малоруског језика у богослужењу (читање речи Божије, посебна певања, молитве, замена појединих речи и реченица итд.), ради постизања бољег схватања богослужења, са одобрењем црквене власти, пожељно је и у садашње време; 5) молба неке парохије о жељи слушања богослужења на општеруском или малоруском језику, по мери могућности подлеже удовољењу, по одобрењу превода црквених власти; 6) Свето Јеванђеље у таквим случајевима се чита на два језика: словенском и руском или малоруском; 7) неопходно је хитно образовати при Вишој црквеној управи посебну комисију како ради упрошћавања и исправљања црквенословенских текстова богослужбених књига, тако и за превођење богослужења на општеруски или малоруски и на други језик, коришћен у Руској Цркви, при чему је комисија дужна узети у разматрање како већ постојеће покушаје одговарајућих превода, тако и ново појављене; 8) Виша црквена управа неодложно треба да се бави издавањем богослужбених књига на словенском, општеруском или малоруском језику, који се истовремено употребљавају у Православној Руској Цркви, а такође и издавањем посебних књига са изабраним црквенословенским богослужбеним молитвама и песмама; 9) неопходно је предузети мере за широко упознавање са црквенословенским језиком богослужења, како путем његовог изучавања у школама, тако и путем учења црквених песама од стране парохијана, ради општецрквеног појања; 10) употребљавање црквенонародних стихова, песама на руском и другим језицима на ванбогослу-

превод независно од разумевања естетике […] Било је јасно да од извештаја о преводу нема ничега, и да га треба ставити за општу скупштину. Сам чин осуде превођења изазвала је критику. Један од епископа ме је укорео за обедом, како сам ја, наводно, због угађања украјинцима дозволио осуду, што је он сматрао недопустивим“[1].

Сабор је протекао у сукобу две супротстављене струје: обновљеничке и конзервативне. Већина је, судећи по одлукама, припадала другој. Мањина, која је у време прве револуције, у фебруару 1917., формирала своју „религиозну револуцију“, остала је разочарана Сабором, видевши у њему кривца за пресецање процеса „демократизације црквене заједнице“[2].

Тако је завршио први покушај литургијске обнове на почетку 20. века у РПЦ. Питање је како би њен даљи ток ишао у условима спољашњег мира. Према Д. Головушкину, РПЦ је требало да бира између реформи (еволуције или чак револуције у променама) или „постојање у облику затворене подкултуре“, без односа са спољашњим светом[3]. Сматрамо, међутим, да постоји и трећи пут, који је Бог изабрао, а то је пут Крста: Бог је својим допуштењем једним потезом решио све проблеме и недостатке богослужбеног живота Црк-

---

жбеним окупљањима, по зборницима, одобреним од црквених власти, сматра се корисним и пожељним; Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 137.

[1] Георгиевский Е. (митр.), *Путъ моей жизни*. Уп.: Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, 513-526. Што се тиче богослужбеног живота на Сабору, донети су још *Декрет о проповедању* и *Декрет о активном учествовању жена у служби Цркве*, Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 131-132. „Присталице промене језика богослужења обично напомињу да је на Поместном Сабору РПЦ 1917-1918 г. био спремљен пројекат о допуштању превода богослужења на савремени руски језик. Али, важно је знати да тај пројекат на Сабору није ни разматран. И пошто се то не може објаснити никаквим људским поводима, верујућем је јасно да за такве промене није било воље Божије“; Мамонов Д., О языке Богослужения, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, 128.

[2] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 141.

[3] Исто, 52.

ве: на Крсту, у прогону, затворима, страху и неизвесности нестало је свега онога што смо наводили из писама са примедбама и предлозима епископа, свештенства и мирјана: и неразумевање богослужења, и немар, раскош и театралност свештеника, скраћивање или дужина Типика, и одсутност народа[1].

Као што већ говорили, могу се издвојити два тока литургијске обнове, која су се сусрела и разишла на Сабору: први, умеренији и трезвенији, који је свој рад остваривао методом цркве и њега окончао на Сабору; и други, либералнији, који је био вођен и усмераван од белог свештенства, од стране о. Г. Флоровског назван „протестантизмом источног обреда", који се преточио у ванцрквено обновљенство. Разлике у захтевима, методологији и последицама су суштинске. Овај први се све време одвијао у Цркви, руководећи се и сведочећи православни дух саборности, који га је водио и довео до Сабора, до места саборног решавања проблема заједнице[2]. Чланови Тела Христовог увиђају лоше стање у богослужбеном животу Цркве, Синод препознаје упозорења, шаље епископима дописе са молбама да они, заједно са свештенством и мирјанима, пошаљу своја мишљења и предлога, да би се саборним комисијским радом трагало за решењима,

[1] „Често присталице радикалних црквених реформи, нарочито русификације богослужбеног језика, постојано јадикују зато што су револуционарни догађаји 1917-1918. г. насилно пресекли пут промена, на који је наша Црква, у то време, стала. Али, таква 'историософија' је више својствена неверујућем разуму, него православном сазнању, које у свим катаклизмама види преблаги Промисао Божији, и доносећи одговарајуће закључке из тих лекција свише. Видети благу вољу Божију у томе да су богослужбене реформе (нарочито ревизија литургијских текстова) промисаоно пресечене допуштањем револуционарних потреса, дозвоља нам и то да су управо ти сами револуционарни догађаји подстакли учеснике Сабора да прихвате историјско решење – васпостављање патријаршијства у Руској Цркви, тада, када су мало пре тога, још док је ишла дискусија поводом патријаршијског облика црвеног управљања, њене присталице биле у мањини"; Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, 55.

[2] Ово је, према нама, кључ за опредељивање православности богословских проблема у Цркви.

која Сабор, коначно, налази и објављује. Чувајући саборни предањски дух, путем смирења, молитве и послушности, Сабор, тј. Црква остају верни Предању. Таквом методологијом, видели смо претходно, уочено је да је највећи проблем у одсутности народа на богослужењима, као последице неразумевања језика текстова, због брзог читања и театралног и немарног савршавања од стране свештенослужитеља. У одговорима су понуђена, горе наведена, решења: превођење текстова на нови словенски језик, преправљање нејасних места, и, изузетно, скраћивање молитви које се понављају и читање појединих свештеничких молитви на глас. У односу на околности Сабор је донео решења, најоптималнија за то време[1]: од превођења свештених текстова се одустало

[1] Другачије мисли Д. Головушкин: „Према томе, могуће је са увереношћу говорити да је Помесни Сабор 1917-1918. г. више породио проблем, него решио давно уочена питања у Цркви. Он је означио крај синодалне епохе, превевши у стварност очекивања различитих црквено-друштених сила, формираних још у години прве руске револуције [1905.]. Истовремено, несумњивим остаје чињеница да је виша црквена власт, користећи ауторитет Помесног Сабора, умела ставити под контролу иницијативу 'одоздо' и окренути је у, за њу користан, ток. Одлуке Сабора такође показују да је револуција помогла Цркви да се ослободи од притешњујућег туторства државе, отворила пут за њено самоопредељење, политичко и економско ојачање, али она није уништила стару црквеност и њену психологију, утемељену на строгој привржености традиционализму и конзерватизму. И пошто ницање религиозне опозиције, која је тражила пут повратка ка религиозној основи – то јављање, условљено кардиналним социјално-политичким померањима, изменама облика религозног сазнања, неизбежно би стало тражити расцеп (прекид), чак и начин уништења те сметајуће преграде. Историја религије увек сведочи о томе да револуционарне епохе отварају пут за широко религозно стваралаштво, стварају услове корисне за ницање нових религиозних појава, а такође порађају у религиозним организацијама, покретима и групама неопходност делегитимизације старог социјалног поредка и оснивање новог", Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 141-142. Другим речима, аутор, по нама, неосновано и утопистички, сматра да Црква није искористила прилику коју јој је октобарска револуција пружала за излазак из самоизолације и „стваралачки приступ" стварности. Утопизам наведене мисли допуњује и следеће, утопистичко-хилијастичко, виђење могућег расплета руске драме, од стране истог аутора: „Али фундаментализам обновљенаца се заснива, не просто на приниципима повратка ка апостолским временима, већ и на идеји

због недостатка светих преводиоца, а од раздвајања, по обиму, три врсте типика се одустало због могућих преговора са старообредцима, којима је типик био недодирљив. Иако је Сабор скратио свој рад због материјалних проблема, литургијска обнова, која је под окриљем Цркве трајала на почетку 20. века, у ванредним околностима, на редован начин завршила своју историјску мисију, на беспрекорно црквен, предањски, православан начин. О. М. Козлов износи занимљиво виђење: „Због тога што се, када се све чешће срећу позивања на Сабор 1917-1918. год., мисли као на нешто безусловно позитивно у нашем црквеном животу, треба да се замислимо да ли је то баш тако. Јер је, највероватније не случајно по промислу Божијем, само једно решење Сабора 1917-1918. год. било усвојено од Руске Православне Цркве. То је решење о обнови Патријаршије. Ми, наравно, можемо говорити да су се потом изменили историјски услови, али смо, као црквени људи, дужни да схватимо, да, највероватније, није само до смене историјских услова...“[1].

3. 1. 2. По карактеру, духу и резултатима, потпуно је другачији ток друге струје литургијске обнове. Она је од самог почетка, по свом либералном, несмиреном и Предању непослушном духу, била страна Цркви, и зато је ван Цркве и завршила[2]. Либерализам, као израз непослушности и несмире-

хришћанског прогреса, чији се, као коначни циљ, јавља Царство Божије на земљи, светост тела читавог човечанства. За његово приближавање, они су били спремни искористити сва савремена средства, рачунајући и социјалну револуцију и ресурсе револуционарно успостављене власти. На тај начин, обновљенски фундаментализам је, као и на почетку 20. столећа, продужио да чува модернистички правац, усмеравајући Цркву не на прошло, већ на будуће, видећи у њој извор развића и свестраног стваралаштва“, исти, 143. Њему насупрот стоји трезвени реализам Поспеловског: „Да би сачувала у целости то што има, Цркве у време гоњења не може себи дозволити раскош реформи и експеримената“; Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 97.

[1] Козлов М. (свящ.), Post Vaticanum II [После II Ватиканского собора], *ПБ* 1997, №2, 17.

[2] О обновљенском расколу: Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 62-102; исти, *Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон,* http://www.krotov.info/history/20/pospelovs/page35.htm

ња пред Предањем и Црквом, неминовно завршава модернизмом. Под утицајем либерализма у мисли и политици, секуларизма, формализма и религиозне равнодушности[1], црквени либерали су са интелектуалцима-неофитима, као што већ видели, тражили: одвојеност Цркве од државе, демократизацију црквеног управљања, прелаз на григоријански календар, превод богослужбених текстова на руски, увођење брачног епископата, монаси нису могли бити свештеници, могућност ношења грађанских одела од стране свештеника, били су против увођења патријаршије[2], правили су хришћанско-социјалистичке програме[3]. „... Обновљенство почетка 20. века се развијало као покрет модернистичког фундаментализма, у чијем центру пажње је био проблем неопходности повратка ка динамизму ранохришћанства“[4]. Од покрета обнове стигло се до обновљенске цркве. Уз помоћ бољшевичке власти, три гране обновљенаца, *Жива Црква*, *Савез општина древноапостолске цркве*, *Савез црквеног препорода*[5], нису се, међутим, на овоме зауставиле. Као резултате њихових сабора 1922. и 1923.[6], можемо навести следеће модернизме у богослуже-

(29. 06. 2013.); Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 154-247; Лавринов В. (протој.), Историография обновленческого движения в Русской Православной Церкви в 1920-1940-е годы, *ВЧГУ* впск. 26, (N. 24 (125)) 2008, 151 - 158.

[1] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 46-51.

[2] Гласање за увођење патријршије је било: 141 – „за“, 112 – „против“ и 12 уздржаних, Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 133.

[3] Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 64; исти, *Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон.* „Савез демократског свештенства и мирјана“, 1917. објављује: „Савез сматра да најбољи облик владавине за остваривање тог задатка [бити домаћин своје државе], у створеним историјским условима, буде демократска република”, Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 116.

[4] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 85.

[5] Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 69.

[6] „‘Сабор’ је одпевао ‘многаја љета’ совјетској влади, донео резолуцију о подршци совјетском социалистичком друштевном уређењу, осудио

њу: увођење руског уместо црквенословенског језика, отварање царских двери током Литургије, гласно читање анафора, жењени епископат, олтар премештен у средиште храма, причешћивање мирјана на свештенички начин, други брак свештеника, децентрализација црквене власти, грегоријански уместо јулијанског календара и др[1]. Због важности наводимо у целини програм литургијске реформе *Живе Цркве*: „1. Преиспитивање црквене литургије и уклањање оних наслага, која су унесени у православно богослужење претходног периода савеза Цркве и државе, и заштите слободе пастирског стваралаштва у области богослужења; 2. уклањање обреда који су остаци древних паганских веровања; 3. борбу са сујеверјима, религиозним предрасудама и ознакама, изразлим на тлу народног незнања и монашког искоришћавања религиозно лаковерних маса; 4. приближавање богослужења народном разумевању, упрошћавање богослужбеног чина, реформа богослужбеног типика, примењивог потребама местних и савремених услова; 5. искључивање из богослужења израза и идеја противних духу свепраштајуће Христове љубави; 6. широко укључивање мирјана у богослужење, закључно са црквеним учитељством; 7. коренита реформа проповеди као обавезног дела богослужења, избацивање схоластике и приближавање ка јеванђељској простоти“[2]. У свом писму Антонину Грабовском, крајем 1921., патријарх Тихон му забрањује литургијске експерименте и каже да треба да се савршава „богослужење по чину, кога... се придржавају у читавој Православној цркви, чиме имамо јединство с Црквом свих времена и живимо живот читаве Цркве“[3].

контрареволуционарно свештенство, саставио поздрав Лењину – ‘борцу за велику социјалну истину’ – у одсуству патријарха је спроведено суђење, ‘рашчињен’ је не само из чина, већ и из монаштва. Патријархова анатема бољшевицима је објављена укинутом“, Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 70.

[1] Исто, 89-90; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 132-133.

[2] Према: Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 176.

[3] Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 92. На другој страни, патријарх Тихон је био спреман да се разговара о богослу-

На крају овог приказа историјата литургијске обнове у Русији, током прве три деценије 20. века, можемо да наведемо, по нама, два веома битна запажања. Једно је проницљива мисао о. Г. Флоровског о суштинском недостатку богослужбених реформи, а друга је наша и односи се на поређење савремене литургијске обнове са оба тока прве фазе овог покрета. О. Флоровски каже: „Стекао се утисак да је пажња углавном усмерена на спољашње реформе. Мало њих је било свесно потребе духовног покрета, односно, васпостављања унутарњег мира и поретка, који се не остварује путевима црквено-политичких прихватања, него духовним и аскетским подвигом. Излаз је управо у аскетском сабирању и преображају. Међутим, 'аскетска идеја' не може бити формално схваћена"[1]. Наше запажање је да је по својим захтевима савремена литургијска обнова ближа достигнућима обновљенског либералног радикализма, него предлозима и достигнућима умерене и трезвене реформе која се остварила под сводовима Цркве... У даљем тексту, на одговарајућим местима, поново ћемо се враћати да ова два закључка.

3. 2. НАСТАВАК НА ЗАПАДУ

Друга фаза литургијске обнове, остварена на Западу, историјски је и богословски наставак горе описане обнове на тлу Русије, из простог разлога што су се њени актери преселили у Париз. Оснивачи и професори Института Св. Сергија, на челу са митр. Евлогијем, били су, свако на свој начин и у различитој мери, учесници богослужбених реформи у Руској цркви, и само седам година од Помесног Сабора могли су да пренесу искуство Цркве, која је своје, да тако кажемо, унутрашње ослобођење (канонско васпостављање Патријаршије) остварила у условима спољашње неслободе, прого-

жењу на руском и о григоријанском календару. „Још 1919. г. он се обратио Васељенском патријарху са захтевом односно календара, изражавајући спремност преласка на нови стил, ако би таква воља била већине православних цркава. При томе, видео је неопходност преласка на григоријански календар у оним државама, где се православни јављају као мањина", Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 93.

[1] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 495.

на и изгона. У новој средини настављено је старо богословско дело, са новим видицима, задацима и резултатима.

Митрополит Евлогије, оснивач и ректор Института (1926-1946.), био је, као што смо наводили, председник *Комисије за богослужење, проповедништва и црквених уметности* на Сабору 1917-1918. Будући да је хиротонисан за епископа 1903., он је по напуштању Русије 1920. са собом понео искуство сведока и учесника литургијске обнове, која се управо у том периоду одвијала. Познавао је проблематику, људе, био непосредни учесник њеног расплета на Сабору. Није био једини. У Паризу су се обрели и професори А. Карташев, В. Зенковски и С. Безобразов, а ускоро су им се из Прага придружили професори о. С. Булгаков и о. Г. Флоровски. Свако од њих је на свој начин био учесник или сведок тока и расплета питања наведених црквених реформи.

У отаџбини је митрополит важио за родољуба и монархисту. По преласку на Запад њега су, у односу на десничара и монархисту митр. Антонија (Храповицког), сматрали за либералнијег, умеренијег. Као што смо наводили у *Уводу*, он је долазак руских православаца на Запад сматрао за прилику сведочења међу инославнима. Још је у Русији 1912-1913. био председник *Друштва ревнитеља за уједињење источноправославне и англиканске Цркве*. У новој средини се борио против католичког прозелитизма, а са англиканцима је био блискији, основавши *Друштво Св. Албана и Св. Сергеја*. Екуменско сведочење је, заједно са професорима Института, вршио на два хришћанска скупа, у Лозани (1927.) и Единбургу (1937.). Током марта 1930., на позив Архиепископа кентерберијског, у енглеским храмовима и колеџима је вршио молебане за престанак гоњења у Русији.

Ако се за митр. Евлогија може рећи да је био умерен и у свом конзерватизму и свом либерализму, остали професори Инстута се, на основу њихових небогословских образовања и делатности, и у предреволуционарној Русији и на Западу, могу одредити као леви или десни либерали.

3. 2. 1. Следећи учесник рада Помесног Сабора био је о. С. Булгаков. Рођен је у свештеничкој породици (пет колена

свештеника), уписао је семинарију, али је напустио и наставио гимназију и потом право[1]. „Анализа научних интересовања Булгакова у том периоду показује да управо у њима треба тражити изворе у наредном прелазу ‘од марксизма ка идеализму’, и кроз неокантовски идеализам и социјализам веберовског смисла, и нарочито кроз, постављеног у оквире и на језику таквог идеализма, проблем бића и одговорности (‘етика одговорности’), - ка религијској философији и затим ка догматском богословљу два десетлећа живота“[2]. Око 1912. потпуно се обраћа православљу, да би 1918. постао свештеник. „1917. г. он улази као представник Тавричке епархије у састав специјалне поткомисије Деветог отдела [*Спољашња и унутрашња мисија*] Помесног Сабора Православне Руске Цркве 1917-1918. г., под председништвом архиеп. Полтавског Теофана (Бистрова).” Том приликом је као правник, на тему измена односа Цркве и државе, написао неколико реферата и саопштења: „Смисао патријаршије у Русији”, „О правном положају Цркве у држави”, „О односу Цркве према држави“[3].

Његов снажан ум и воља, нису, међутим, у њему доживели преумњење[4], и као последица је дошло до догматског

---

[1] У својим мемоарима помиње помисли на самоубиство због „религиозних криза“, због безбоштва, Булгаков С. (протој.), *Автобиографические заметки*.

[2] Булгаков, *Православная Енциклопедия*, http://www.pravenc.ru/text/153629.html (02. 07. 2013.). Сматра се једним од мислилаца који су утицали на појаву религиозног модернизма у Русији, почетком 20. века: „После чувених дискусија интелигенције и представника РПЦ на почетку 20. в. у Петербургу, и бучног успеха ‘руске религиозне философије’ (Берђајев, Булгаков, Флоренски), религиозно реформаторство и модернизам су постали једнан од ‘прогресивних’ признака руског интелектуализма“; Красиков В., Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30-х гг. XX в., *ВТГУ* 2 (12), Томск 2012, 130.

[3] Булгаков, *Православная Енциклопедия*. Претходно је 01-08. 06. 1917. учествовао на Сверуском конгресу демократског свештенства и мирјана, као члан комисије за питање односа Цркве и државе; Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 118.

[4] У аутобиографским записима он сведочи о свом повратку у православље: „Он се савршавао, наравно, не само у срцу и животу, већ и у

застрањивања. Његова љубав према римокатолицима се одразила на његову тријадологију, еклисиологију и учење о Пресветој Богородици, а у Паризу на активно учествовање у екуменистичком покрету, заједно са митр. Евлогијем и осталим професорима Института[1]. Пресудан утицај на његово јеретичку софиологију имали су В. Соловјев и о. П. Флоренски. Прва јавна осуда његовог учења био је рад митр. Антонија (Храповицког), 1924., у коме он осуђује о. Булгакова за учетворење тројичности[2]. Њему су се придружили

мисли, од социолога ја сам постао богослов (благодарно истичем духовни утицај Достојевског и В. Соловјева у тим годинама)"; Булгаков С. (протој.), *Автобиографические заметки.*

[1] Његово „обраћење" ка католицизму, како он објашњава у својим записима, догодио се на Криму, пре његовог напуштања Русије (1918-1923.). Разочаравши се у „историчност православља", због „незаштићености, неорганизованости и неприпремљености за борбу" Цркве, - не схвативши драму Крста – он је „окренуо своје уздање ка Риму": „Моја сопствена бављења догматом filioque (по Мињеу) наводило ме је ка западном његовом поимању, које сам ја, међутим, касније потпуно савладао, али ослободивши се заувек и од рутинског (и у суштини неправославног) фотијанства... Из тог ћутљивог двобоја са папизмом, у коме сам сачувао сво уважавање према западном хришћанству, изашао сам на широки пут екуменистичког православља, ослобођеног од провинцијализма", Булгаков С. (протој.), *Автобиографические заметки.* Под утицајем римокатолика је и његово учење о безгрешности Мајке Божије: Купина Неопалимая: Опыт догматич. истолкования некоторых черт в правосл. почитании Богоматери, Париж 1927; за критику в.: Максимович И. (иером.), Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли, *ЦЖ* 1936 (6, 7, 8-9, 10-11) 1937 (1).

[2] Храповицкий А. (митр.), Когда это кончится?, *НВ* 1005, 04. 09., Белград 1924. О хронологији спора око софијологије в.: Эйкалович Г. (игум.), *Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)*, Сан Франциско 1980; Климов А. Е., Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии, *С.Н.Булгаков: Религиозно-филосовский путь,* Москва 2003, 86-114; Красиков В., Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30-х гг. XX в., 128-139.

други „карловчани“[1], Москва[2], В. Лоски[3], о. Г. Флоровски[4]. Митр. Евлогију су се ради одбране о. С. Булгакова писмом

[1] Граббе Ю., *Корни церковной смуты: Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры*, Белград 1927; Граббе П., *О парижских „богословах”*, Ровно 1937; Максимович И. (иером.), *Учение о Софии Премудрости Божией*, Варшава 1930; Соболев С. (архиеп.), *Новое учение о Софии Премудрости Божией*, София 1935; исти, *Протоиерей С.Н. Булгаков как толкователь Священного Писания*, София, 1936; исти, *Защита софианской ереси протоиереемъ С. Булгаковымъ*, София 1937. „Треба приметити да су се конзервативни кругови емиграције односили с подозрењем према читавој делатности *Православног богословског института* у Паризу. Јавно изјављивање наде о. Сергеја Булгакова, да ће париски центар руског богословља отворити ново поглавље у историји православне мисли, ти кругови су сматали за дрскост, која носи опасност богословског модернизма. Неслагање између карловачког АСинода РПЦЗ и митрополита Евлогија (главе Западноевропског црквеног округа), у вези са упорном одбраном аутономије, повећавали су опрез „карловчана“ према делатности *Православног богословског института*. ‘Карловчани’ су опомињали владику Евлогија за превелику активну сарадњу са инославнима. Крајње десни посленици емиграције су га још осуђивали да је богословски институт у Паризу основан и постоји на масонским новцима“, Булычев Ю., Богословско-философские искания мыслителей русского зарубежья в зеркале „спора о Софии”, *Наука, культура и политика русской эмиграции*, Санкт-Петербург 2004, 89.

[2] Указы Московской Патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сент. 1935 г. и № 2267 от 27 дек. 1935 г., http://www.krotov.info/library/02_b/ul/gakov_s_003.html (04. 07. 2013.).

[3] Лосский В., *Спор о Софии. „Докладная записка” прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии*, Париж 1936. У свом писму од 16. 11. 1935., Лоски пише о. Сергеју: „У нашем претходном писму ми смо указали митр. Сергију да Ваше учење није безживотна кабинетска доктрина, већ покушај живога остваривања догмата Цркве у духу еклисиолошке епохе у којој живимо, да тај покушај садржи у себи много нејасног, а понекад и директно неспојивог с православним догматима и зато је потребна нарочита пажња од стране, како јерараха, тако и црквеног народа, позваних да чувају у пуноћи, и објављују свету неопходну Истину, пребивајућу у Цркви”; Булгаков, *Православная Енциклопедия.*

[4] Флоровский Г. (протој.), Человеческая мудростъ и Премудростъ Божия, *Младорус* 1, София 1922, 50-62; исти, О почитании Софии, Премудрости Божие, в Византии и на Руси,, *Труды V съезда русских академических организаций за границей*. Ч. 1. София 1932, 485-500. Уп.: Пено З., Софиологија и софијанизам, *ТП* 1 (2008), 25-55.

обратили сви професори Института[1], потписавши га сви осим о. Г. Флоровског и о. С. Четверикова. Сам о. Булгаков је обећавао да неће више предавати о Софији на Институту, али обећање није испунио[2]. Његове речи, написане о револуционарном хришћанству руских интелектуалаца, у потпуности се, пророчки, односе на њега самог: „Интелектуалном хероизму који се преобукао у хришћанску одору и који искрено осећа своја интелигентна преживљавања и уобичајени херојски патос за хришћански праведни гнев, најлакше је да испољи себе у црквеном револуционаризму, у супротстављању својој новој светости новог религиозног сазнања правде историјске Цркве. Најлакше је да слични хришћанствујући интелектуалац, некада способан да удовољи осредњим потребама, од члана историјске Цркве себе осети као Мартина Лутера или још боље као пророчког носиоца новог религиозног сазнања, који није само позван да обнови црквени живот, већ и да изгради нове форме и облике, односно, нову религију“[3]. О. С. Булгаков није творац нове религије, али је творац новог интелектуралног адогматског богословља, створеног као израз неправославног мистичког опита. Либерализам и модернизам имају за сапутника догматски минимализам у односу према неправославнима. Тако је о. Булгаков 1933., на скупу *Удружења Св. Албана и преп. Сергеја Радоњежског* изнео „предлог о ступању у општење у тајнама са оним англиканцима који исповедају православно своју веру“[4].

Он је као „интелектуални вођа“[5] *Института*, као професор догматике, васпитач и духовник (1925-1944), имао

[1] Иг. Касиан (Безобразов), А. В. Карташев, Г. П. Федотов, Б. П. Вишеславцев, В. В. Зенковски, В. Н. Илин, В. В. Вејдле, Б. И. Сове, Н. Н. Афанасев, Л. А. Зандер, јером. Лав (Жиле) и П. Ковалевски.

[2] Уп.: Зандер В. А., Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божей, *Братство Святой Софии, Материалы и документы. 1923–1939*, Москва, Париж 2000, 113-143.

[3] Према: Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 487.

[4] Зернов Н., *А. В. Карташев,* http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/zernov.htm (11. 07. 2013.).

[5] Булычев Ю., Богословско-философские искания мыслителей русского зарубежья в зеркале „спора о Софии”, 89.

велики утицај на млађе професоре и студенте, и пресудан уплив на стварање нездраве духовности и проблематичког догматског либерализма[6]. Будући да тачност богословља зависи од правилног духовног опита[7], о. Булгаков је, нпр.,

[6] Његови следбеници у софијанизму на Институту су били Г. П. Федотов, В. Н. Илин и В. В. Зенковски; уп.: Булычев Ю., Богословско-философские искания мыслителей русского зарубежья в зеркале „спора о Софии", 92-94.

[7] Његов духовни лик одсликавају његове речи: „Морам, ипак, признати да сам због личне слабости свога карактера, стидљивости, која је стизала до плашљивости, до 'страха јудејског', мислим, ипак пре грешио у корист самоподјармљивања, него одважности (као што би можда изгледало другачије, према створеном, о мени, гласу 'јеретика'). Међутим, морам да додам, да ако сам, можда, био плашљив и малодушан у црквеној пракси, 'икономије' и мира ради, ради избегавања најмањих трвења, савест ме, ипак, не укорева ради уступака у тој области, ка којој ја себе осећам највише позваним и одговорним: у богословствовању и проповеди. Ту сам ја увек био сам свој (*самим собой*) и себи бих остао веран до смрти". Безблагодатност је породила и прво и друго: и сујету са сервилношћу и плашљивошћу, и гордост ума. Прво порађа друго. Прво је последица човекоугађања и таштине; друго резултат умних способности и образовања. Лек за обе двоједне страсти, сујету и гордост, јесте благодат Божија, а она се стиче смирењем, а смирење покајањем, а покајање молитвом. Смирени православни богослов никада неће бити веран себи „до смрти", већ ће бити веран истини и Богу Истини. Горди ум, који верношћу самоме себи себе апсолутизује, потом рађа релативизам у тријадологији и христологији (софијанизам) и еклисиологији („Црква, као тело Христово, не поклапа се, наравно, са вероисповедним границама, она се не ограничава православљем", исто.). Не чуде онда епитети „гностички рационалист" и „нови источни протестантизам", који су му приписивани. О вези богословља и духовног опита богослова, Буличев Ј. каже: „...православно богословље, за разлику од философско-научне делатности, има своју дубоку посебност, која се не састоји у техникама интелектуалних радњи, већ у квалитету духовног опита богослова", Булычев Ю., Богословско-философские искания мыслителей русского зарубежья в зеркале „спора о Софии", 96. Или Св. Јован Максимович: „Осећај танке гордости, повезан с вером у могућност да човек живи сопственом мудрошћу, веома је особен за многе савремене културне људе, који изнад свега стављају закључке свога ума и не жели бити у свему послушни учењу Цркве, и односе се према њему [софијанству] снисходљиво благо", Максимович И. (иером.), Духовное состояние русской эмиграции, у: Маковецкий А. (протој.), *Белая Церковь: вдали от атеистического террора: история Русской Православной Зарубежной Церкви*, Санкт-Петербург 2009, 51.

иако се није бавио литургиком, као духовник најпре утицао на погрешан духовни живот о. Н. Афанасјева, а потом, посредно и непосредно, као духовник и колега, и на његово проблематичну евхаристијску еклисиологију у оквиру литургијског богословља, о чему ће бити речи касније[1].

3. 2. 2. Трећи сведок и учесник црквених реформи у предреволуционарној Русији, и затим, у извесном смислу, њихов настављач у Паризу, био је А. Карташев, „бивши доцент Петербуршке Духовне Академије, на катедри руске црквене историје, коју је он морао да напусти због свог либерализма. Када се разбеснела Фебруарска револуција, Карташев је ушао у састав Привремене владе и заузео место Министра вера. Истакнути, ретки таленат, богословски дубоко образован човек, научник, који има 'школу'"[2]. Тим речима укратко описује личност, првог по каталогу, професора Института, митр. Евлогије. А. Карташев је завршио семинарију и затим Санкт-Петербуршку академију, на којој је предавао, као што је речено, у периоду 1900-1905. Принудно напуштање Академије он описује овим речима: „И носио је он њега [терет] на положају доцента до 1905. г., када су га револуционарне године избациле из тихе колотечине. Друштвени темперамент је увукао А. К. у публицистику. Немирна руска јавност га је увукла у свој вртлог. Његови чланци под псеудонимом у часопису 'Нови пут' су постали познати Св. Синоду. Ректор Академије, еп. Сергије, (касније подсовјетски патријарх) у име Синода пријатељски је предложио: прекинути публи-

[1] О утицају о. С. Булгакова на савремене „духовне препороде", сведоче следеће речи о. А. Мена: „Многи се односе према њему као према светоме. Ја брижно чувам, као реликвију, неколико предмета који су били на његовом столу, којима се он користио, и мени се чини да духовни препород садашњег времена произилази не толико под утицајем напора, које су он и његови саборци нам оставили, већ и под непосредним утицајем његове личности. Јер је таква привилегија великих душа – да одлазећи из овог света настављају да учествују у васпостављању Царства Божијег на земљи", Мень А. (протој.), *Отец Сергий Булгаков*, http://www.vehi.net/bulgakov/men.html (02. 07. 2013.).

[2] Георгиевский Евлогий (митр.), *Путъ моей жизни*.

цистику или отићи… А. К. с младићком храброшћу је изабрао бурно 'или'. Ступио је на службу у *Императорској јавној библиотеци* и наставио, сада већ не скривајући име, да пише о религиозним и црквеним питањима у новинама 'Држава', 'Слово', 'Реч', 'Руска реч'"[1]. Био је активни учесник Религиозно-философских скупова 1901-1903. После Фебруарске револуције приступио је Уставно-демократској партији, да би постао последњи обер-прокурор Светог Синода, а потом Министар вера и на том положају 16. 08. 1918., у име Привремене владе, отворио рад Помесног Сабора РПЦ. „По свом положају А. В. Карташев је од Сабора био уведен у његов састав, у својству члана-мирјанина"[2]. Након бекства био је председник Руског националног комитета у Финској и Паризу, члан епархијског савета Руског егзархата Васељенске патријаршије у З. Европи, покретач и професор Париског института[3].

На основу реченог, могао је, с правом, еп. Касијан (Безобразов) да о А. Карташеву каже: „... Антон Владимирович јесте та карика, која сједињује наш Богословски институт са духовном школом руске дореволуционарне прошлости"[4]. Слично говори и Н. Зернов: „Карташев заузима значајно и видно место међу вођама руског религиозног препорода 20. века". И: „Његова бројна писанија су, пре свега, усредсређена на две теме: 'обнова Свете Русије' и 'васељенска мисија православља'"[5].

---

[1] Карташев А., Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875—1960), *ВРСХД*, Париж — Њ-Йорк 1960, № 58—59, 57—61; http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/auto.htm (10. 07. 2013.). „О друштвено-политичким проблемима, иступао је у духу црквеног реформаторства", Бычков С.П., Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875 - 1906 гг.), *ВОУ* Вып. 1., 1998, 64.

[2] Карташев А., Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875-1960).

[3] В.: Антощенко А., А. В. Карташёв и становление Русского православного института в Париже, *Международные „Макарьевские чтения*", Горно-Алтайск 2002, 89—93.

[4] Безобразов Кассиан (еп.), *Антон Владимирович Карташев*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/kassian.htm (11. 07. 2013.).

[5] Зернов Н., *А. В. Карташев*.

Либерализам Карташева у политици, био је неодвојив од његовог либерализма у догматици. Сматрао је да православни треба да признају тајне код инославних: „Древни канони нас обавезују да признамо реалност тајни у шизматичким и јеретичким црквама... Сви који верују у Свету Тројицу и који су ушли кроз двери крштења су синови васељенске цркве, ако и количина благодати код њих није једнака, у односу на степен очувања апостолске вере". Подржао је навођени предлог о. С. Булгакова, око заједничарења у тајнама са агликанцима који исповедају православну веру. О односима према англиканцима је писао и ово: „Ако група православних и англиканаца одлуче да себе посвете херојском раду завршетка помирења путем општења у тајнама, тиме ће стена, која их дели од цркве, бити пробијена и нови центар јединства ће бити остварен, који може себи привући друге чланове. За ово је неопходно јединство вере међу њима и благослов за њихово деловање од једног епископа са сваке стране. У таквом случају њихов чин се може сматрати оправданим с тачке гледања васељенске мисије цркве. Одустајање од деловања јесте одрицање од одговорности, и пребацивање ње на плећа будућих поколења". Супротно оваквим радикалним потезима, богословске дијалоге за округлим столовима је сматрао за „благочестиву утопију", немоћну да „нађе мирно решење свих догматских разногласија"[1]. Овоме је сагласна његова рана (1916.) широка, хуманистичка, васељенска, хилијастичка, неправославна еклисиологија и есхатологија: „И тако, религиозна очекивања човечанства не могу задовољити никакве реформе и реформације цркви, нити, такође, никакво непокретно стајање на Петровом камену, са строгим, монархистичким, непогрешивим ауторитетом јерархије. Само на крилима пророчке благодати Духа, дишућег у свету где Он хоће, кроз опит свих цркви, кроз историјски подвиг читавог културног човечанства, кроз расејани усамљени религиозни опит, такође, кроз опит свих религија људи, сједињених у крилу Једне, уистину Васељенске Цркве, која ће их привести на праг Царства

[1] Исто.

Христова на земљи. Тада ће се магловита чекања човечанства и молитвено устремљење Цркве слити уједно, у чудесном испуњењу“[1]. У својој књизи о старозаветној библијској критици, А. Карташев такође помиње слично еклисиологију, када говори о конзерватизму „васељенске цркве у свим њеним вероисповедањима“[2], на шта је уследио коментар архиеп. Натанаила (Лавова): „Ми тврдимо да се православни човек, тим пре православни професор, јасно схватајући шта он наиме говори, не може тако изражавати, јер ми верујемо у *једну* свету Саборну и Апостолску Цркву“[3].

Веровање А. Карташева да благодат Светога Духа обитава у инославним јеретичким заједницама и читавом човечанству, као и нада у прогресивну културну еволуцију, која треба да се оконча хилијастичком, а не голготском есхатологијом, одговара његовом веровању да су богонадахнути били и јелински философи и Виргилије и сибилске пророчице. У свом писму митр. Евлогију, у коме се брани од осуде наведене у Посланици АСинода заграничних руских епи-

[1] *Карташев* А., *Реформа, реформация и исполнение Церкви*, *http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/reforma.htm (02.* 07. 2013.). Бранећи слободу богословске мисли о. С. Булгакова („И г-дин Карташев је, хвалећи један од радова о. Булгакова, објавио да ће сваки приговор бити несумњиво изазван или завишћу или политиканством“, Граббе П., О парижских „богословах“, http://dl.biblion.realin.ru/text/35_Sibirskaya_Pravoslavnaya_gazeta/Disk_staryj/BOGOSLOVIE/ep._Grabbe/grabbe1.htm (03. 06. 2013.)), он је знао да укаже на недостатке његове софијологије: „Али, упоредо са победама, постигнутим у последње време на пољу спекулативне философије, наступају неизбежно и порази..., тј., илузорност улоге Софије у постизању тајне стварања, промишљања и спасења света и клизајуће у пантеизам објашњавање односа Бога и света“, према: Митрофанов Г. (протој.), *Антон Владимирович Карташев, русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель,* http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov.htm (11. 07. 2013.).

[2] Карташев А., *Ветхозаветная библейская критика*, Париж 1947, 7.

[3] Львов Н. (архиеп.), *По поводу книги профессора А.В. Карташева „Ветхозаветная Библейская критика“, http://www.paraklit.org/aktual/Bibliya_kritika.Nafanail_Ljvov.htm (11.* 07. 2013.). Критикујући протестанстску библијску критику у поменутом делу проф. Карташева, архиеп. Натанаил, између осталог, каже: „Какву треба имати ушкопљену кабинетску душу, потпуно лишену уметничког и историјског чула, да би се дошло до таквих домишљања!“; исто.

скопа, из 1927., у коме су, између осталог, нападнути његови ставови у навођеном чланку „Реформа, реформација и испуњење Цркве“, објављеног 1916. у Русији и прештампаног у Берлину 1922., он наводи разликовање надахнутости Духом Светим од оне „духом лажи“[1] и затим додаје: „‘Цар Небески, Који је свуда и све испуњава’ животвори не само Тело Христово – Цркву, већ и сву твар, и ‘дише, где хоће’. Он својом ‘предупређујућом’ благодаћу призива к спасењу читав свет и ‘сваку добру вољу у људима’ усмерава, не силујући слободу, ка једном средишту и стожеру творевине – Творцу-Слову, Возглавитељу свих ‘небеских, земних и преисподњих’. По свему, када се у историји црква налази, тако рећи, у свађи и одвојености (верујем – привременој) са општом културом, тиме се не зауставља ток човечијег стварања, надахњујући се својим задацима, не лишава се духовног дејства спасавајуће благодати Духа Светога, као што је било откривено апостолу Петру о паганину Корнилију, ‘да је Бог праведан, и да Му је у сваком народу пријатан онај који Га се боји и поступа по правди’ (Дап. 10, 34-35). Тако су мислили и древнохришћански апологети и црквени гностици, као Св. Климент Александријски, видевши у јелинској философији, упоредо са старозаветним Законом, децеводителницу ка Христу, и црквени иконописци, изображавајући у храмовима ликове Платона, Еурипида, а на Западу – Вергилија и сибиле, верујући да је у њима удеоност у пророчком озарењу од Духа Божијег. Тако и ми не налазимо обавезно погрешним пророчки занос ванцрквеног човечанства и његове благодатне осећаје у тренуцима његовог најчистијег и најузвишенијег стваралаштва. Наравно, то непрестано промисаоно откривење, чак и после јављања Христа и Цркве, и свуда присутна благодат Светога Духа, нису довољна гаранција позитивности ванцрквеног делања човечанства.[2]“

---

[1] „Све служи или Христу или Велијару. Или се налази под дејством Духа Божијег или „духа лажи“, како се по дарованој слободи човеково срце колебе и предаје једној или другој духовној сили“, Карташев А., *Его Высокопреосвященству…*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/modernizm.htm (02. 07. 2013.).

[2] Исто.

Неоспорно је старање Творца о својој творевини, усмеравајући је ка Христу. Међутим, проф. Карташев не разликује дарове које је Бог дао појединим народима – Грцима дар философије, уметности и митологије, Римљаним право -, који, најпре, архетипски упућују на Архетипа, а у Цркви се користе преображавају и уграђују у њу, - од надахнутости пре- и ванцрквених стваралаца, макар они били генијални. Ово је последица понављања варлаамских, латинских заблуда неразликовања нестворених од створених енергија. Човеков ум, као словесни орган душе, има своје створене енергије, којима човек слови, ствара, и има их од рођења. Благодатне, нестворене енергије Светога Духа, које очишћавају, просветљују и обожују човека не обитавају ван Цркве, а могли су се изливати на појединце – патријархе, пророке и цареве – још у старозаветној Цркви. Зато је немогуће поредити личносно-заветну заједницу Бога и човека код старозаветног Израиља са истовременом јелинском философијом. Човек је могао и без надахнутости Светим Духом, да на основу своје словесности – логосности, слови, наравно магловито, о Богу Слову (Логосу), Који је, као што то објашњава Св. Максим Исповедник, у своју творевину утиснуо своје логосе, своје смислове. Нарочито је богохулно прорицање сибила називати „пророчким озарењем Духа Светога“, јер је познато да су „свештенице“ у античким храмовима учествовале у демонском обредном блудничењу, а сибиле у Делфима су се, према, изгледа могућој, легенди „надахњивале“ удисањем испарења из унутрашњости земље.

Наведено латинско неразликовање створених од нестворених енергија јесте плод релативизма учених људи, попут А. Карташева. Њега препознајемо у реченици којом завршава горе навођену апологију, желећи да покаже своју спремност служења Цркви, делећи, у Цркви, недељиво: „Ја високо ценим умно и научно служење Цркве и слободу, дарована ради тога у православљу, али апсолутна верност Цркви и вечно спасење, са тим релативним вредностима за мене се не може никако поредити“[1]. Карташев, дакле,

[1] Исто.

одваја слободу богословствовања од верности Цркви и вечног спасења, приписујући првој релативну, а другом апсолутну вредност. По нама, све наведено има апсолутну вредност, јер за основу има веру у Апсолутног: вера рађа верност Цркви и вечно спасење, али и слободу научног истраживања и богословствовања, који по својој усмерености ка Истини јесу синоними, да се по вери, слободно, богословствује ради верности Цркви, тачније, верности и сведочења Богу и Бога, и ради задобијања вечног спасења.

Овај се догматски релативизам нарочито огледа у чланку А. Карташева, посвећеном односу слободе научно-богословског истраживања и ауторитета Цркве. У богочовечанском бићу Цркве, он разликује апсолутно од релативног: „Апсолутно у њеном учењу не искључује релативно, јер Црква, будући Тело Христово, по халкидонском догмату, православно потврђује и у себи богочовечанско двојединство природа, рачунајући и појаве човечије природе, ограничене, релативне“. Ово је нетачно. Најпре, у учењу Цркве нема ничег релативног – све је апсолутно, јер је учење Цркве непогрешиво сведочење апсолутне истине о Богу Истини. По халкидонском догмату Црква, као Тело Христово, потврђујући у себи „богочовечанско двојединство природа“, не прихвата појаве ограничене, релативне човечије природе, већ обожене човечије природе, која већ није релативна, јер живи Христом. Писци старозаветних књига, Јеванђелисти, Свети Оци, по својој богонадахнотости и обожености човечије природе нису писали нити учили ништа релативно. Ако би се, по слабости, релативности, људске природе догодило – ово се односи само на Свете Оце – онда то њихово нетачно учење, као апокатастаза Св. Григорија Нисског, не би прихватила, што значи да у учењу Цркве, нема ничег релативног, тј. нетачног. Исту релативизацију, одвајање неодвојивог, проф. Карташев чини тврдећи да Црква у односу на Свето Писмо признаје његов „непогрешиво-апсолутни ауторитет у чисто вероучитељским односима, али не и у питањима научних, историјских, археолошких, спољнечињеничних.“ И у области научних, историјских, археолошких, лингвистичких и других чињеница, везаних за Све-

то Писмо, Црква тражи апсолутну истину о спољњој фактографији, и открива их по мери откривења откривених од Бога.

Откуда релативизам у догматици, у области апсолутне истине? Отуда што је човеков ум колебљив, непостојан и, самим тим, релативан, што значи неистинит, све док се дугим обучавањем у послушности и смирењу и изучавањем слова Светога Писма и Светога Предања, тај исти ум помоћу благодати Божије, очишћен, просветљен и обожен, престане бавити неважним, пролазним, релативним, што ће рећи – непостојећим, и окрене ка апсолутној речи о Богу Речи. Такви су били умови Светих Отаца, очишћени и облагодаћени дуготрајном молитвом. Молитва изгони из човековог срца и ума маловерје, сумњу, тј. релативизам: „...И одавде је јасно да сви Свети и примаху од Духа откривења и тражаху га да (им) се открију смисао откривења, и да благодт Духа никако не укида моћ душе; него напротив, укинуту употребом параприродних начина, чини је опет дејственом, водећи је употребом по природи, ка схватању Божанских стварности. Јер Дух Свети тражи у нама познање постојећих бића, и истражује, али не тражи Себи тражено, јер је Бог и изнад је сваког знања, него нама који потребујемо знање. Као што такође и Слово постаје тело не ради Себе, него кроз Оваплоћење нама извршава тајну. Јер као што Оваплоћено Слово није без тела, умно одушевљенога, богодолично дејствовало оно што је по природи тела, тако ни Дух Свети у Светима не дејствује знања тајни без природне моћи (људске) која испитује и истражује знање. Било, дакле, да Свети питаху или испитиваху, или тражаху или истраживаху, имали су благодат Духа покрећућу њихову умну и словесну силу ка искању и тражењу спасења душа, и без Духа ништа уопште не созерцаваху духовно, јер немогуће је да људски ум без Божанске светлости схвата Божанске и умне стварности. Јер као што није могуће без сунчеве светлости да око схвата чулне ствари, тако без Духовне светлости људски ум никада не може примити Духовно созерцање. Јер она природно осветљава чуло за схватање телесних ствари, а ова осветљава ум за созерцање ради схвата-

ња надчулних ствари“[1]. Проблем о. С. Булгакова и А. Карташева, као и њихових ученика и следбеника, био је прихватање западног романтичарског богословствовања и рационалистичко-научне критичке методе, богословствовање по свом уму, без благодати Божије.

Приказали смо недостатке богословља о. С. Булгакова и А. Карташева. Верујемо да би смо исте пронашли и код других професора, оснивача Париског института Св. Сергеја[2]. Тиме смо хтели да покажемо темеље на које су постављени почеци литургијске обнове у Паризу, односно, на Западу. Реформски, либерално-модернистички дух богослужбене обнове, заснован на догматском релативизму, зачет у Русији, преселио се у Париз, а одатле на читав Запад, да би се отуда поново вратио на Исток.

3. 3. ПАРИСКА ЛИТУРГИЈСКА ОБНОВА

3. 3. 1. Већ су у првој генерацији школованој на Париском институту образовани богослови који су своју пажњу обратили питањима литургијске реформе, покренуте а неостварене у царској Русији. Реч је о Б. Совеу, париском академцу (1925-1928.) и затим професору (1931-1939.), који је 1937. објавио рад „Евхаристија у древној Цркви и савремена пракса“[3]. Елементи ехваристијског сабрања, почевши од Сионске горњице па током историје ране Цркве, као што су есхато-

[1] Св. Максим Исповедник, Одговор 59. Таласију, 202-203.

[2] Несумњиво је богословско и идеолошко јединство професора Париског института. Видели смо га у потписивању писма подршке свих професора (осим о. Флоровског и о. Четверикова) о. С. Булгакову. Њега потврђују и следеће речи еп. Касијана (Безобразова): „Не тако давно, на питање једнога од професора нашег Института, студенти старијег курса су му [А. Карташеву] казали како осећају идеолошко јединство својих професора, без обзира на њихове личне различитости. Сматрам да је то тачно. Изузетака, наравно, има. Али, православно светопоимање и богословски светоназори старијих чланова нашег професорског колегија, несумњиво, јесу једно”, Безобразов К. (еп.), *Антон Владимирович Карташев.* О модернизмима у богословљу професора Института, еп. Касијана (Безобразова), Г. Федотова, Б. Вишеславцева, В. Зенковског, В. Илина, В. Вејдла, Н. Афанасјева, Л. Зандера в.: *Антимодернизм.ру.*

[3] Сове Б., Евхаристия в древней Церкви и современная практика.

лошка усмереност, учествовање свих присутних у молитви, приносу и благодарењу, неодвојеност свештеника од народа, гласно говорење свих свештеничких молитви, опште причешћивање, чинили су „благодатни опит који је надахњивао на исповедничке и мученичке подвиге“, односно, да је „та саборност евхаристије у древној Цркви светлила свету и освештавала га“. Затим је уследио пад „духовне пажње“ хришћана, уведено је тајно читање свештеничких молитава и ретко причешћивање, свештени трепет са осећајем недостојности и греховности, одвојено причешћивање свештеника и народа, одвојених иконостасом, дверима и завесом. Сав тај прелаз је темељно историјски и богословски документован, наводима из дела Светих Отаца. Према Б. Совеу, поводе за тајно читање литургијских молитви треба тражити у неким идејама у Corpus Areopagiticum-у, нарочито у „О црквеној јерархији“: „Једна од главних идеја дела ‘О црквеној јерархији’, који је поставио почетак богослужбеној символици, јесте учење о јерархијској структури, - о разним степенима знања божанствених тајни, чија је пуноћа доступна само свештеноначалнику – епископу. Он га предаје нижим степенима, нарочито другом – ‘сазрцателном’ чину мирјана – свештеном народу, знање које им је доступно у чулним знацима – символима“[1]. Тајно читање је пресудно за постепено одвајање свештеника од народа, односно, разбијање саборног карактера Литургије: „После увођења тајног читања анафоре Литургије, наравно, остала је, и није могла да не остане, саборно богослужење, али са мирјана као да је била скинута одговорност за саборну евхаристијску молитву и жртвоприношење. Осим почетног дијалога литурга и народа, улазак у анафору, који је напредовао у апостолском веку, до мирјана су почели долазити само одвојени возгласи, већим делом допунски предлози. ‘Победничку песму певајући, кличући, узвикујући и говорећи’... ‘Твоје од твојих, Теби приносећи за све и ради свих’, ‘Особито о Пресветој Пречистој’. У време читања анафоре народ слуша певање ‘Достојно и праведно’, ‘Свет, свет’, ‘Тебе појем’, ‘Достојно јесте’. Певање хора је раз-

[1] Исто, 183.

двојило литурга и народ и условило пасивност последњег. Када се појавио иконостас постепено се установила пракса читања анафоре при затвореним светим или царским дверима, искључујући архијерејску службу“[1].

Коначно, повезивање причешћа са обавезном исповешћу, дошло је као плод утицаја монашке духовности и праксе свакодневног исповедања помисли: „Развијено монаштво има огроман утицај на живот мирјана. У манастирима се Литургија служила једном-два пута недељно, а све остало време је одлазило на припремање за тајну и на подвиг очишћења срца великим подвижничким ‘знојем и трудовима’. За потребе манастирског напрегнутог духовног живота створена је пракса скоро свакодневне исповести, у два облика: старческој и светотајинској. Отуда се појавила тесна веза причешћивања са исповешћу, коју није знала древна Црква, која је следила правило да је ‘савест човека руководеће правило за причешћивање Божанственим тајнама’“[2]. „Сам Сове ће појаву оваквих духовних стремљења чији је циљ да оживе саборни евхаристијски живот Цркве довести у везу са *моћним западним литургијским покретом*, а феномен којим се бави назваће *евхаристиским препородом у Православној цркви*“[3].

Своју студију, у којој је поставио почетни каталог тема литургијског богословља и обнове, које ће бити изучаване и разрађиване од његових настављача, Б. Сове са сетом возглављује следећим речима: „Мисао се невољно обраћа пракси древне Цркве, ка јако израженом саборном карактеру њене Литургије, потиснутом од човечије небриге ка великим благодатним Даровима и радости, датим верујућим у Христа, у Сионској горњици на Тајној Вечери и у велики дан Педесетнице, и ка слабљењу сазнања одговорности свих чланова Цркве за учешће у приношењу евхаристијске жртве и саборном причешћивању, одговорности за судбину Цркве и за неимарство Царства Божијег на земљи.[4]“

---

[1] Исто, 185.

[2] Исто, 188.

[3] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку,* 114.

[4] Сове Б., Евхаристия в древней Церкви и современная практика, 190.

3. 3. 2. Након овог почетка Б. Совеа следи веома обиман и значајан рад о. Н. Афанасјева у области еклисиологије, њиме названој „евхаристијска еклисиологија", која се може сматрати саставним делом литургијске обнове. О. Афанасјев је 1925. завршио *Богословски факултет* у Београду, где је упознао свог духовног оца С. Булгакова, који ће га руководити и у Паризу[1]. Од 1932-1940. и 1947-1966. био је доцент и професор на *Институту Св. Сергија*, предавајући црквено право, грчки језик и историју цркве. Заједно са о. К. Керном, од 1952., на *Институту* је организовао литургијске конференције и истовремено учествовао на екуменистичким скуповима.

О. Н. Афанасјев је преко изучавања канонског права дошао до еклисиологије. Пресудна околност за то, према о. А. Шмеману, били су атмосфера и потребе екуменских скупова, на којима су биле наглашене, управо, канонско-еклисиолошке теме: „Заједничка тенденција овог обновљеног еклисиолошког прегнућа био је покушај да се надиђу формална, често исувише јуридичка или 'инститнционална' одређења Цркве и да се изнова открију дубински светотајински извори њенога живота и устројства"[2]. О. Афансјев је у својим стремљењима следио своје инославне колеге: „Његови сапутници су били научници из екуменистичке групе *ressourcement* (повратак изворима), чији су радови потом положени у основ мишљења 2. Ватиканског сабора. Међу њима

[1] „Огроман лични утицај оца Сергија, као његовог духовника и старијег колеге, његове идеје средишњег значења Цркве и Евахристије, подстаћи ће Николаја Николајевича да створи оригиналну 'Евхаристијску Еклисиологију'; Афанасјева М., Како је настала 'Црква Духа Светога', 10. „Од Булгакова је Афанасјев примио знање о средишњем месту Евхаристије у животу Цркве, као и о одлучном повратку изворима схватања о томе шта је Црква и какав је њен однос према свету"; Плекон М. (свящ.), *Евхаристия и Церковь в видении отца Николая Афанасьева*. Богословска сличност била је условљена духовном сличношћу духовног оца и сина. Наиме, оно што је о себи говорио о. С. Булгаков, а што смо већ наводили, да су му својствени стидљивост и бескомпромисност у брањењу својих богословских ставова, за о. Н. Афанасјева помиње у својим мемоарима о. В. Зенковски: „Зенковски неколико пута бележи скривене особености личности Афанасјева, својствену му стидљивост и, у исто време, скретао пажњу на силу са којом је исказивао своја убеђења"; исто.

[2] Шмеман А. (протопр.), Руско богословље од 1920. до 1972. године, 439.

су били Жан Даниелу, Ив Конгар, Оскар Кулман, Грегори Дикс, Бернар Бот, И. М. Далме, М. Д. Шенју, Анри де Лубак. Фотографије учестника првих литургичких недеља у Свето-Сергијевском институту (основаних од о. Николаја Афанасјева и о. Кипријана (Керна)) сведоче о екуменистичком карактеру како 'повратка изворима', тако и настојања у области литургијског препорода"[1]. Као круна те екуменско-богословске сарадње било је његово, по препоруци патријарха Атинагоре, присуство на 2. Ватиканском сабору и укључивање резултата његових еклисиолошких истраживања у званични догматски документ о Цркви - *Lumen gentium*[2]. Основа евхаристијске еклисиологије[3] о. Николаја јесте

[1] Плекон М. (свящ.), *Евхаристия и Церковь в видении отца Николая Афанасьева.* „Све интензивнији рад на зближавању Цркава, нарочито сарадња са римокатоличким пријатељима и колегама, пружиће подстицај за настанак низа реферата посвећених питањима Сабора, примата, непогрешивости, сједињења Цркава у светлости 'евхаристијске еклисиологије', који су написани на француском језику. Међу њима треба споменути пре свега реферат прочитан на првој конференцији из области литургике: 'Тајна Сабора' и оглед 'Црква, првенствујућа у љубави', који ће бити преведени на три језика и доживети велики успех у круговима блиским Другом ватиканском концилу: није случајно то што је формулу Св. Игњатија Богоносца, која је о. Николају послужила као наслов овога огледа, данас и у Цариграду, и у Риму изговарају протагонисти зближавања Цркава. Најзад, врхунске домете о. Николаја из овог периода његовог стваралаштва представљаће чланак 'Una Sancta', завршавање 'Цркве Духа Светога', апел за обједињење у Љубави, посвећен успомени на папу Ивана 23....", Афанасјева М., Како је настала 'Црква Духа Светога', 15-16. „Теологија оца Николаја Афанасјева, која је у доброј мери утицала на мисао и списе многих новијих теолога, послужила је као један од канала којима су идеје [западног] литургијског покрета прешле у православну средину", Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку,* 115.

[2] Уп.: *II Vatikanski koncil, Dokumenta*, Zagreb 2002, 92-186.

[3] „Сам израз 'евхаристијска еклисиологија' није баш успео израз, тако да се и о. Николај Афанасјев њиме користио, углавном, полемички, супротстављајући га другачијем, 'универзалном' или правном поимању Цркве; тај израз је неуспео зато што су људи, који су васпитани у категоријама старе, академске еклисилогије у њему видели свођење свеколике Цркве на Евхаристију, сужавање Цркве искључиво на оквире Литургије. Међутим, израз 'евхаристијска еклисиологија', наравно, значи управо оно што је сасвим супротно: он указује на Евхаристију као благодатни источник свега у Цркви (а не само 'Светих Тајни'), на евхаристијску природу

да Црква своје биће црпи из Евхаристије, да је она извор њеног јединства и пуноће[1]. У раној Цркви је био један епископ и једно евхаристијско сабрање, по принципу: један град – један епископ. Границе месне Цркве су се одређивале границама евхаристијског сабрања, границама које је одређивала благодат која је из ње извирала, тако да није имала потребу за правом. Због мењања историјских околности од благодатне заједнице дошло се до канонима утврђене и уређене установе: „Римско право продрло је у Цркву и формирало у њој један слој који није имао ничега заједничког са благодаћу. Остављајући по страни питање да ли је продор права у црквени живот био легитиман или нелигитиман, дужни смо да ипак имамо на уму чињеницу да је Црква у својој основи представљала благодатни организам који поседује пуноћу благодати – 'omnia gratia', и да таква остаје"[2]. Међутим, о. Николај ставља под знак питања харизматичност (благодатност) служби епископа и свештеника, разликујући их, као установљене од Цркве, од првобитних харизматских служби, установљених од Бога: „Савремена теолошка наука спремана је да рано хришћанство сматра епохом 'par excellence' у историји Цркве. Шта значи ова констатација?

свега у Цркви, зато што евхаристијско сабрање изражава 'облик' Цркве и, истовремено, представља основу свеколиког устројства и живота Цркве: Евхаристија је Света Тајна у којој се превладава дихотомија 'институције' и 'благодати'"; Шмеман А. (протопр.), Богослов евхаристијског виђења Цркве (Сећање на оца Николаја Афанасејва), превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, , Београд 2007, 575.

[1] „Црква пребива између Педесетнице и Парусије, али је Педесетница предокушање Парусије (Другог доласка), која се остварује у евхаристијском сабрању"; Афанасјев Н. (протој.), *Трепеза Господња*, 48.

[2] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога*, 19-20. Канонолог протојерej В. Ципин о. Н. Афанасјева убраја у антиномисте, заједно са реформаторима и савременим протестанстским богословима: „Антиномисти тврде да између појма права и хришћанске Цркве лежи унутрашња противуречност, да су право и Црква неспојиви, да је 'црквено право' – нонсенс, 'contradictio in adjecto', јер новозаветна благодат искључује не само стари, већ и уопште сваки закон. Међутим, сам Господ је учио другачије. Он је говорио: 'Не мислите да само дошао да укинем закон и пророке, нисам дошао да укинем већ да испуним' (Мт. 5, 17)", Цыпин В. (протој.), *Церковное право*, Москва 1996, 9.

Има ли та констатација апсолутни или релативни карактер? Да ли је харизма иистину била својина свих? Показује се да није, будући да, према мишљењу прихваћеном у савременој теолошкој науци, нису сва служења имала благодатни карактер. Ако је једне постављао Бог – 'и ове постави Бог', као што вели Апостол (1. Кор. 12, 28), - било је и оних које су постављале локалне Цркве, изналазећи за себе службе неопходне у њиховом животу. Међу тим службама нашле су се и оне које ће доцније постати темељ целокупног црквеног устројства. Имамо у виду службу епикопа и презвитера. Из овог разлога у моменту када су у историји Цркве постепено почеле нестајати харизматске службе, све црквене службе прелазе на нехаризатике. Харизматички карактер хришћанства све више бледи: харизма постаје редак дар, уз то, дар који Црква не признаје у потпуности. Треба ли прихватити ове поставке данашње теологије и на тај начин признати извесни релативизам харизматичког карактера раног хришћанства?"[1]. По њему, благодатни дар свештенства, ради служења Богу, добија сваки хришћанин већ у Св. Тајни Крштења: „Приликом ступања у Цркву верни се кроз ниспослање Духа постављају на служење у Цркви. 'Пуноћа благодати - omnia gratia' има апсолутни, а не релативни карактер, константни, а не привремени, будући да једино харизматици могу бити чланови Цркве. Дар Духа, који сваки верни задобија у Светој Тајни Примања у Цркву, јесте харизма царског свештенства. У Цркви нема Дарова Духа без служења, као што нема служења без Дарова. Кроз харизму царског свештенства верни се призивају на свештеничко служење у Цркви.[2]" Захваљујући служењу једне Литургије у месној Цркви, као евхаристијском сабрању, „у свести првих хришћана постојао је реалан доживљај јединства Цркве"[3], што је данас, вероватно, немогуће остварити. Због обиља

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога* , 20-21.

[2] Исто, 21. Зато што је ова мисао необична и веома смела, о. Николај сматра да она није могла да се роди у људском уму и додаје о њеном пореклу: „Овде се ради о недокучивим висинама Духа, до којих слаба људска мисао није увек кадра да досегне"; исто, 22.

[3] Исто, 23.

благодати и свештеничке харизме свих верних сабраних на Евхаристију, и због њиховог реалног доживљаја јединства Цркве у њиховој свести, све је било испуњено и повезано љубављу: „Сви су међу собом били сједињени у љубави. Свака Црква престављала је предмет љубави свију осталих, и обрнуто, свакој Цркви су све остале биле предмет љубави.[1]“ Устројство заједнице било је уређено Светим Духом: „Начело устројства и поретка у Цркви јесте Дух. У Духу је утемељено начело Цркве. Свети Дух није само наш Бог, Треће Лице Свете Тројице, Раздаватељ благодатних дарова у Цркви, већ је и ‘организацијско начело’: ‘Дух у Цркви не представља некакво начело анархије, него организацијско начело’[2]“.

У раној Цркви, „у Евхаристијском сабрању сви су свештенослужили, али се то свештенослужење свију исказивло кроз једног. […] Само је један који приноси, а сви остали му саслужују.” На Тајној Вечери то је био Христос, у Јерусалиму, на празник Педесетнице, био је то Ап. Петар. „То место данас заузима епископ.“ Од разумевања значаја средишњег места у Евхаристији, и од тог разумевања „у знатној мери ћемо се приближити решењу проблема настанка епископата, у сваком случају, наћи ћемо путеве који воде његовом решавању“[3]. Проблем је, према о. Афанасјеву, настао увођењем учења о самом чину посвећења и израза клир. „Идеја посвећења производ је теолошке спекулације, а не црквеног предања“[4]. Разлика између лаика и клира „заправо се налази у различитости њихове природе. Посвећење мења природу онога који се посвећује слично као што Крштење мења природу онога ко ступа у Цркву. У догматској свести појављује се учење о ‘другом крштењу’“[5]. Богословству-

[1] Исто, 24.

[2] Исто, 24.

[3] Исто, 25-26.

[4] Исто, 45.

[5] Исто, 43-44. С обзиром да не наводи извор за овај, богословски нетачан, став, нити га појашњава, можемо претпоставити да је он плод расуђивања о. Н. Афанасјева. Посвећење (рукоположење) не мења природу посвећеног, он само добија благодатни дар вршења те службе – ђакон-

јући о елементима рукополагања, ко врши избор кандидата и сам чин предавања дара, о. Николај, по нама, расуђује неправославно и антиклерикално: „То што епископ или епископи и данас, као и у далекој прошлости, постављају епископе, презвитере и ђаконе, не значи да они, влашћу коју поседују, сами или заједно са црквеним народом постављају оне којима желе да повере те службе, пратећи то постављење молитвом за ниспослање благодати Светога Духа на њих. У уобичајеној црквеној свести данас је присутно управо овакво поимање постављења, али то указује на губљење његовог истинског смисла. У Цркви делује воља Божија, а не људска, па макар то била и воља епископа који поседује благодатне дарове за своје служење у Цркви. Воља Божија не може да се налази у зависности од људске воље или да јој буде потчињена: Бог не низводи дарове Духа Светога на оне које изабирају епископи или црквени народ, него на оне које изабира Он Сам“[1]. Црква, као мистично Тело Христово, није човечански нити Божански, већ богочовечански организам, па самим тим све што се у њему остварује, остварује се садејством, синергијом Божије и људске воље, с тим да је друга подређена Првој, али не робовски и по аутоматизму, већ синовски, добровољно, у љубави, у послушности. „Бог живи у човеку и човековом, и човек живи у Богу и Богом; човек се у свему добровољно потчињава Богу, усавршава Богом, *расте растом Божјим - у човека савршена, у меру раста висине Христове* (Кол. 2, 19; Еф. 4, 13), али не престаје бити човек; све се обавља и збива у духу Богочовечанске симбиозе, Богочовечанског саживота, Богочовечанске

ске, свештеничке или епископске, који му се, према неким Оцима, као „власништво“ Цркве, због које га је и добио, након упокојења одузима и он на митарства и Страшни Суд излази са оним што је задобио као своју личну благодат. И став да „Крштење мења природу онога ко ступа у Цркву“ остаје недоречен, нерастумачен, како се мења природа крштаваног. Наведеној је слична следећа мисао, за коју, такође, не знамо одакле је о. Николај црпи: „Служење је секундарна последица Дара Духа а примарна је измена природе онога ко је у Тајни Свештенства примио Дар Духа“, исто, 46. Методолошки је неисправно нечије погрешно и магијско схватање примљеног дара свештенства узимати за опште правило.

[1] Исто, 156.

сарадње, Богочовечанске равнотеже и пуноће“[1]. Зато и воља Божија не може да буде потчињена, али јесте у зависности од људске, јер би у супротном Божија воља била деспотска, неочинска, односно, у зависности је од људске у оној мери колико се она (људска) добровољно предаје Божијој. Зато је и избор кандидата, не узимајући у обзир неканонске злоупотребе, садејство Бога и људи; људи, руковођени благодаћу Светога Духа предлажу сабору кандидата, а овај га, исто тако Духом Светим потврђује, а епископ или епископи у чину хиротоније низводе благодат Светога Духа, неопходну са стицање и савршавање службе тог свештеничког чина. Борећи се за благодатно, а против правног устројства Цркве и Тајни у њој, о. Афанасјев расуђује управо законичарски, рационално, односно, неблагодатно, не успевајући да уђе у тајну Тајне. А не успева јер није схватио да су право, канони плод благодати и љубави: на Васељенским и помесним саборима облагодаћени, свети људи су Духом Светим, чији се призив врши на почетку сваког православног саборовања, доносили законске одредбе, којима је Црква уређивана и управљана; и они су плод љубави, јер су ти исти Свети људи из љубави и старања према Цркви, односно, према народу Божијем, доносили правила за њено, његово чување и облагодаћивање, јер су ти исти канони, правила, оквир у коме обитава вечни живот, односно, благодат Божија. Методолошки је неисправно, и неправославно вештачки, рационалистички, безблагодатно одвајати благодат од закона, јер у закону обитава благодат, јер је он настао благодаћу, као богочовечанска тековина богочовечанске Цркве Богочовека Христа. Црквено право је облагодаћено, духоносно и зато је извор и чувар благодати, односно, Светога Духа: оно је створено Духом Светим, и оно је, повратно, извор благодати Светога Духа.

Одвајање народа од свештенства имало је, према о. Николају, далекосежне последице на измену литургијског чина: „Удаљавање лаика од свештенослужења, до кога је дошло током историје, представљало је последицу продора у црквену

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 35.

свест учења које их третира као непосвећене, за разлику од клирика, посебно свештене јерархије, као посвећених. Ово одвајање постепено ће извршити утицај на целокупно литургијско устројство живота, у коме се неприметно бришу сви трагови свештеничког служења лаика. Са маргинализацијом овог служења поново ће се појавити завеса која, као у Старом Завету, одваја Светињу од народа. [...] Ако су лаици – βιωτικοί, приступ Светињи и могућност да уђу у олтар њима су ускраћени или готово ускраћени. Олтар се најпре постепено одељује од народа, да би се доцније од њега у потпуности одвојио иконостасом"[1]. „Жељом да се од непосвећених сакрије оно што се чини у олтару можемо објаснити и читање светотајинских молитава у себи. Ми чак немамо основа ни да поставимо питање да ли су првобитна и рана Црква знале за тајно читање молитава – до те мере се оно налази у супротности са целокупном њиховом литургијском праксом"[2].

---

[1] Исто, 73. Свети Оци нису видели оно што види о. Афанасјев. Тако Св. Јован Златоуст овако богослови о заједници свештенства и народа: „И оне молитве Благодарења опет су заједничке. Јер не благодари свештеник сам, него и сав народ. Јер када он испред њих подигне глас, затим се они сагласе да: Достојно и праведно бива то, тада он започиње Благодрење. И зашто се чудиш ако негде народ са свештеником говори, када и са самим Херувимима и Вишњим Силама, заједнички узноси оне свештене химне?! А све ово рекох да сваки од верника бдије, да схватимо да смо сви Једно Тело, имајући толико разлике међу собом колико удови са удовима, и да све не пребацујемо на свештенике, него да и сами, као о заједничком Телу, тако се старамо о целој Цркви. Јер то даје и већу сигурност, и нама пружа већи напредак ка врлини, јер, послушај и за Апостоле, како су негде и вернике узимали за заједничаре њихових мишљења. Јер када су изабирали седморицу (ђакона), прво су народу саопштили, и кад је Петар Матију тада, у присуству свих, са женама и децама (предложио). Јер овде у овоме нема надмености владајућих, нити слугањства верника, него је ово духовно началство, која има то преимућство да веће трудове и старања за вас подноси, а не да тражи веће почасти. Јер у Цркви треба живети као у једном Дому, да сви будемо расположени као једно Тело, као што је и једно Крштење, и једна Трпеза, и један Извор, и једна творевина, и Један Отац"; Св. Јован Златоусти, *Омилија 18*, 3 (PG 61, 527-528), према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, Београд-Требиње 2007, 101-102. И нема тражења „већег укључивања верних у богослужење".

[2] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога* , 77. У промене спада и престанак причешћивања мирјана на начин на који се данас причешћу-

Од евхаристијске дошло се до универзалистичке Цркве: мноштво епископа у Цркви, од којих сваки чине део Цркве, а сви епископи чине универзалну Цркву, чије се границе не одређују више евхаристијским принципом већ законски. Због наслага страних телу Цркве, дошло се до суморног стања у савременој Цркви: „Наш црквени живот запао је у ћорсокак, будући да су принципи који су у њега били унети са стране још у далекој прошлости сада потрошени, тако да у црквеном живот они данас узрокују искључиво недостатке. Црква се третира као организација потчињена људским законима, и, као организација, она се ангажује на служењу задацима људског друштва. У њој самој доминира људска воља, каогод што људска воља изван њених оквира настоји да Цркву Божију претвори у средство за остваривање властитих циљева. Сви су изгледи да никада сами верници нису толико излагали порузи 'невесту Христову'"[1]. Решење за безизлазност универзалистичке еклисиологије о. Николај види најпре у обнови схватања Евхаристије и у обнављању изворног ехваристијског обрасца Цркве: „Наш задатак није толико да извршимо извесне измене у садашњем литургијском животу, колико да постанемо свесни истинске природе Евхаристије. Тада ће само по себи отпасти све оно што се

ју свештеници, као и њихово ретко причешћивање; исто, 78-80; 88-97. У вези достојности за причешћивање о. Николај уводи разлику између индивидуалног и црквеног пута ка спасењу: „Спасење се постиже преко благодати, која представља дар Божији, и до њега се долази у Цркви, а не индивидуално, а уколико је то могуће у Цркви, онда подразумева учешће у Евхаристији 'на отпуштење грехова'. Иза питања о достојности или недостојности, које се поставља у школском богословљу у вези са учествовањем у Евхаристији, скрива се питање о индивидуалном или црквеном путу ка спасењу"; исти, *Трпеза Господња*, 136-137. Ако је црквени пут ка спасењу учествовање у Евхаристији, која се савршава на парохијама недељом, онда је индивидуални пут молитвени живот хришћана ван храма, ван Св. Литургије. То значи да о. Афанасјев и други поборници само црквено-евхаристијског пута ка спасењу нису имали свој индивидуални, тачније, лични, свакодневни молитвени живот, без кога, по Светим Оцима, ехваристијски није довољан за спасење. При томе, индивидуални, лични молитвени живот није ван Цркве и има за своје средиште Св. Евхаристију.

[1] Исти, *Црква Духа Светога*, 27-28.

наталожило у литургијској пракси током историјског развоја литургијских чинова. Али, разуме се, пре свега и изнад свега, дужни смо да се одрекнемо индивидуализације црквеног живота, индивидуализације Евхаристије и Светих Тајни"[1]. „Путеви за то су познати и давно указани – то је, прво, обнављање значаја евхаристије, као средишта црквеног и личног хришћанског живота; друго, умножавање броја епархија, како би се створило да епископ стварно возглављује евхаристијско сабрање месне цркве; и, треће, обнављање јединства епископа с месном црквом, путем обнављања канонских норми учешћа читаве месне цркве у његовом избору и забране административног премештања епископа на другу катедру"[2].

Видели смо на почетку да је на богословље о. Н. Афанасјева велики утицај имало прегнуће и достигнуће западног литургијског покрета и покрета „повратак изворима". Прихвативши неправославни критичко-аналитички метод[3] он је прихватио западни начин расуђивања, који је, као што смо на више примера показали, нетачан и неправославан, и разградивши постојећу еклисиолошку науку изградио свој систем ехваристијске еклисиологије, да би га, пре-

---

[1] Исти, *Трпеза Господња*, 146-147. Исто ово ће небројено пута понављати најбољи ученик о. Афанасјева, о. А. Шмемана.

[2] Платонов А., *Епископ в церкви: Предание Церкви и искажения в церковной практике*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/statio.htm (19. 07. 2013.).

[3] Изворни православни, светоотачки метод богословствовања јесте откривењски метод: богословске истине Бог открива облагодаћеном богослову који се моли. Највеће тајне су откриване боговидцима, Светим Оцима који су имали виђење нестворене светлости, и у зависности од умне и образовне спреме богослова, као и од потребе времена, он то знање систематизује и објављује Цркви, или то не чини. Наравно, критеријум његових откривења јесте богословље Цркве: „Дакле, и Свети Пророци, испитујући и истражујући о спасењу душа (1. Петр. 1, 9), имађаху пламени и горући, са науком и знањем, покрет по стремљењу ума ка Богу; и разборито и мудро, по енергији, расуђивање разума о Божанским стварима. Они који њих подражавају – са знањем и науком испитују спасење душа, и, са разборитошћу и мудрошћу истражујући, упражњавају расуђивање у Божанским делима"; Св. Максим Исповедник, Одговор 59. Таласију, 214.

ко литургијске обнове у православљу, искористио за његов најважнији циљ – за брисање граница између Православне цркве и римокатоличке религиозне заједнице. Крона примене евхаристијске еклисиологије у екуменистичке циљеве је објашњен у његовом раду *Una Sancta*. На почетку су изнете апсолутне догматске премисе које јасно одређују односе Цркве и расколника и јеретика[1], да би преко софистичке релативизације[2] и разграђивања система тзв. универзалистичке еклисиологије, која такође није православна, јер ми знамо за Једну Свету, Саборну и Апостолску а не и универзалну Цркву, дошао до евхаристијске еклисиологије. Помоћу ње је о. Афанасјев могао утврдити да у раној Цркви нису постојали расколи, већ само прекидање евхаристијског општења, што није доводило у питање валидности тајни те месне цркве. Тек ће Св. Кипријан први покренути то питање. При томе, месна црква одвојена од евхаристијског општења, како то погрешно расуђује о. Николај,

[1] „У догматској области искључује се могућност компромиса. Не може се договарати о догматским истинама: њих треба или признати, или одбацити, у сваком случају, одбацити зато што су истине – апсолутне и несумњиве. Ако се не може договарати, онда остаје да себе утврдимо на старој позицији православног богословља, односно, на апсолутно истоветној mutatis mutandis позицији католичког богословља: католичка црква је дужна да се присаједини православној, одрекавши се од учења које православна црква сматра догматским грешкама"; Афанасјев Н. (протој.), *Una Sancta*, http://webcenter.ru/~zeleny/unasanct.htm (21. 07. 2013.). Уп.: Radu B., Orthodox-Catholic dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiiology, *JES* 44:2 Spring 2009, 239-246.

[2] „Православна црква је остала на учењу које је било опште наслеђе саборне Цркве до деобе. У очима православних тај доказ има огроман значај, али он никако не може служити као несумњиви знак, на основу кога би се могло судити о истинитости Цркве"; „...Отуда следи да није реч о догматском откривању, већ о његовом садржају: у којој се мери оно заснива на Писму, Предању и учењу светих отаца? Овде ми поново упадамо у ћорсокак, јер се обе цркве позивају на Писмо, Предање и учење отаца. Докази, које православни подносе против нових догмата католичке цркве, нису убедљиви за њу, као што ни докази католичког богословља нису уверљиви за православно. Немајући могућности да објективно решимо која се од две цркве јавља истинитом, ми самим тим не можемо да судимо објективно која је црква дужна да се присаједини другој"; Афанасјев Н. (протој.), *Una Sancta.*

не престаје да буде део Цркве, јер би самим тим оповргли – какве генијалне мисле – највећи доказ на основу кога можемо судити о постојању Цркве: „... где постоји евхаристијско сабрање тамо обитава Христос, и тамо Црква Божија у Христу. Тај критеријум се примењују како за све цркве које стоје у љубавном сагласју многих цркава, тако и за оне које су од њега одељени“. И затим следи објашњење: „Када би тај критеријум служио као мерило само унутар љубавног сагласја, онда би евхаристијско сабрање изгубило своје апсолутно значење, и добило би само релативно: у неким случајевима то би био обележје Цркве, а у другим не“[1]. И, коначно, онда раздвајање (а не раскол) не представља никакав проблем. За евхаристијску еклисиологију (али, само за њу) и православна и римокатоличка црква представљају Цркву, и тајне се не доводе под сумњу: „С тачке посматрања евхристијске еклисиологије, престанак општења јесте стварно прекраћивање општења између цркава, а не расцеп (раскол) међу црквама и групама заједница, којима се не признаје поседовање црквене природе, у крајњој мери, пуноћа црквене природе. За евхаристијску еклисиологију и православна црква и црква католичка су Црква или, тачније, свака местна црква обе групе остаје Црква, како до ‘раздвајања’, тако и после њега. Поставио сам израз ‘раздвајање’ под наводнике, јер раздвајања, уствари, и није било. Црква Божија у Христу је остала и остаје једна. Престанак општења није могло произвести раздвајање у Цркви, која, по својој природи, не може бити раздељена на делове. Може се допустити овај израз, али схватајући под њим одсуство општења, које је изазвало одвајање православне и католичке цркве. Свака се група затворила у себе, живећи својим сопственим животом и уколико се бави другом, то је само у циљу борбе и узајамног изобличавања у јереси. То и јесте непуноћа црквеног живота, која, истовремено, не захвата природу Цркве Божије. Чак, то и јесте доказ грешног стања у практичној стварности, пошто се на тај начин дели оно што је Бог сјединио у једно љубавно јединство, али се то грешно стање ника-

[1] Исто.

ко не дотиче Una Sancta. Будући да православна и католичка остају Црквом Божијом, то наравно, никаквог питања о истинитости тајни ове или друге цркве не може бити. Оне су постојеће у свакој цркви и за њу. За другу цркву оне се не јављају посведоченим и прихваћеним због одсуства општења међу њима"[1]. На крају долази највеће достигнуће ехаристијске еклисиологије – сентиментална (неистинита) љубав, да се „истином Љубави покрије неистина [лаж] догмата", и тако реши проблем деобе (а не раскола и јереси) између двају цркава: „Савремена црквена свест како православне, тако и католичке цркве, са веома ретким изузецима, схва-

[1] Исто. И требало је скоро хиљаду година да би се неко у Цркви досетио таквог генијалног решења – евхаристијске еклисиологије – којим се, као гумицом, у трену бришу сви расколи и јереси – прошли, садашњи и будући!!! И присталице богословља о. Н. Афанасјева се слажу да је реч о генијалном изуму: „Екумистичка тема се најпотпуније разматра у његом раду Una Sancta, која садржи, по нама, генијално решење, које се састоји у томе да, сагласно евхаристијкој еклисиологији, нема 'канонских граница' Цркве, већ постоје само местна евхаристијска сабрања, пројављујући пуноћу Цркве. Због људских грехова местне цркве могу прекинути међу собом општење, али, ако се у њима уистину савршава Евхаристији, они чине једну Цркву. Зато, да би се сјединили католици са православним, у том се случају показује да је довољна сагласност да једни другима не намећу своја богословска мишљења и начела организације!"; Платонов А., *Евхаристия и церковь «с малой буквы»: о восприятии евхаристической экклезиологии о. Николая Афанасьева*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/ecclesiology.htm (19. 07. 2013.). У истом раду сазанајемо да је било званичних покушаја прихватања и примене богословља о. Афанасјева. Тако је Синодална комисија на АСабору РПЦ 2000., на следећи начин изложила виђење о. Н. Афанасјева: „противуречност канонске праксе Православне Цркве, признавајући Крштење извршено ван православне Цркве и основног еклисиолошког догмата о томе да се тајне могу савршити само у Цркви, може бити разрешено само на тај начин, да се границе Цркве не ограничавају канонским границама Православне Цркве; тј. да шизматичке и јеретичке заједнице, код којих се признаје Крштење, такође припадају Цркви (по сили савршено тачног тврђења Св. Кипријана, да се тајне, савршавајуће благодаћу Духа Светога, могу савршити само у Цркви, и ако се тајна признаје, онда се одмах признаје да се она савршила управо у Цркви)". Став није био прихваћен, без навођења разлога; исто. О границама Цркве: Ζήσης Θ. (πρωτοπρ.), *Τα όρια της Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2004; Јевтић А. (еп.), Отац Георгије Флоровски о границама Цркве, *Видослов* 51 (2012), 8-24.

та раздељење цркви као болесно стање, као грех пред Љубављу. Усрђем љубави, без обзира на различитости, општење међу црквама може бити обновљено и сједињење православне и католичке цркве може бити поново установљено. […] Кроз усрђе те љубави православна црква може обновити општење с католичком црквом, без обзира на догматско несагласје с њом, не тражећи од католичке цркве одрицање од оних учења, којима се она у садашње време разликује од православне […] Да се православна црква налазила у братском општењу са католичким пре првог Ватиканског сабор, могла би, не прихватајући решења сабора и не прекидајући општење, да истином Љубави покрије неистину догмата. Католичка црква може, уколико је за њу божанска истина изнад људске воље, да се сагласи са тим да од православне цркве не тражи прихватање нових догмата. Унутар себе она би остала таквом каква она јесте, са устројством и учењем као и у садашње време. Наравно, за то је потребно усрђе љубави, неопходна је велика жртва, нека одрицања од себе. Затворити учење о папској власти унутар области католичке цркве значило би за Рим виши жртвени занос ради дела остварења љубавног јединства цркве. Реч није уопште о томе да је католичка црква дужна да своје учење о папској власти призна за теологумену. Нека догмат остане догмат, али само догмат, непризнат од осталих цркви”[1].

А на све ово, један од највећих православних богослова 20. века, о. Д. Станилоје каже: „Јачање локалне заједнице у правој вери а тиме и реално доживљавање у светлости Свете Тројице, као услов за испуњење Тајне претварања хлеба и вина у Христово тело и крв, ради причешћивања Њиме, занемарена је од теорије тзв. евхаристијске теоло-

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Una Sancta.* Не можемо а да не наведемо још један, нажалост, „бисер“ богословља о. Н. Афанасјева, који се може сматрати за хулу на Светога Духа, Духа Истине, којим је Црква, зато што Он непрекидно обитава у њој, непрекидна и некварљива Ризница истина вере: „Наравно, идеално местне цркве су дужне да буду у пуном догматском сагласју. У историји тај идеал никада није био остварен. Историја не зна ни за једну епоху када је догматско сагласје било апсолутно, ни до, ни после, ни у време Никејског сабора“; исто.

гије, коју је измислио теолог Афанасјев. По тој теорији, свака локална црква има пуноћу Цркве тиме што има у евхаристији целог Христа, чак и ако се разликује по вери од других локалних цркава. По истој теорији ову пуноћу нема васељенска Црква, него свака помесна црква, чак и ако нема везе са другим црквама. Но ова је теорија за Афанасјева, бившег професора Института Светог Сергија у Паризу, само околни пут за укључивање православља у Васељенску Цркву, коју на крају крајева сматра покорном папском примату[1] […] Афанасјев допушта својом теоријом папски примат пошто тврди да чим се дозволи заједништво у Евхаристији, догматске разлике немају важност: оне су површне, дакле, Православна се Црква може да сматра једнаком са римокатоличком црквом ако уђе с њом у евхаристијско заједништво […] Међутим, не произлази из Евхаристија права вера, него из праве вере Евхаристија, или сусрет са истинитим Христом. Дакле, и заједништво се у правој Евхаристији темељи на јединству у правој вери. Одакле знамо да је у Евхаристији тело и крв Христова, ако не из учења праве вере? Зато Литургија не почиње са Евхаристијом, да настави (а зашто би настављала?) са заједничким исповедањем праве вере, него пре претварања хлеба и вина у тело и крв Господњу на Литургији и причешћивањем њима заједница се просвећује у православној вери и јача у јединству, под руковођењем свештеника, а он исповеда исту веру у својим молитвама […] Чланови се заједнице не моле само за потврду узајамне љубави, ради преласка на вршење Тајне, остајући да се разлике у вери изгубе у заједничком Вјерују, после завршетка Тајне и причешћивања истом, као што се предлаже у теорији евхаристијске еклисиологије и по другим упутствима на интеркомунију међу различитима по вери, са надом да ће их љубав коју су осећали и заједничко причешћивање доцније довести до јединства вере. Узајамна љубав, ако је истинска и потпуна, треба да се одмах пројави у исповедању 'једномишљу' заједничке вере.[2]"

---

[1] О погрешном поимању односа Помесне и Васељенске цркве код о. Н. Афанасјева в.: Цыпин В. (протој.), *Церковное право*, 133-134.

[2] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 440-442. Уп.: Radu B., Orthodox-Catholic dialogue: Retrieving Eucha-

Започели смо овај приказ богословља о. Афанасјева навођењем утицаја западног литургијског покрета и завршавамо га предлогом модела сједињења Православне и римокатоличке цркве. Почетак је изнедрио крај. Латинофилство о. С. Булгакова породило је исто настројење душе и ума његовог духовног чада, о. Н. Афанасјева. Исто тако, на основу реченог можемо схватити зашто је богословље о. Афанасјева добило толико пажње у званичном документу 2. Ватиканског концила и зашто је протиница М. Афанасјева могла рећи, као што смо наводили, да *Una Sancta* представља врхунске домете његовог стваралаштва. Са напоменом да ће о богословљу о. Н. Афанасјева још бити речи на одговарајућем месту, овај преглед ћемо завршити такође речима његове протинице. Она је, наиме, на крају преговора књизи *Црква Духа Светога,* за ум свога супруга казала да је проницљив и „рекло би се, латински“[1]. Заиста, судећи на основу његовог богословља, по начину његовог расуђивања и закључивања, његов ум је био потпуно латински… У сваком случају, може се рећи да је о. Н. Афанасјев достојан и доследан настављач либерално-модернистичког и догматско-минималистичког, латинофроног и латинофилског богословља А. Карташева и о. С. Булгакова. И у богословљу евхаристијске еклисиологије литугијска обнова је добила своју теоријску основу.

---

ristic Ecclesiiology, 251-254. Такође: „Но о. Афанасјев није сам, и чак није прави представник Православне Еклисиологије, пре свега зато што је у своме схватању Свете Евхаристије изоставио њен догматско-канонски аспект, тј. питање улоге Епископа и праве вере у Цркви, без којих Евхаристија није пуна ни права [...] Међутим, Афанасјев је познат по једностраности изношења Евхаристијске Еклисиологије. Нарочито у свом чланку ‘Una Sancta’, објваљеном пред његову смрт“; Јевтић А. (јрм.), Евхаристистијска еклисиологија, *Видослов* 45 (2008), 38.

[1] Афанасјева М., Како је настала ‘Црква Духа Светога’, 17. За критику богословља о. Н. Афанасјева, нарочито од стране митр. Јована (Зизијуласа), в: Александров Виктор, *Заметки о критике «евхаристической экклесиологии» Николая Афанасьева,* http://www.golubinski.ru/afanasiev/aleksandrov_zizi.htm (19. 07. 2013.); Платонов А., *Евхаристия и церковь «с малой буквы»: о восприятии евхаристической экклезиологии о. Николая Афанасьева,*; Radu B., Orthodox-Catholic dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiiology, 239-265.

3. 3. 3. На таквом богословљу се учио и обликовао највећи богослов литургијске обнове, о. Александар Шмеман. Након што је завршио Инситут Св. Сергеја у Паризу, 1945., као ђак А. Карташева, остао је да предаје црквену историју до 1951., када прелази у Духовну семинарију Св. Владимира у Њујорку[1]. У њој предаје црквену историју и литургику, а од 1960. литургијско богословље[2].

Иако није, попут о. Н. Афанасјева, своје богословље систематски излагао, оно, ипак, има програмски карактер, почевши од назива његове дисертације, и завршно са називом *литургијско богословље*[3], који се везује за његово име. Обликовање, пак, литургијског богословља, о. Александар сматра непосредном последицом развитка литургијског препорода или обнове, који се развио у свим вероисповедањима у разним деловима хришћанског света, после 1. Светског рата. За литургијско богословље је била важна суштина литургијског покрета: „А његова суштина се састоји у изворном открићу богослужења као живота Цркве, чина који вечно оприсутњује природу Цркве као Тела Христовог, и чина, при том, не делимичног, који се односи само на једну

---

[1] „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 предреволуционарне Русије, сматрајући да је таква 'побожност' (чак је и саму 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"; Кристенсен Д. (јрм.), Духовник и човек, превод: З. Буљугић, *Светлост са запада*, Београд 2004, 159.

[2] За биографију и библиографију о. Шмемана в.: Russell H., *Alexander Schmemann*. О значају његовог богословља: Басиудис Г. (јер.), *Снага богослужења. Допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу*.

[3] Сам назив није изум о. Шмемана. Први га је 1938. употребио М. Сапинс; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 127.

функцију Цркве ('заједничка молитва'), изражавајући само један од њених видова, већ свеобухватног, изражавајућег, надхњујућег и опредељујућег сву Цркву, сву њену суштину, сав њен живот […] То је било враћање од пијетистичког и индивидуалног доживљаја богослужења ка богослужењу, изнова схваћеног, као вечно самооткривење Цркве. То је био повратак кроз богослужење ка Цркви и кроз Цркву богослужењу. Било је поново пронађено саборно мерење богослужења, као служења духоносног народа Божијег, као 'остварење' Цркве у њеној богочовечанској пуноћи..."[1]. О. Шмеман није за слепо преузимање резултата литургијског препорода, нити за некритичко прихватање метода западног школског богословља, признајући, при том, корисност овог покрета за православно литургијско богословље: „Овде треба додати још да, ако је литургијски препород, као организовани правац никао и развио се углавном на Западу, међу неправославнима, он је не мање унутрашње дубоко повезан са православним Истоком, и зато за нас православне представља посебну корист. Шта више, са одређене тачке посматрања, критичком оценом сваког од његовог достигнућа, он може бити разматран као својеврсни 'православни' правац у неправославном оквиру […] И тако, непрекидност литургијског предања у Православној Цркви на једној страни, и јачина литургијских интересовања и тражења на Западу на другој – представљају неку двоједну основу за стваралачко устројство православног литургијског богословља"[2].

---

[1] Шмеман А. (протопр.), Введение в литургическое богословие, Париж 1961; http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/topics_topic_id_33.html (27. 07. 2013.).

[2] Исто. О мишљењу о. Серафима (Роуза) о утицају инославних богослова на ставове о. Шмемана у овој књизи, пише о. Дамаскин: „О. Серафиму су аргументи изнесени у овој књизи често изгледали више протестантски него православни. Шмеманов приступ овој теми, заиста, прати линију већ поменутог 'литургијског покрета' у протестантизму и римокатолицизму. Англикански литургичар Дом Грегори Дикс је, у значајној мери, утицао на мишљење о. Александра Шмемана, али су на њега још више утицали француски римокатолички мислиоци 'литургијског покрета'. Иако су ови припадали римокатоличком свештенству и јерархији, њихов критички приступ их је довео до закључака сличних

Литургијско богословље има за циљ откривање богословског смисла богослужења, који је замагљен „основним, и у многим случајевима, површним и произвољним симболизмом“, као и „ литургијским сећањем“. „Према томе, задатак литургијског богословља се састоји у давању објашњавања богослужења и читавом литургијском предању Цркве богословског статуса. То значи, прво – наћи и одредити појмове и категорије, који су способни да, по могућности, потпуно изразе суштину литургијског искуства Цркве; друго – повезати их у такав систем појмова, који тумачи богословље вере и учења Цркве; и на крају, треће, представити одвојене податке литургијског опита као повезану целину, као, у коначном збиру, ‘закон молитве’, саприродан Цркви, и који опредељује ‘закон вере’“[1]. Историјско изучавање богослужења је у служби стварања теорије црквеног богослужења, односно, богословске синтезе: „Богословска синтеза јесте откривање закона молитве као закона вере, његово богословско тумачење“[2].

Литургијско богословље о. А. Шмемана има за полазиште оно што је заједничко свим припадницима литургијске обнове – дубока литургијска криза: рана Црква је максимум литургијске заједнице есхатолошког жара и усмерења, остварен до сада; касније су настали наноси који у себи носе печат палог човека, почевши од времена Св. Константина Великог, и нарочито за време западног ропства, кроз које је православље прошло од Петра Великог и турског ропства до почетка 20. века. Међутим, о. А. Шмеман указује на дубљи проблем литургијског богословља. Знатно опа-

закључцима протестантизма, што ће бити један од одлучујућих чинилаца реформе римокатоличке цркве на Другом ватиканском концилу“; Дамаскин (јрм.), *Отац Серафим Роуз – житије и дело*, Београд 2007, http://borbazaveru.info/content/view/3501/1/ (01. 08. 2013.).

[1] Шмеман А. (протопр.), *Введение в литургическое богословие*.

[2] Исто. „На тај начин, од самог почетка, очигледно је и неспорно то тројединство – Сабрање, Ехаристија, Црква и о њему, следећи за апостолом Павлом, једногласно сведочи сво рано предање Цркве. У откривању његове суштине и смисла се и састоји основни задатак литургијског богословља“; Шмеман А. (протопр.), *Евхаристия. Таинство Царства*, http://www.liturgica.ru/bibliot/eucharistia/index.html (01. 08. 2013.).

снија и штетнија од површинских наноса у богослужењима јесте промена у самом поимању литургије, у промени литургијског етоса: „Мора да буде јасно да се та трагедија о којој говорим и због које тугујем не састоји ни у каквом појединачном 'искривљавању' Литургије – Бог зна да је таквих 'искривљавања' било много у свим временима – већ у нечем много дубљем: у раздвајању Литургије, богословља и побожности, у раздвајању које обележава после-отачко раздобље историје наше Цркве и које је изменило – не веру и не само Литургију – већ и само богословље и саму побожност. Другим речима, криза коју покушавам да анализирам није криза Литургије већ криза поимања Литургије, како у кључу после-отачкога богословља тако и у кључу касније литургијске побожности која се, пак, сматра 'предањском'. И управо због тога што је корен кризе више богословски и духовни него литургијски, никаква литургијска реформа сама по себи и сама у себи неће разрешити ту кризу"[1]. Пребацујући западним теолозима што су Литургију академски прихватили за locus theologicus, он, међутим, још више осуђује позападњачене православне богослове за иста начела богословствовања: „Они могу да објављују мање или више занимљиве, мање или више учене монографије о светоотачким 'идејама' или 'учењима' на ову или ону тему, остављајући код нас утисак да су Свети Оци, били, пре свега, некакви 'мислиоци' који су, слично савременим богословима, радили искључиво на 'библијским текстовима' и 'философским концепцијама'. Али, оно што такав приступ превиђа јесте управо еклисиолошки и литургијски контекст светоотачке мисли. Такав приступ пренебрегава овај контекст, и то зато – и у томе је суштина ствари – што се кроз сва та западна научна начела, методе и критеријуме (које су наши богослови већ одавно прихватили као једино правилне) тај контекст не може препознати"[2]. По о. Шмеману изворни православни богословски метод почива на принципу lex orandi: „Тврдим да ерминевтичка основа sui generis православ-

[1] Исти, Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа, 124.

[2] Исто, 126.

ног богословља – и управо се по томе православно богословље суштински разликује од западног богословља! – мора да се нађе у lex orandi: у епифанији и опиту Цркве о самој себи и својој вери. Управо то имамо у виду када тврдимо, у сагласности са нашим Предањем, да је Црква та која тумачи Свето Писмо и да су Свети Оци сведоци саборне вере Цркве. Према томе, све док не буде освешћена, изнова пронађена и у праксу уведена таква православна 'ерминевтика', проучавање најважнијих текстова Предања ће, нажалост, остати бескорисно за нашу литургијску ситуацију као што је то било и у прошлости"[1].

По великом „исправљачу" „искривљености" православног богослужбеног Предања, „исправљању" је морало подлећи и наслеђе символичког тумачења богослужења, Свете Литургије на првом месту. Не осврћући се на то што „у очима велике већине верујућих свака сумња у символичко тумачење једнака је паду у јерес"[2], о. Шмеман храбро, иако, припадајући „малој мањини" која сматра да је таква сумња због потребе „научне критике" оправдана, сумњу претвара у дело, разобличајвећи све символизме: и „изобразитељски", и „ангелски", и „мистагошки", приписујући Св. Максиму Исповеднику површност: „Уверен сам да, при свој његовој самоочигледности и свом његовом неоспорном превасходству над каснијим изобразитељским символизмом, ни тајноводствни символизам Преп. Максима напросто није могуће поистоветити са византијским lex orandi. Без обзира на његову унутарњу богословску и духовну целовитост, ту се ради, пре свега, о једном Литургији споља наматнутом тумачењу, које је пре засновано на богословској теорији него на самосведочењу Литургије. Заиста није случајно то што се символичка тумачења Литургије, која припадају предању Св. Григорија из Нисе, Псевдо-Дионисија и Преп. Максима, суштински разликују једно од другога, што имају различите нагласке и особености, иако чувају заједнич-

[1] Исто, 127.

[2] Исти, Литургијски символи и њихово литургијско тумачење, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 114.

ку мистичку и мистириолошку оријентацију. Разлог за ово је у томе што сва ова тумачења пре придају Литургији своје сопствено делимично виђење, него што се труде да открију оно виђење које је својствено самом Чину Литургије, њеној структури и тексту, краће говорећи, њеном сопственом симболизму“[1]. Изричући овакав суд над богословљем Светих Отаца, које чини основ православног Предања, о. А. Шмеман показује велику гордост, покушавајући да уместо њихових богооткривених истина уведе своје, њемуоткривене, заблуде. Пошто полази од тога да се богословља наведених Светих Отаца „суштински разликују једно од другога“, он говори хулу да Оци нису међусобно „сагласни“, изобличавајући, међутим, самога себе за „несагласје“ са „сагласним“ Оцима: „У самој васељенској Цркви особито морамо да се бринемо да бисмо држали оно чему су веровали свуда, увек и сви; јер истинито и у правом смислу васељенско, како показује значење и смисао тог назива, јесте оно што уопште обухвата све. То ће бити само онда када будемо следили свеопштост, древност, сагласје; свеопштост ћемо следити само онда када будемо признали за истиниту само ону веру коју исповеда Црква на целој Земљи; древност - само када никако не одступамо од оних мисли које су, без сумње, биле одобрене од светих предака и отаца наших; сагласје - онда када у самој древности будемо следили одлукама и мислима свих или, у крајњој мери, већине свештеника и учитеља заједно“[2]. О сагласју Светих Отаца пише о. Серафим (Роуз): „Свети Оци (само ако су истински Свети Оци, а не само црквени писци неодређеног ауторитета), излажући учење Цркве, не противрече један другом, чак и ако нам се по нашем слабом разуму чини да међу њима постоји неслагање[3]. Академски рационализам поставља једног Светог Оца насупрот дру-

[1] Исто, 118-119. Слично: Кумарианос П., Символ и реалност у Божанској Литургији, превод: Ј. Лазић, *Отачник* 1 (2009), 43-55.

[2] Преп. Викентије Лирински, *О Свештеном Предању Цркве*, према: Сисојев Д. (свешт.), *Теологумени у савременом богословљу*, превод: С. Станковић, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/TeologumeniDanilSisojev.htm (10. 09. 2013.).

[3] Као и привидно „неслагање“ Јеванђелиста.

гом, испитује њихов међусобни 'утицај', дели их на 'школе' и 'фракције' и налази противречности међу њима. Све то је страно православно-хришћанском схватању Светих Отаца. За нас православно учење Светих Отаца представља једну целину, а пошто је очигледно да се целокупно православно учење не налази ни код једног Оца, јер су Свети Оци због своје људске природе ограничени, ми налазимо један његов део код једног, други део код другог Оца, и један објашњава оно што је несхватљиво код другог"[1].

У оквиру свог обимног богословског рада, о. Шмеман се, осим тумачењем смисла црквених празника и Светих Тајни, бавио и темама које су особене за литургијску обнову, а које је добио у наслеђе од својих претходника и предао својим ученицима и настављачима. Реч је, пре свега, о питању богослужбеног Устава, свештенства, причешћивања и исповести, прослављање светих и др. Што се тиче решавања литургијске кризе, о. Александар није, као што смо већ наводили, био за брзе и површне мере. Критикујући искључиви традиционализам, он се негативно односио и према неодмереном и брзоплетом модернизму: „Са друге стране, видимо супротну тенденцију: оне који су опседнути тиме да учине Литургију 'схвативијом', 'ближом народу'. У овом случају скуп предрасуда и средстава која се разматрају као инстант – 'лек за све болести', потпуно је супротан: треба уклонити иконостас, читати громко наглас све молитве, скратити службу, одбацити све што се не односи на 'заједничност', увести заједничко појање, превести сва богослужења на најсвакодневнији и најједноставнији енглески језик, борити се против свих 'етничких' обичаја и томе слично"[2].

Већ након објављивања доктората о. Шмемана, уследиле су критике. Према о. М. Помазанском, о. Шмеман није успео да, у методолошком смислу, „избегне западно ропство". Основна замерка проте Помазанског јесте неправославно поимање историјског развоја Типика од стране о. Александра, по коме је он резултат каснијих, Цркви страних, нане-

[1] Роуз С. (јрм.), *Православни поглед на еволуцију*; према: Сисојев Д. (свешт.), *Теологумени у савременом богословљу.*

[2] Исто, 128.

тих наноса: „Аутор *Увода у литургијско богословље* прилази историји Типика с друге тачке гледишта: њу ћемо назвати прагматичном. У његовом излагању је основни, апостолски, ранохришћански поредак богослужења покривен низом слојева, који су се слагали један на други и делимично истискивали један другог. Ти слојеви су: 'мистеријално' богослужење, изникло под утицајем паганске мистике 4. века, богослужбени поредак пустињског монаштва, и на крају, коначна обрада целог богослужбеног поретка, које је извршило монаштво, појавивши се у свету. Научна поставка аутора књиге је следећа: 'теза' коначног увлачења Хришћанства са својим богослужењем у 'свет' у Константиново доба, изазива 'антитезу' монашког одбацивања нових облика 'литургијске побожности', и тај процес се завршава 'синтезом' византијског периода […] Аутор истиче методу која у целини влада у савременој науци: он оставља по страни идеју благодатног осећења, мисао о светости стваралаца богослужбеног поретка, ограничавајући се на голи ланац узрока и последица. Такав позитивизам сада продире у хришћанску науку, у област историје Цркве, у све њене гране. Али док је позитивистички метод прихваћен као научно-радни принцип у науци, у природним наукама, он се никако не може применити на живу религију, што значи, ни на све области живота Хришћанства и Цркве, све док смо верници"[1]. Одређивање доба Св. Константина Великог и епохе после њега, од стране о. Шмемана, као време дубоког „одрођавања литургијске побожности", о. Помазански сматра протестантским: „На тај начин, аутор у Цркви те епохе не види нове облике изражавања побожности, облике који проистичу из ширине и слободе хришћанског духа, у сагласности с речима Апостола: *'Где је дух Господњи тамо је и слобода'*; већ наиме, одрођавање доживљаја богослужења и одвраћање од ранохришћанског литургијског духа и форме: гледиште које су одавно створиле предрасуде Лутерове реформације. У том смислу – *'одрођавања литургијске*

[1] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/PomazanskiSmeman.htm (19. 06. 2013.).

побожности' - врши се расветљавање историје поретка нашег богослужења"[1]. Оправдане примедбе о. М. Помазанског се односе у вези са протестантско-критичким методом о. Шмемана и приликом његових анализа „освећујућег елемента свештенодејства", тумачења Евхаристије, нарочито симболичког тумачења, затим, јерархије и тајне свештенства, одвојености народа од свештенства, призивање и прослављање светих и њихових моштију, тумачење црквених празника. Уопштена методолошка замерка се односи, пре свега, на слепо прихватање резултата западних богослова, без провере у тексту Светога Писма. У односу на разматрање о. Шмемана о Евхаристији[2], о. Помазански каже: „Посебно место у књизи заузима тумачење тајне Евхаристије. Аутор спроводи мисао да је у раној Цркви Евхаристија имала сасвим другачији смисао, у односу на онај који је добила касније. Евхаристија је била израз екслисиолошког саборног јединства верника, била је радосна трпеза Господња и сав њен смисао је био окренут према будућности, есхатологији, и зато је она представљала *'богослужење изван времена'*, неповезано са историјом, без успомена, есхастолошко богослужење, чиме се оштро разликовала од обичних врста богослужења, названих у његовој књизи *'богослужбама временским'*. У IV веку је, каже нам, дошло до наглог одређавања првобитног карактера Евхаристије. Било јој је дато *'индивидуално-освећујуће'* разумевање, и то је било резултат

[1] Исто. Такође: „Заснивајући се на готовим закључцима западних истраживања, у својим расуђивањима о древној Цркви, аутор не обраћа пажњу на непосредна сведочанства апостолских Списа, иако они имају првостепени значај међу успоменама на живот ранохришћанске Цркве"; исто. Неправославном истраживачком методу одговара и неправославна терминологија. У вези следећег цитата из дела о. Шмемана: „нову религиозност, нови коефициент, нову литургијску побожност, мистеријалну побожност", о. Помазански каже: „У руковању овим терминима код аутора се осећа нешто више од обичне замене једне терминологије другом, савременијом, нешто што је туђе Православној свести"; исто.

[2] Уп.: Агапов Олег (протој.), Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемена, *ЕДТН* 1 - 2012, 113-122; Meerson O., The Liturgical Heritage of Father Alexander Schmemann, *SVThQ* 53, 2-3 (2009), 353-368.

два наслојавања: најпре мистеријалног, а затим монашко-аскетског"[1]. Примери из посланица Св. Ап. Павла, које наво-

[1] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.* „У својој књизи Увод у литургијско богословље 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 литургици. 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 'светотајинском религиозношћу', тумачењем символа и 'индивидуалним освећењем', 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, издвајање црквених празника, прослављања светих, поштовања моштију и тако даље. Отац Александар је све то назвао 'мистеријалним' 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'"; Кристенсен Д. (јрм.), Духовник и човек, 161-162. О есхатолошком усмерењу Цркве у богословљу о. А. Шмемана, м. Васа (Ларина) каже: „Овакво наглашавање 'спољашње' мисије Цркве, за коју је о. Александар имао истински призив као моћан и чак блистав говорник, чини се као да негира постојање 'унутрашње' мисије Цркве и Тајне блиско повезане са овом унутрашњем мисијом, *покајањем*. Та Шмеманова надахњујућа визија Цркве која својом есхатолошком пуноћом просветљује свет не разјашњава 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 (ако уопште постоји) места за Цркву која се *каје* или *бори*"; „Ова *унутарња мисија*, која се постиже кроз континуирану поправку, обнову и утврђивање урушених делова здања Цркве кроз тајну покајања, има не толико видљиву улогу у Шмемановој концепцији Црквиног 'lex orandi' (правила молитве)"; „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 *покајање* и *уну-*

ди о. Михаил, говоре супротно. Исто ово се односи и на „историјске јеванђелске успомене“, којих, према о. Шмеману, у Евхаристији нема, а о. Помазански, међутим, показује супротно, да их има и да је логично да их има: „Упркос све категоричности ауторовог тумачења речи: *‘ово чините за Мој спомен’*, он се налази у противречности са оним о чему говори новозаветно Писмо. Апостол отворено каже: *‘Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође’* (1 Кор 11,26). значи, до самог Другог доласка Господњег, Евхаристија ће се доводити у везу са помињањем крсне смрти Христове. Како су могли Апостоли и Хришћани древне Цркве да приликом вршења Евхаристије заобилазе сећање на страдања Христова ако је Спаситељ, установљавајући је на Тајној Вечери, Сам говорио о страдањима Свог Тела, о проливању Своје Крви (*‘које се ломи за вас’*, *‘која се за вас и за многе излива’*) и у Гетсиманији се молио за чашу: *‘Нека ме мимоиђе чаша ова’*? Како су могли да не доводе у везу радосну мисао о Васкрсењу и слави Господа с мишљу о Његовом Крсту и смрти? И Христос и Апостоли нас позивају да никада не заборављамо на Крст”[1]. Критика

тарњу мисију у његовим делима, као што смо раније описали“; Ларина В. (м.), *О. Александар Шмеман и монаштво,* http://svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/VasaLarin_Smeman_i_monastvo.htm (18. 06. 2013.). О. Рафаил (Карелин) критикује идеју о. Шмемана о либералном монаштву, заснованој на „концепцији индивидуалног ослобађања“: „То је, у суштини, позив на бунт и револуцију у манастирима, који су током читаве историје били цитаделе Православља; то је ‘ослобађање’ од Предања, традиције, чврстих форми богослужења, хијерархијских структура и манастирског управљања, излазак из корита, исцртаног од стране светих отаца и подвижника; то је антипод манастирског устава и супротност заветима, које монах даје при постригу. Такав монашки анархизам предлаже Шмеман, као свелек од недостатака и негативности – јавних и скривених – савременог монаштва“; Карелин Рафаел (архим.), *О монашеском авангардизме*, http://karelin-r.ru/diskuss/203/1.html (02. 08. 2013.). За прихватање наведених предлога о. Шмемана о савременом монаштву в.: Мещеринов Петр (иг.), *Протопресвитер Александр Шмеман и монашество,* http://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmem/ (02. 08. 2013.).

[1] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.* „Према томе, богословска идеја циклуса богослужења - коју је он, по узору на језуитског научника Жана Даниелуа, назвао ‘осве-

се односи и на став о. Шмемана, који је он преузео од свог професора, о. Н. Афанасјева[1], да је тек у постконстантиновско доба дошло до поделе на клир и на обичне вернике, са завршним одвајањем подизањем олтарске преграде[2]: „У овде наведеној карактеристици Константинове епохе и епоха које следе за њом, јасан је протестантски приступ: златни век хришћанске слободе и век великих светитеља, век процвата хришћанске писмености приказује се пре с негативне стране продора у Цркву паганске стихије, него с позитивне стране. Али да ли су икада у Цркви обични верници добијали погрдан назив 'профани'? […] Аутор сматра да је затворени олтар одвојио клир од верника. Али он даје неправилно објашњење олтара. Треба знати да олтар и његов престо у Православној Цркви служе само за приношење бескрвне жртве на Литургији. Остала богослужења, по поставци Устава, врше се у средњем делу храма […] Сва богослужења из Требника, и све Тајне Цркве, осим Евхаристије и Хиротоније, врше се ван олтара"[3]. О критици призивања и прослављања Светих у Православној цркви од стране о. Шмемана, о. Помазански пише: „Говорећи о призивању и прослављању светих у облику у ком је утврђен у IV-V веку, о. Александар Шмеман истиче претераност слављења у савременој богослужбеној структури, и види у томе показатељ '*помрачењем времена*' – 'била је замагљена и помрачена накнадним слојевима у Чину'. Ови 'накнадни слојеви' су се састојали управо од оних елемената које је протестантизам одбацио: подела на свештенство и вернике, разликовање црквених празника од 'обичних дана', поштовање Светих, поштовање Светих Моштију, итд."; Дамаскин (јрм.), *Отац Серафим Роуз – житије и дело*.

[1] „Интелектуално још значајнији и одлучујуће је пак било Шмеманово упознавање и посвећеност еклисиолошким темама оца Николе Афанасјева, професора канонског права чије ће име увек бити повезано са оним што је он називао 'евхаристијска еклисиологија' и чије идеје се рефлектују у многим делима оца Шмемана"; Мајендорф Ј. (протопр.), Поговор, превод: И. Колак, *Дневник*, Београд, Требиње 2007, 528.

[2] Овим идејама ће о. Шмеман остати доследан до краја живота: Шмеман А. (протој.), *Дневник*, 475-476.

[3] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.*

чености савремене саборне еклисиолошке свести Цркве' (стр. 246). Али, није ли ствар у томе што он не улази у саборну пуноћу Православне представе о Цркви?"[1]. Следеће речи о поштовању моштију светих о. А. Шмемана: „У најопштијем смислу ова промена се може одредити овако: са сакраментално-есхатолошког 'нагласак' је у том култу прешао на освећујући и посреднички смисао поштовања светога. Остаци светога, а затим и предмети који су му припадали, или који су били у додиру с његовим телом, почели су да се доживљавају као свештени предмети, који имају способност да дају своју моћ ономе ко их дотакне... Рана Црква окружује остатке мученика великим поштовањем - али нигде се не види, пише O. Delahaye, да се тим остацима у то време приписивала нека посебна моћ, или да се од њиховог додира очекује неки натприродни резултат! Крајем IV века, бројна сведочанства показују да у очима верника нека посебна сила истиче из самих остатака (позивање на књигу O. Delahaye). Том вером се у знатној мери објашњавају за нову епоху карактеристичне чињенице обретења моштију, као и њиховог комадања, преношења и целокупан развој поштовања 'секундарних светиња' - то јест, разних предмета који, захваљујући свом додиру с моштима, постају, са своје стране, извор освећујуће силе", о. Помазански кратко коментарише са: „подвуцимо: под пером православног писца ови описи одишу посебном примитивизацијом и непобожношћу"[2]. Сличан коментар следи и за мисао о. Шмемана да се од 4. века уводи схватање светих као посебних посредника између људи и Бога: „подвуцимо: потпуно протестантски приступ, неочекиван код православног богослова. Довољно је прочитати код Апостола Павла, како он моли оне којима пише, да буду посредници и заступници његови пред Богом, да би им се вратио из заточеништва, и да би могао да их посети; код Апостола Јакова: 'Много је моћна усрдна молитва праведника'; у књизи о Јову: 'Нека се Јов помоли за вас'". И још: „Нас чуди да Православни аутор стаје у исти ред са неправославним посматрачима Православне побо-

[1] Исто.
[2] Исто.

жности, који нису способни да проникну у њима туђу психологију”[1].

Свој негативни приказ о. Помазански завршава следећим речима: „Ако се држимо Православног Символа Вере, ако исповедамо да се налазимо на правилном догматском путу, не смемо сумњати да су непогрешиви и тачни, како правац Црквеног живота, тако и богослужбени живот, који су створени на основу нашег Православног исповедања вере. Не смемо прихватити да је наша ‘литургијска побожност’ после низа одређавања далеко, веома далеко отишла од духа Апостолског времена. Ако видимо опадање побожности, неразумевање богослужења, узрок тога се налази ван Цркве: он је у опадању вере у масама, у опадању морала, у губљењу Црквене свести. Тамо пак, где се задржава Црквена свест и побожност, нема одређавања у разумевању Хришћанства. Ми доживљавамо Јеванђеље и апостолске списе не тако што се они преламају кроз неку посебну призму, већ у њиховом непосредном и отвореном смислу. Убеђени смо да се наша заједничка молитва врши на истим догматским и психолошким темељима, на којима се вршила у апостолско и ранохришћанско време, упркос разлици богослужбених облика. Да ли је о. Александар Шмеман спреман да призна да се карактер његове побожности разликује од карактера побожности у древној Цркви?”[2].

У прилог оправданости критике богословља о. Шмемана од стране о. Помазанског, можемо навести, као супротност протестантском, рационалистичко-позитивистичком духу који влада у сувопарном богословљу о. Шмемана, цитат из дела о Евхаристији његовог савременика и колеге, о. Г. Флоровског: „Евхаристијско тајнодејство је пре свега општа и саборна молитва. Publica et communis oratio, говорио је Св. Кипријан Картагински, - ‘и када се молимо, не молимо се само за једног, него за сав народ, зато што ми, сав народ, јесмо једно’... Молимо се за сав народ, и сав се народ моли... То се каже већ у спољашњем виду молитве: ‘Ми се моли-

[1] Исто.

[2] Исто. Уп.: Рак П., Водою и духом, или О разбавленном христианстве, *Беседа* 7, Париж 1988, 167-176.

мо'... 'Благодарствене молитве такође су заједничке', примећује Златоусти. Њих приноси тајнодејствујући свештеномученик, али их приноси од целог народа, од стране Цркве, од сабрања верника. Од лица Цркве, од стране лица целог црквеног народа приноси он свети узношење; и не моли се од себе но од народа – као што се од стране народа приносе и Дарови који леже у олтару. 'Још Ти приносимо ову словесну и бесрквну службу, и просимо, и молимо и умољавамо: ниспошљи Духа Твога Светога на нас и на предложене ове дарове'... И народ потврђује ово тајанствено мољење и призивање својим саопштавањем: 'Теби певамо, Тебе благословимо, Теби благодаримо, Господе, и молимо Ти се, Боже наш'... То није пасивно саглашавање, није молитвена (мелодијска) пратња – то је сведочанство нераздељиве једнодушности и истоветности у молитви. Црква говори устима свештенослужитеља. Али само свештеник сме да узноси народну молитву јер је само он божанственом благодаћу одевен у право и смелост да говори за све. То право и тај дар он не добија од народа, но од Духа Светога, по поретку прејемственог свештеноначалија; али добија га ради народа, као неки хоровођа црквеног хора – има га као дар служења, као један од дарова у многоликости дарова црквених. Молитвено 'ми' не означава само број множине. Но то је, пре свега, духовно јединство предстојеће Цркве, нераздељива саборност молитвеног обраћања. 'Ти си нам даровао опште и заједничке молитве', обраћа се Црква у једној од евхаристијских молитава. Јер молитва верујућих мора бити 'симфонијска', мора се приносити 'једним устима и једним срцем'. И то не тако што би се узајамно слагале појединачне личне и одвојене молитве, него тако, да би се чак и свака од саставних молитава ослободила личне ограничености, престала да буде само лична и постала општа и саборна. То јест, да се нико не би молио засебно, но управо као члан Цркве, осећајући и сазнајући себе као уд црквеног Тела. То је могуће у миру и љубави"[1]. Као што се код о. Флоровског не може пронаћи ни слово од онога чиме се бави о. Шмеман (нера-

[1] Флоровски Г. (протој.), Евхаристија и саборност, превод: К. Кончаревић, *Трпеза Господња*, Цетиње 1996, 174-175.

зумевање Литургије, лаичко свештенство, олтарска преграда, одвојеност народа од свештеника), тако се ни у литургијском богословљу о. Шмемана не може пронаћи ни слово о молитви, коју описује о. Георгије[1]. „Сведочанство нераздељиве једнодушности и истоветности у молитви“, за о. Шмемана је „тек некаква разводњена ‘религија срца’ са древним и прекрасним обредима и ганутљивим појањима“[2]. Прихвативши рационалистички протестантски метод богословља о. А. Шмеман настоји на ‘разумевању’, ‘схватању’, ‘поимању’ Литургије: „Литургијска криза се састоји, пре свега, у неправилном схватању функције и места богослужења у Цркви, у некаквом дубоком преображају осећаја богослужења преко црквене свести“; „Поставши јединим садржајем црквеног живота, богослужење је престало да се схвата у свом сопственом садржају – будући његов садржај изражава, гради и испуњава Цркву. Зато код велике већине православних одсуствује занимање за смисао богослужења. Он се схвата и доживљава у мистично-естетским категоријама, али никако у ‘логичким’ […] Верујући воли обред, символе, читаву атмосферу храма, то је позната и драгоцена храна за његову душу, али та љубав не тражи схватање, зато што се мисли да је назначење култа у томе што духовно доживљавање и храњење даје“[3]; „Дошло је, дакле, до разлаза између љубави према Литургији и схватања Литургије. Данас неки воле Литургију не због њенога смисла, већ због нечег другог што није лако одредити – због ‘доживљаја’ које им Литургија омогућава својом молитвеном ‘атмосфером’, својом тајанственошћу, својом красотом“; „И то је разлог због чега се код велике већине верника у Цркви рађа извесна равнодушност према богословљу“[4]. О. Александар губи из вида да је бого-

---

[1] Објашњење за наведено се може пронаћи само у, већ примећеној чињеници, да се о. Георгије молио Богу, и молитвом улазио у молитвено-саборно биће Евхаристије, а да о. Александар то није чинио, па зато Литургију није ни могао схватити, јер се она не схвата, она се живи.

[2] Шмеман А. (протопр.), О неопходности поимања смисла Литургије, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 148.

[3] Исти, *Введение в литургическое богословие*.

[4] Исти, О неопходности поимања смисла Литургије, 146, 148.

словље редак дар и да чак ни богослови не улазе на Литургију ради богословствовања, ради тражења њеног смисла, већ да би се на њој помолили за своје спасење, у Евхаристији се сјединили са Господом, и, по мери припреме и духовног раста, облагодатили, просветили, обожили. Они који се моле на Литургији налазе њен смисао управо у благодати са којом из ње излазе, односно у Господу, чије су благодатне, нестворене енергије у себе примили. Они, пак, који за време Литургије умом траже смисао, који у њој траже 'материјал' за своје богословствовање, са ње одлазе пуне главе и празног срца. Зато је о. Шмеману потребан, да би подробно објаснио разлоге за литургијску кризу, „читав екскурс из области религиозне философије и социологије"[1].

Овде, такође, треба указати на непознавање основа православне антропологије од стране о. Шмемана. Он не зна да сазнајно-осећајно средиште човековог бића није ум већ срце; ум је орган душе који служи да стражи над човековим срцем, да у њега не уђу помисли-предлози лукавога и да систематизује и изложи искуство, сазнање, откривење које се одиграва у срцу. Ум се са својим знањем и разумевањем зауставља тамо где наставља срце са својом вером; ум хоће да зна, да види, а срце се, свесно своје немоћи, незнања и ограничености, скрушава пред тајном[2]. Зато рационалисти, попут о. Шмемана, хоће да виде, да чују, да знају и зато остварују својеврсну „демистификацију", „разтајњивање" Литургије, њену „демитологизацију"; смета им њена символика, мистика, тајноводство, завеса, двери, иконостас, тихо читање..., назвајући све то „психологизмом"[3], не знајући да делатност ума припада душевном, а област срца духовном животу. У ово се можемо лако уверити из *Днев-*

---

[1] Исти, *Введение в литургическое богословие*.

[2] В.: Влахос Ј. (митр.), *Православна психотерапија*, превод: А. Пантелић, Београд 2007, 86-173.

[3] Десетак година касније, он ће у свом *Дневнику* писати: „Тамо где Црква престаје да буде символ, тајна, она постаје ужасна карикатура саме себе"; Шмеман А. (протој.), *Дневник*, 10. Овде треба напоменути да од свих символа, о. Шмеман прихвата само есхтолошки символизам у Евхаристији.

ника о. Шмемана[1]. У њему он само на једном месту говори о јакој молитви, и то када је имао искуство „сусрета са смрћу“, када је имао 14-15 година: „То је било време у мом животу када сам се истински молио. Молио сам се за спасење и ни за шта друго јер сам осећао да не могу још дуго да носим ту таму“[2]. А 1976. о. Александар пише овако о молитви: „Јуче сам причао са Томом о молитви, или, тачније, о савременој опсесији ‘проблемом молитве’. Сигуран сам да је ова савремена молитва проистекла из старе таштине. Промашена је суштина – човеково урањање у Бога. Особа која се на такав начин моли потврђује саму себе у молитви, тражи себе, воли себе, доказује нешто себи. А онда се почне интересовати за молитву и проучава технике молитве. О Господе, колико ми се некада религија... гади!“[3]. Одсуство молитве у његовом животу имало је за последицу његов песимизам, малодушност, безизлазност, сумње[4]. И неразумевање

---

[1] Сви Свети Оци су своје богословље, које је Црква прихватила као истинито, сведочили својим истнинитим животом, бивајући, од исте Цркве, проглашени светима. Зато и обратно, о богословљу о. А. Шмемана можемо говорити и на основу његовог живота, посведоченог од њега самог на страницама Дневника. Свети Оци нису писали дневнике, већ су им ближњи писали Житија; сумњамо, међутим, да би се о. Александру могло, на основу његовог Дневника, написати Житије.

[2] *Дневник*, 31. „Сањати, уживати у сањарењу – да ли је то грешно или добро? Знам сигурно да је то мој омиљени начин провођења времена: полуразмишљајући, полуконтемплативно стање. Волим то и врло лако уживам у томе, а како је тешко оставити се тога!“; исто, 62.

[3] Исто, 198-199.

[4] „...У личном смислу, оно што нам остаје је исто питање изговорено у агонији: Шта чинити?“; Исто, 51. „Али онда следи питање: зашто је Хришћанство тако слабо, тако немоћно; зашто живот иде даље, као да нема Хришћанства?“; исто, 173. „Мој живот је живот човека посвећеног Цркви. Али сваке године осећам се све више оптерећеним – због слабости. Или је то можда зато што је мој истински позив нешто друго? Заиста патим од сталног мучења самог себе овим питањем. Живим двоструки живот – један узима други. Да ли Бог ово жели? Да ли је ово услов за моје спасење? Када себи поставим ово питање, оно остаје без одговора. А имам 55 година!“; исто, 179. „‘Па шта ја то желим? Шта је мој живот? Ако је све беспотребно и ако све што радим ствара збрку, шта онда; седети удобно код куће, уживати у новцу и комфору, мало писати, гледати телевизију?’ На добром сам путу да урадим баш то. Сваки

предања о молитви: „Касно увече, у кревету, прочитао сам,

дан се враћам кући са факултета оглувео од телефона, са гомилом брига, са бескрајним проблемима и седнем – као мртвац – испред телевизије и гледам неки шоу Карол Барнет. Не знам; те мисли биле су доста стварне. Требало би да се питам: 'Шта Христос хоће од мене? Радим ли, барем делимично, оно што Он жели од мене?'"; исто, 213. „Православни свет ме плаши својим провинцијализмом, ускогрудошћу, умртљивањем мисли и визије, нарастајућим падом културе. Запад пропада. Ако је потребно пророштво – о чему да пророкује? Осећам се духовно уморно, скоро апатично"; исто, 253. „Свих ових дана сам депресиван и дубоко незадовољан самим собом. Шта то ја заиста радим у животу? Заправо, саркастично гунђам против свих оних који не разумеју, који не раде оно што би требало да раде. Али, ни ја сам не радим 'оно што би требало'. Живим у непрестаном сањарењу, али пасивном, не активном. Ни молитве, ни херојства. Потрага за миром. Лености... Када ово осетим, као што осећам ових дана, не желим да пишем јер је очигледно да је нешто у мом животу погрешно"; исто, 294. „Да, имам веру, али немам ни најмање максимализма, на који Јеванђеље тако очигледно упућује. С друге стране, све оно што читам о духовном животу, све што видим у људима који живе духован живот, на неки ме начин нервира. Шта ли је то? Да ли је то самоодбрана, да ли је то завист према онима који тако живе, и самим тим жеља да то на неки начин негирам или унизим? А онда сам случајно прочитао оно што је Симеон Нови Богослов рекао о потреби да се мрзи тело и одмах сам осетио да се не само оно најгоре у мени, већ и нешто друго, с тим не слаже и то не прихвата"; исто, 406. „Понекад имам не агресивне, већ тихе и депресивне нападе малодушности и недостатка вере у себе и свој рад, писање, службу. Тада ми све што сам написао изгледа бесмислено, а сав мој рад је као балон сапунице. Лежим у кревету, прехлађен. Читам неке чудне књиге, али у томе не уживам. Можда моја обесхрабреност долази управо отуда!"; исто, 414. „Већ две недеље сам болестан […] И ништа ме не мотивише. Испунило ме је гађење према улози коју деценијама играм. Испуњен сам страхом и зебњом при помисли да морам опет да се упустим у послове на факултету и у Цркви. Имам осећај да сви око мене знају шта раде, ради чега раде и како треба да раде, а једино се ја претварам да знам. Заправо, не знам ништа: ни у шта нисам сигуран; заваравам себе и друге. Једино када служим Литургију не заваравам никога. И опет понављам: цео живот произилази из Литургије и везан је за Литургију! Немам нимало снаге у себи, нарочито духовне. Како бих само волео да све ово напустим…!"; исто, 418. „Време је да себи признам: осећам се делом овог секуларизованог света, а осећам се чудно и отуђено у свету који себе зове хришћанским. Секуларни свет је једини реални свет. Христос је дошао у овај свет и говорио овом свету; у њему и ради њега нам је оставио Цркву"; исто, 485. „Сутра идемо за Лабел (Канада). Идемо само на десет дана, али ипак идемо. Ја сам потпуно исцрпљен. Три данам имам страшне

или да будем прецизнији, прелистао сам брошуру из Манастира Валаам о Исусовој молитви. Чудан осећај – као да сам читао о некој другој религији. Речи су исте, исти је општи циљ – заједница са Богом, Царство Небеско, радост; али, истовремено, дубоко унутра имам осећај као да сам читао о нечему другом. Морају себи ово да разјасним – због чега ми је ово што сам прочитао дубоко изнутра тако страно? Да ли је то страх од максимализма или је то оправдано питање? Па сам помислио: Каже да будемо као деца! Деца не знају разлику између спољашњег и унутрашњег – што је основа на којој је изграђено ово призивање Имена Божијег, овај цели механизам (Теофан Затворник). Непрестано сећање на Бога. Да, у томе је садржај и циљ свега. У томе је живот. Али зар се то сећање не састоји од односа, и није ли испуњено тим односом који сам раније поменуо? И свет, тј. спољашње, дато нам је да би сећање било могуће; да би се све преобразило у заједницу с Богом. Они пишу да је овај механизам (Исусове молитве) немогућ без љубави и без испуњења свих других Христових заповести. Али то скоро да звучи као изговор: зар љубав није излажење из себе, давање себе, и не затварање у кавез? Не знам. Стално желим да пронађем времена да размислим о томе, да покушам у себи да то 'сажвачем', уз Божију помоћ. И увек то одлажем. Почетна тачка, у којој се слажемо, је очигледна – 'непрестана молитва' (1. Сол. 5, 17). Али ако одем даље размишљајући о разумевању, остваривању тога 'без престанка' – ту ми се нешто запетљава"[1]. Са овим речима неразумевања за православно предање о молитви, сагласна је његова благонаклоност према побожности иноверних: „Јутрос сам отишао у Њујорк са Л. Било је превише рано да идемо у радио Либерти ради мог седмичног снимања, па смо свратили до катедрале Св. Патрика. Миса се завршавала и било је око четрдесет причасника. Много људи се молило, тихо клечећи тог недељног јутра,

главобоље и ноћне море. Сећам се песника Валерија који је желео да му на гробу напишу: 'Убише га други'. Знам да сам досадио са стално истом причом, али понекад је то неподношљиво и у тим тренуцима осећам како се тама увлачи у мене"; исто, 513.

[1] Исто, 259.

усред вреве и гужве Пете авеније. С њима сам осећао 'мир и радост у Духу Светоме' (Рим.14, 17)"; „Јуче смо ишли у Гошен на сахрану Кит Валасовог оца. Строга 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 препуне бриге за будући живот – 'смилуј се, опрости, прими...'. Овде поптуна вера у Божије обећање; не само вера у Бога већ поверење према Њему. Ове строге религије су створиле изузетан тип људи – смирених, чврсте воље, са самоконтролом у свему, укључујући и религију"[1].

Овде треба још рећи о разлици богословља о. С. Булгакова и о. Н. Афанасјева на једној и о. А. Шмемана на другој страни; богословље првих је по духу латинско, а другога протестанско; првих је одлика сентиментализам, романтизам, а другог хладни рационализам. И то је, према духовним законитостима, разумљиво: тамо где су стали оци, продужили су синови.

У свом Уводу у литургијско богословље о. Шмеман говори о недостатку кључа за разумевање Литургије и, преко и помоћу ње, Цркве; по њему тај кључ је откривање смисла, а по нама је кључ молитва. По мери молитве човек задобија дар откривења, богословља. Доказ за ову нашу тврдњу јесу највећи богослови 20. века; сви они су се одреда молили и богословствовали, били предани служитељи Св. Литургије, неки од њих су канонизовани, и ниједан од њих није говорио о „искварености" Цркве, нити се бавио темама литургијске обнове. То су Св. Јован Кронштатски, Св. патријарх Тихон, Св. Николај Велимировић, Св. Јован Шангајски, Св. Ава Јустин Ћелијски, о. Димитрије Станилоје, о. Георгије Флоровски, Св. патријарх Павле... „Они који су се од Светих Отаца бавили литургијским темама, да их назовемо Оцима литургичарима, као Св. Дионисије Ареопагит, Св. Максим Исповедник, Герман Цариградски, Теодор Андидон, Никола Кавасила, Симеон Солунски, Свети Кољивари у турско доба, сучељавали су се постојећим и реченим у богослуже-

[1] Исто, 67, 223.

ња као богопредатим речима и тајнама са дубоком симболиком и тајноводственим одликама, које су покушали да, тумачећи их, приближе. Не обнављају, нити сабирају, нити одузимају, нити мењају; не проблематизују, као што раде савремени литурголози, који су стални а који променљиви елементи богослужења. Све их сагледавају као постојане и непромењиве и покушавају да их протумаче. Ово је током векова однос цркве према богослужењу, ерминевтички, тајноводствени а не обновљенски и осавремењавајући"[1]. Разлика између наведених светих литурга и богослова и о. А. Шмемана, јесте у томе што се су они молили Богу и пре и после Св. Литургија, док то он није чинио. О. Шмеман је мислио да је довољан повратак Евхаристији за радостан живот у Христу и благодатно богословствовање; његов *Дневник* и његове сумње и немири, забележени у њему, показује да није био у праву. Доказ су и богословље и свети животи горе побројаних наших светих савременика, који су плод молитве, као припреме и наставка Св. Литургије; доказ су свети животи и свето богословље Светих Отаца. „Погружавање у евхаристијски препород Цркве"[2] није довољан без аскетике, без погружавања у покајање, које долази као дар Божији по мери наших искања, постова, подвига, трудова, милосрђа. „Међу руским емигрантима 'богослове' нове школе (оне који прате сваку философску моду, размећу 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"[3].

---

[1] Ζήση Θ. (πρωτοπρ.), Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, 124.

[2] Шмеман А. (протопр.), *Евхаристия. Таинство Царства.*

[3] Кристенсен Д. (јрм.), Духовник и човек, 161. Уп.: Азкуљ М., Шта је секуларизам?, превод: А. Пантелић, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 7-22; Димитрије (митр.), Посветовњачење и

Иако су основне теме и циљеви литургијске обнове постојали и пре о. А. Шмемана, она је у његовом литургијском богословљу добила теоријску основу и упориште. Све што је у богословском и практичном смислу урађено од стране следбеника о. Шмемана, има своје упориште у његовом литургијском богословљу. Ако имамо на уму ову непобитну чињеницу, онда нам се мисао о. М. Помазанског, изречена у његовој критици *Увода у литургијско богословље*, чини изузетно дубоком и проницљивом: „Сувише смо се подробно зауставили на књизи о. Александра Шмемана, зато што ће у будућности православном читаоцу бити дата литургијска догматика заснована на гледиштима изложеним у овој књизи. Али ако су темељи тако сумњиви можемо ли бити уверени да ће бити здраве теорије саграђене на њима?[1]“ Заиста, ако је литургијско богословље о. А. Шмемана сумњиво у односу на његову истинитост, тј. православност, може ли се шта боље рећи о литургијској обнови која се утемељила и назидала на тако „сумњивим темељима“?

3. 4. ПОВРАТАК НА ИСТОК

3. 4. 1. Почеци литургијске обнове у Грчкој сежу још од почетка 20. века, оснивањем братства Зои, а потом и других братстава (Сотир), која су, међутим, по духу и пракси били страни православном Предању и етосу: „Литургичко стремљење црквених братстава у Грчкој у много чему потсјећа на литургички покрет на Западу који је у римокатоличкој

Црква, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 85-96; Влахос Ј. (митр.), Посветовњаченост у богословљу, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 139-151.

[1] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана*. Слично је упозоравао и о. Серафим Роуз: „Треба бити поштен и приметити да о. Шмеман вероватно себе уопште не види као ‘реформатора’, тако да ће, без сумње, тек неке друге, духовно мање, осетљиве душе, неко друго поколење, које ће бити одвојене од живота истинскога Православља, извући неизбежне иконоборачке закључке из схватања о. Шмемана, која у себи већ имају нечег протестантског“; Дамаскин (јрм.), *Отац Серафим Роуз – житије и дело*.

Цркви и озваничен другим Ватиканским концилом и чије је спровођење у практични живот још увијек у току. Није случајност да је проф. Трембелас написао још 1949. године књигу под насловом: 'Римски литургички покрет и пракса Истока', у којој тврди да све оно што иште литургички покрет Запада, то на Истоку већ постоји у пракси. Но и поред тога из књиге се да закључити да је Трембелас управо и пише стога да помогне како би се та постојећа 'пракса' оживјела"[1]. Основни мотив оснивања ових братстава је, као и код литургијске обнове, жеља да се богослужење приближи народу, да оно постане приступачније, разумљивије, привлачније, и тиме помогне решавању кризе црквеног живота у савременом добу. „Духовна криза нашег времена, отуђивање народних маса, особито градских од Цркве и устаљеног начина живота, огромни утицај савремене техничке цивилизације, све је то поставило низ проблема за које су црквени људи принуђени да траже неко решење за себе и за друге. Црквена братства у Грчкој су управо била покушај прилагођавања црквеног живота тим новим условима. Она су покушала са пуно самоодрицања да спроведу духовни и морални препород Грчког народа, његово просвећивање и спречавање његовог религиозног отуђивања и замирања. Треба признати да је у тај покушај уложен огромни труд и самопожртвовање: преко оживљавања проповиједи, преко књига и листова, преко изучавања Светог Писма у 'пријатељским кружоцима' и његовог ширења, како у оригиналу тако и у преводима – тумачењима, преко вјеронауке, преко тражења контакта са свим слојевима друштва, од универзитетски образованих до сеоског становништва, преко стварања удружења школске и универзитетске омладине, стварања научних хришћанских друштава, преко регрутовања из женских братстава болничких сестара, преко организовања летовалишта за дјецу и омладину, кроз оживљавање богослужења, особито тајне Исповијести

[1] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 208. За стање у Грчкој Цркви током турског ропства и у 19. веку в.: Зисис Т. (протопр.), Посветовљаченост Цркве и цивилне власти у новој Грчкој држави, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 117-125.

и честог причешћивања итд. Сва та невјероватна активност братстава је изазвала (и изазива још увијек) бурне распре и спорове, дијелећи јавно мнијење на њихове присталице и противнике. Официјални црквени кругови су дуго времена гледали на њихов рад са великом резервом и сумњичавошћу, заузимајући понекад и потпуно негативан став према њима. Многи сматрају, и не без разлога, да садашњи трагични раздор унутар грчке јерархије има своје коријење, између осталог, и у подвојености црквеног сазнања која је плод полувјековног дјеловања црквених братстава, напоредо а често и независно од званичних црквених кругова“[1]. Што се тиче самог богослужења, нагласак је био на претераном, неправославном морализму: „Такав приступ богослужењу се одразио на устројство храма (покушај избацивања иконостаса, смањења броја икона, паљења свијећа, кађења, дисциплинованог сједања и устајања у току службе ‘као по команди’), на владање свештеника (спољашња побожност, особити начин произношења молитава и јектенија како би што више утицао на слушаоце, читање наглас молитава на литургији), исто тако и на понашање вјерника у току богослужења (изузетни ред и поредак, клечање за вријеме претварања светих Дарова, чак и у недјељне и празничне дане иако то забрањују црквена правила), на црквену музику (њено поједностављење, покушај увођења европске тетрафоније, оргуља) итд. итд. У то спада и скраћивање служби, па и Литургије, њихово подређивање проповиједи. У свему томе има много чега од духа који се срета у западњачком приступу богослужењу као и од његове рационалистичке архитектонике и срачунатости на ефекат. Богослужења задобија често срачунато ‘васпитни’ и проповједнички карактер, проповиједи се опет толико подвлачи да постаје аутономна и значајнија од самог богослужења“[2]. Иако су чланови брат-

---

[1] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 207. В.: Maczewski Ch., *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα. Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας.*

[2] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, 208-209; Maczewski Ch., *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα,* 107; Ζήσης Θ. (πρωτοπρ.), Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, 139.

ства Зои првобитно одбијали да примају епископске чинове, након избора Јеронима за Архиепископа (1967.), они су одустали од првобитног правила, и почели су да заузимају катедре „те је литургичка реформа почела да се преко њих спроводи и официјално. Тај официјални карактер реформе јасно се испољава у 'Плану реорганизације Грчке Цркве' који је био припремио ондашњи Архиепископ Јероним послије свог неочекиваног избора на атинску катедру. Промена Архиепископа (1973. Јеронима замјењује садашњи Грчки архиепископ Серафим) довела је до обуставе тог официјалног настојања на реформи богослужења али не и до успокојења литургичког немира и беспокојства које се снажно осјећа особито последњих неколико деценија"[1]. На основу свега наведеног уследила је негативна оцена ове појаве у Грчкој Цркви, коју можемо сматрати почетном фазом савремене литургијске обнове у овој Помесној Цркви: „И премда тврдња да је 'Зои': 'језуитски активизам спојен са протестантским пиетизмом' (Архиепископ Василије Кривошеин), може изгледати карикатурна, ипак она није без основе. Моралистичко поимање тајне Покајања и св. Евхаристије (евхаристијска побожност је код братстава особито подстицана), нека врста догматског минимализма и незаинтересованости, носталгија протестантског типа за 'јеванђелским Христом', 'древном Црквом', занемаривање (иако не отворено) култа светитеља и Богородице у побожности коју су насађивали у народу преко проповиједи и религиозних пјесама (сличних са пјесмама наших Богомољаца, али по мелодијама потпуно туђих грчком народном и црквеном мелосу – и текст и мелодија је обично преношена са Запада), покушај замјене предањског монаштва собом, световним 'монашким' братствима, замјене црквене побожности 'својом' побожношћу, – све је то ударило неки особити печат на сву дјелатност ових религиозних братстава у Грчкој. Томе треба додати и то да је настојање на честом причешћивању довело у пракси до слабљења поста као неопходне припреме за св. Причешће"[2].

---

[1] Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, 207.

[2] Исто, 210.

За ову прву фазу литургијске обнове у Грчкој, треба нагласити да она, осим вођа, није имала богослове који би покушали на направе ширу теоријску основу за њену делатност.

3. 4. 2. Изданак такве духовне климе јесте најзначајнији и најплоднији савремени богослов литургијске обнове проф. Петар Василијадис. Он је након школовања у Солуну изучавао библијску критику и теологију у Лондону и Хајделбергу, да би по повратку постао професор Новог Завета и Међурелигијског дијалога. Познати је екумениста и сарадник ССЦ[1],[2].

Његово најпознатије дело из области литургијског богословља и обнове јесте *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*. Иако је замишљено да буде синтеза богословља и идеја о. Н. Афанасјева и А. Шмемана, ово дело, суштински, не доноси ништа ново, већ понавља њихове познате ставове и идеје. Тако, говорећи о неопходности литургијског препорода, П. Василијадис објашњава: „Овде препород није схваћен у смислу обнове целокупног литургијског присуства Православља, истицања суштинских елемената који одређују веродостојан дух библијског и светоотачког предања; у смислу реформи које ће очистити литургијску праксу од свих страних утицаја, и које ће евхаристијском сабрању вратити његову праву димензију, односно које ће га учинити оним што заправо јесте – 'црквом'"[3]. Исто-

---

[1] За екуменистичко сведочење и мисију в.: Βασιλειάδης Πέτρος, Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία: Η Πρόκληση της Ορθοδοξίας, Αθήνα 2002; исти, Ενότητα και μαρτυρία: Ορθόδοξη χριστιανική μαρτυρία και διαθρησκειακός διάλογος - εγχειρίδιο ιεραποστολής, Θεσσαλονίκη 2007; The Eucharistic perspective of the Churh's mission today and tomorrow, *ΕΕΘΣΘ* n.s. 6 (1996), 111-130.

[2] Koumarianos Pavlos (protobr.), Liturgical 'Rebirth' in the Church of Greece today: a doubtful effort of Liturgical Reform, *BBGG* III, 4 (2007), 119-144; «*Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ*», Ἀθήνα 2003; Τζέρπος Δ. (πρωτοπρ.), *Λειτουργική Ἀνανέωση* Α΄, Ἀθήνα 2001; *Σύναξη* 71, 72, Αθήνα 1999; Κανιολάκης Ἰ., *Λειτουργική Ἀνανέωση καί Ψαλτική Παράδοση*, Ἀθήνα 2003.

[3] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, превод: С. Јакшић, Крагујевац 2006, 11. Такође: исти, *Η*

времено, „литургијско богословље је суштински произашло из сусрета западног богословља са аутентичним литургијским предањем Истока, наравно, са полазиштем у литургијском покрету“[1]. Основни циљ и правац литургијског богословља јесте литургијски препород са литургијским реформама, „којима је циљ да се православно богослужење врати духу отаца и апостолског Предања, односно духу Светога Писма, како би Православље могло да пружи веродостојно сведочанство и да одигра улогу коју многи очекују од њега“[2]. Новина је што се неке појаве, као појава „посредничког“ свештенства, тј. претварање „одговорног човека од субјекта у објеката, од саслужитеља светих Тајни у пасивног посматрача обреда, од равноправних учесника Царства Божијега у посреднике и оне за које се посредује“, не приписују више, као код о. Афанасјева[3] и Шмемана, променама у постконстантиновској епохи и појави монаштва, већ западном утицају[4]. Исто ово важи и за његове радикалније литургијско-реформаторске захтеве: „Александар Шмеман исправно уочава трагичност овог смртоносног стања за опстанак савремене хришћанске заједнице, нарочито на простору источног Православља; нажалост, међутим, инсистирао је само на неопходности богословског тумачења литургијских основа, а не на коренитом повратку литургијско-евхаристијске речи савремене литургијске (а пре свега евхаристијске) праксе њиховој првобитној аутентичној ипостаси и

λειτουργική αναγέννιση και η Εκκλησία της Ελλάδος, http://users.auth.gr/~pv/index_gr_n.htm (02. 08. 2013).

[1] Исти, *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, 14.

[2] Исто, 15-16.

[3] За прихватање ехваристијске еклисиологије о. Н. Афанасјева в.: Василијадис П., Есхатолошка еклисиологија: иза конвенционалне еклисиологије, превод: Л. Николић, *Видослов* 50, Требиње 2010, 151-161. За коментар в.: Платонов А., *Замечания к докладу: Петрос Вассилиадис, Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии*, http://www.golubinski.ru/academia/zamvas.htm (03. 08. 2013.).

[4] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, 22-25.

улози“[1]. Потом проф. Василијадис набраја предлоге „богословске проблематике у вези са евхаристијским питањима“: 1. питање причешћа свих присутних на Св. Литургији, а са њиме и питање повезаности ове Тајне са другим „Тајнама“ (исповест, свештенство); 2. „Повратак на стање потпуног учешћа целокупног ‘народа Божијег’ (општег-лаичког и посебног-рукоположеног свештенства) у литургијским чинодејствима, читањима и појањима“; овде спада и питање богословске оправданости „искључености жена из литургијских чинодејстава, па чак и из појања...“; 3. поновно укључивање читавог народа у појање; 4. повратак богослужења „у форму (језичку, симболичку итд.) која је доступна просечном вернику и која је разумљива (наравно светотајински) за целокупну заједницу, односно за природне саслужитеље светих Тајни Цркве“; 5. укидање тајног читања молитава и повратак „целива мира“ за све сабране; 6. повратак старохришћанском и рановизантијском црквеном градитељству, са бољом осветљеношћу, „насупрот каснијем нездравом мистичком утицају који је наметао затамљеност, која уместо да упућује евхаристијску заједницу ка светлости и радости Царства, добровољно доприноси индивидуализацији чињенице спасења“; с овим и избацивање столица које „претварају народ од делатног саслужитеља у простог посматрача и пасивног примаоца онога што се савршава“; 7. преношење на амвон делова литургије везане за проповед Јеванђеља и других служби; укључивање народа у велики вход, где би народ предавао дарове; 8. „напуштање иконостаса у данашњем виду, који интензивира поделу између клира и народа“ и постављање мањих преграда; 9. служење јутарње у одговарајуће време[2]. „Многима може изгледати да ове практичне дилеме новијег православног богословља јесу другостепеног значаја, односно пастирског а не богословског карактера – theologia secunda а не theologia prima. Овде је, међутим, реч о идентитету Цркве, без чијег аутентичног израза хришћанство лако може да се изопачи

[1] Исто, 27.

[2] Исто, 28-29. Такође: исти, The Eucharistic perspective of the Churh's mission today and tomorrow, 125-127.

(због спољашњих чинилаца и друштвене динамике) у некакав присилни религијски систем са прерогативима власти. Без пророчког гласа богословља, Литургија као доминантни израз бића Цркве, са Евхаристијом као круном и врхунцем, врло лако може да се изметне, у бољем случају, у некакав бескористан и сувишан формализам, а у горем случају, у магијску, сакраменталистичку (па чак и демонску) појаву, која, уместо да усмерава хришћанску заједицу ка виђењу Царства, је потпуно дезоријентише, доводећи је до индивидуалних путељака са мистичком потком, до удаљавања од 'другога' (а самим тим и од Бога, истинског 'Другога'), и коначно до смрти и до пакла"[1].

Новину, условно речено, представља систематизацију примедби које су о. Н. Афанасјев и А. Шмеман приписивали монаштву, као појави која је, поред примања великог броја незнабожаца у Цркву, у време Св. Константина Великог, допринела „кварењу" евхаристијске побожности у раној Цркви. То му није било тешко, јер је овај проблем, у међувремену, већ био терминолошки одређен[2]. Реч је о подели и међусобним разликама тзв. евхаристијске и терапеутске (исцелитељске) побожности, односно еклисиологије. Евхаристијска духовност јесте израз литургијске заједнице, која има есхатолошко усмерење, и собом објављује присуство Царства Божијег, већ овде и сада. Спасење је заједничко дело, које подразумева „обожење за многе", искључујући индивидиулно спасење и светост. „Дакле, Тајна Цркве се на истински начин изражава у сабрању заједнице око епископа, која не настоји да на светотајински-сакраменталнистички начин задобије избављење из беде овог света, нити да задобије лично савршенство и индивидуално спасење, већ представља икону и пројаву есхатолошког Цар-

[1] Исто, 30.

[2] Зизијулас Ј. (митр.), *Еклисиолошке теме*, превод: С. Јакшић, Нови Сад 2001, 35-51. Такође в.: Γιαγκάζογλου Σ., Εὐχαριστιακὴ ἐκκλισιολογία καὶ μοναστικὴ πνευατικότητα στὴ νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία, *Θεολογία* τ. 80, τεῦ. 4 (2009), 247-267; Ἀμπαδζίδη Θ., Εὐχαριστία καὶ Ἄσκηση, Εὐχαριστιακὴ καὶ Μοναστικὴ Πνευματικότητα, *Θεολογία* τ. 80, τεῦ. 4 (2009), 269-287.

ства Божијег“[1]. Међутим, под утицајем платонизма појављује се у Александријској катихеткој школи, са Оригеном и Св. Климентом Александријским, који су „првобитно стање ствари сматрали савршенством, а све што се збивало касније сматрали су неким видом пада. Допринос тајне Очовечења овом систему јесте од незнатног до ништавног, при чему се Христос сматра извором сједињења човека са Богом и, на неки начин, васпостављањем његове пропадањем нарушене природе“[2]. Носилац оваквог учења са бегом од света и историје, са поимањем Цркве као лечилишта душе, било је монаштво. Ово удаљавање од првобитне побожности резултовало је настојањем на непрекидној молитви и формирањем богослужења и живота прописаних монашким типиком. „Спасење је, дакле, садржано не у очекивању једног новог света, нове есхатолошке заједнице са новом аутентичном структуром, већ у сједињењу душе са Логосом, а тиме и у очишћењу душе од свега што је спречава да се сједини са првобитним Логосом, односно, у очишћењу од материје, чулно опазивих предмета и од историје“[3]. Ова два типа побожности током историје међусобно сапостоје у Цркви, имајући, при том, различите односе. „Дилема: где хришћанин може пронаћи индивидуално савршенство и искупљење: у евхаристијском сабрању око епископа, превазилазећи на стваралачки начин све схизофрене подвојености (дух-материја, трансценденталност-присуство Божије, сабрање-излазак народа Божијега, и др.) и друштвене супротстављености, или у пустињи, у скиту, у манастиру, где је доказано доступнији и ефикаснији труд очишћења и исцељења (кроз аскезу) од страсти, и даље је актуелна у животу Цркве, нарочито Источне“[4].

Прихватајући богословске тезе о. Афанасјева и Шмемана[5], П. Василијадис је од њих прихватио и преузимање бого-

---

[1] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород,* 35.

[2] Исто, 36.

[3] Исто, 38.

[4] Исто, 39.

[5] В. *Глава III*, 3 у Шмеман А. (протопр.), *Введение в литургическое богословие.*

словских теза западних научника, односно, њихов западни, протестантски дух критичке анализе. Само благодаћу Божијом се може разумети и тумачити историја Цркве, и разумети њено складно прилагођавање и преображавање, сагласно епохама кроз које је она пролазила и пролази, не престајући, при том, никада да буде материца спасења, светости, обожења. Само безблагодатно рационалистичко, протестантско богословловствовање може да, на горе наведени начин, погрешно протумачи појаву монаштва и улогу аскетике у Цркви, односно, у домосторју спасења човека. Нигде код Светих Отаца, који су сви одреда били монаси, не налазимо шизофрену расцепљеност између Евхаристије, као Тајне Цркве, и аскетике, која није само особеност монаштва већ и људи који су живели и живе у свету, као што то многи примери показују. Нигде, осим у глави проф. Василијадиса и у главама оних на које се он позива и у главама оних који професора и његове узоре и учитеље следе. Такво непознавање духа и улоге монаштва у Телу Цркве је непримерено православном професору богословља. Монтанистичке, гностичке и платонистичке идеје се не могу приписивати православном монаштву, већ онима који су због таквих идеја, током историје, ако се не би покајали и одрекли заблуда, били лишавани монашког лика и искључивани из Цркве. Никада православно монаштво није престајало да за главни циљ има сједињење са Христом, управо у Св. Евхаристији, а читава аскетика је била припрема и последица тог чина. Чак је и преп. Марија Египћанка потврда овога, као и пустињаци, који нису могли да живе без Св. Причешћа, па су их анђели причешћивали, наравно, под условом да проф. Василијадис и његове западне колеге, верују у тако нешто. „Молитва у тајности и молитва заједничка, уствари, неодвојиво припадају једна другој као видови једног истог преданог исповедања и делања. Не постоји избор: оне се требају заједно упражњавати, практиковати. Истини за вољу, црквено је правило да верници треба да се припреме за заједничку молитву у својим личним молитвама ‘код куће’, ‘у одаји’. Духовно је опасно пренебрегавати ово правило. Али није мање опасно сувише се предавати ‘кућној

молитви', тако да се жеља за придруживањем браћи у заједничкој молитви постепено губи и умањује: јер је врхунац, као и средиште, хришћанског богослужења – Свето Причешће, у којој се Сам Христос јавља усред верних, окупљених у Име Његово"[1]. Аскетика и непрекидна молитва су били искорак према есхатону, са жељом да се стари Адам, који је изгнан из раја, преобрази у новог Адама, у охристовљеног богочовека, који чека Царство Небеско. Душа, као невеста Христова, треба да се сједини, не са безличним, прапочетним Логосом, већ са Христом Логосом, Сином Божијим, Богочовеком. Одвајање пустињака од православног парохијана у центру Њујорка, могуће је, дакле, само у главама и теоријама западних и позападњачених источних богослова: њих спаја иста вера, иста нада, иста Чаша, а не раздвајају их ни боја коже, ни пол, ни узраст, ни образовање, ни различити дарови, службе и различита мера подвига[2]. Св. авва Јустин каже: „Еванђелска делатност сваког члана Цркве, иако посебна и лична, увек је свестрано саборна, заједничка, општа. Јер се утапа у свеопшту делатност целога тела. И док својом еванђелском делатношћу човек преображава себе растући у Христа, дотле Господ Христос ту његову делатност претвара у општу, саборну, Богочовечанску енергију, и тако *чини да тело расте на сазидање самога себе у љубави* (Еф. 4, 16). У ствари, делатност свакога члана Цркве је увек лично-саборна, лично-колективна. И када изгледа да ради само за себе (на пример, подвизавање пустињака), члан Цркве увек ради за целину. Такво је устројство Богочовечанског организма Цркве, који увек води и руководи

---

[1] Флоровски Г. (протопр.), О Цркви и Литургији, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 435.

[2] Исто видимо и у коментару еп. Атанасија (Јевтића) мисли Св. Григорија Богослова: „Управо поводом Св. Атанасија Великог Св. Григорије назива Свештенство(вање) '*изворoм и животом Цркве*', и додаје: 'постоји и Свештенство философско (=*подвижничко/монашко*), и философија (=*подвижништво*) потребујућа **мистагогију** (= *Литургију*)', што јасно показује да у Цркви аскетско-монашко и литургијско-парохијско Предање су израз и елемент – *компоненте* – истог бића и живота Цркве у Христу"; Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 95, нап. 1.

сам Господ Христос“[1]. Будући рационалиста, проф. Василијадис материјално-телесно разуме нечији духовни статус у заједници, у Цркви: бити физички одвојен од заједнице не значи бити и духовно одвојен; да ли је неко индивидуа или личност не зависи од тога да ли је у парохији или у пустињи, већ од тога да ли је одвојен од благодати Божије или не; имајући, при том, на уму да је личност, човек који се уподобио Христу, који је своје „по лику“ превео и употпунио са „по подобију“, односно, који се обожио, а човек без благодати, макар не излазио из заједнице, јесте индивидуа, јединка, најусамљенији човек на свету, који не општи, јер нема благодати, ни са Богом нити са ближњима, тј. са заједницом. Личност (ипостас) је носилац природе, господар а не роб своје природе, а да би постао господар он мора да своје срце очисти од страсти, да васпостави првобитну едемску и објави последњу горњојерусалимску бестрасну, непалу човекову природу[2]. Према различитим даровима су и различите службе, па и особени, али складни а не различити, путеви спасења удова, који сви заједно чине Тело Цркве, са Главом Христом[3]. Зато су, у суштинском смислу појма, само светитељи праве личности. Преузимајући неправославну евхаристијску еклисиологију и литургијско богословље од о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, он их следи и у непознавању православне антропологије и аскетике. Али, ко ће да поред

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 32.

[2] За православно поимање личности в.: Влахос Ј. (митр.), Личност у православном Предању, превод: М. Арсенијевић, *Господе, ко је човек?*, Београд 2003, 215-348.

[3] Као што на другом месту проф. Василијадис наглашава: „Недавно смо јавно објавили мишљење да једна Помесна Црква, као нпр. Грчка Црква, остварује своју мисију када сви историјски чиниоци, који је сачињавају, монаштво, научно богословље, пастирска и управљајућа црква, верни народ итд., сарађују складно на уобличавању њене литургије као живог организма (монаштво као непрекидно подсећање на есхатолошку визију; богословље као критика и пророштво савесног и, уистину, словесног знања, тј. као наука; верни народ као чувар основа предања; пастирска и управљајућа црква као последица и уређивач њеног свакодневног сведочења, односно вршећи поверљиво и делотворно њено дело спасења итд.)“; Βασιλειάδης Π., *Η λειτουργική αναγέννιση και η Εκκλησία της Ελλάδος*.

„врхунских“ западних „богослова“ чита Добротољубље, Св. Макарија Египатског, Св. Григорија Синаита и Паламу, Св. Теофана Затворника, Св. Игњатија Брјанчанинова...

Сличну критику упућује Василијадису и митр. Јеротеј (Влахос), осврћући се на његова мишљења о свештенству лаика, која он преузима, као што смо видели, од о. Н. Афанасјева, и о сакраменталном поимању тајни[1]. Пре свега, митр. Јеротеј упозорава на православни критеријум тумачења Светог Писма и његову различитост у односу на протестанстско: „Такође, тумачење Светог Писма не може да буде независно од учења Отаца Цркве, од учења живог Предања Цркве. Дакле, да би тумачили места из Светог Писма користимо учење Отаца Цркве. Протестанти тумаче Свето Писмо ‘независно’ и ‘научно’, потцењујући Оце Цркве, јер сматрају да Оци јесу облаци који покривају сунце – Христа, као што сам имао прилику да чијем, и зато не успевају“[2]. Критеријум за православно богословствовање је и непостојање разлика између библијског, личног и отачког богословља, као ни постојање јовановског, павловског, кападокијаца, паламитског или другог богословља. „Може, наравно, неко да изучава неког Апостола или Оца Цркве, али никада не треба да подразумева да он има неко богословље различито од других Апостола и Отаца. Једина прихватљива разлика јесте, не у богословљу које је откривењско знање, већ у његовом изразу, који бива одговарајући образовању и даровима сваког Апостола и Оца, и сагласан темама са којима се он сучељава у својој епохи.“ Упориште за тврдње о. Н. Афанасјева и П. Василијадиса, да је изворно дар свештенства добијан у крштењу, и да је касније пренесен на рукоположено свештенство, јесу позната места из Светог Писма о „све-

[1] Βλάχος Ι. (μιτρ.), *Το «βασίλειο ιεράτευμα» και η ιερωσύνη (Απάντηση στον Πέτρο Βασιλειάδη και τον π. Βασίλειο Θερμό),* http://aktines.blogspot.com/2010/07/blog-post_3985.html (03. 08. 2013.).

[2] На другом месту митр. Јеротеј каже: „С друге стране, неки православни богослови спроводе у живот посветовњаченост у најдубљем смислу тог појма када покушавају да богословствују служећи се претпоставкама и закључцима западне теологије и одручући се исихастичког предања, које чини суштину православног богословља“; Влахос Ј. (митр.), Посветовњаченост у богословљу, 139.

штенству светом“[1] и „царском свештенству“[2]. За разлику од њих, који не наводе тумачења Отаца, што је протестантски метод непризнавања истог ауторитета Предања ауторитету Светог Писма, митр. Јеротеј се позива на мисли Св. Никодима и аве Варсануфија, који потврђују да је реч о духовној жртви и служењу, „о светом служењу унутар срца, које се врши истовремено са словесним служењем у зиданом храму“, односно, „сигурно је реч о духовном животу свих хришћана, клирика и лаика. Израз ‘царско свештенство’ се, дакле, односи не просто на крштене, већ на оне који су ‘нановокрштени’ и ‘уверени’, као што учи Св. Симеон Нови Богослов, и учествују у обожујућим Божанским енергијама“[3]. Даље, митрополит упућује на виђење Литургије у Царству Небеском, дато Св. Ап. Јовану Богослову и записано у Откривењу (5, 9-10). Изрази цареви и свештеници се односе на свете, који су залоге есхатолошког Царства Небеског задобили још овде на земљи, стигавши до духовног стања обожења. Све ово говори да духовни живот није статично стање повезано само са благодаћу Крштења, већ тражи изразе човековог кретања ка обожењу. „Дакле, на главним местима Светога Писма, ‘царско свештенство’ и ‘свето свештенство’ се односе на духовни живот који је ток препорода човека и оживљавања нествореним Божанским енергијама. Није реч о статичном стању, нити о посветовњаченој заједници, већ о животу у благодати Царства Божијег. Другим речима, израз ‘царско свештенство’ спаја царски и свештенички дар и представља учествовање човека у Царству Божијем“. На основу свега овога митр. Јеротеј разликује духовно од светотајинског свештенства, с тим да је прво

[1] „И ви сами као живо камење зидајте се у дом духовни, свештенство свето, да бисте приносили жртве духовне, благопријатне Богу, кроз Исуса Христа“ (1. Пт. 2, 5).

[2] „А ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога, који вас дозва из таме на чудесну светлост своју“ (1. Пт. 2, 9).

[3] Слично расуђује и о. Д. Сисојев: „‘Царско свештенство’ (1. Петр. 2, 9) мирајана испуњава се у томе што су они дужни да ‘дају тела своја у жртву живу, свету, угодну Богу, као своје духовно богослужење’“; Сысоев Д. (свящ.), *“Парижское” богословие и неообновлнчество*.

предуслов за друго, и односи се на све хришћане, а друго само на рукоположене. На основу примера из Новог Завета и речи Св. Григорија Богослова и Синаита он доказује да се са Крштењем не задобија свештеничка благодат, већ само у самом чину рукоположења: „На основу ових апостолских и отачких навода јасно се види да постоји најјаснија разлика између свештенства чланова Цркве и свештенства клира“. Затим, митр. Јеротеј тврди да „царског свештенства“ и духовног живота у Цркви не може бити без исихазма. Он је, исто тако, критеријум за разликовање православног од протестантског богословља: „Уистину, ако неко изучава тумачења која дају Оци на места у Светом Писму, може да види које је православно – умно-молитвено предање и да га раздвоји од било којег другог протестантско-научног предања“. Имајући на уму одбијање и негирање монашко-богословско-исихастичког наслеђа од стране П. Василијадиса, митрополит упозорава на текст Синодског Томоса из 1347., који осуђује све, свештенике и лаике, који мисле, говоре или пишу против Св. Григорија Паламе „и са њим монаха, шта више против светих богослова и Цркве ове“. И додаје: „Овим речима се подразумевају они који се супротстављају учењима исихазма и обожења у име једне формалне ‘мистериологије’. Наравно, многи не знају да се противе учењу Св. Григорија Паламе и исихазму, али су све њихове богословске мисли антиисихастичке. Исто тако, ‘царско свештенство’ треба да се тумачи унутар читавог исихастичког предања, које је живот Пророка, Апостола и Отаца, тј. читав живот Цркве. Ако, међутим, неко одстрани ‘царско свештенство’ од исихастичко-умног предања, тада греши у односу на мишљења православног богословља. Другим речима, умно-молитвени живот је јеванђелски живот, који се не односи само на монахе, већ на све хришћане. Они који одбацују, занемарују или поткопавају аскетско-умно-исихастичко предање, имају ‘сакраментално схватање тајни’ и оправдавају на делу оне који говоре о ‘неоварламизму’“. Зато светотајински живот у Цркви, без аскетике није довољан за спасење: „Пренаглашавање Тајни – Крштења, Миропомазања и Св. Причешћа – без аскетског живота, израженог исихастичко-умним пре-

дањем и разноврсним искуствима славе Божије, јесте један формалистички живот који не спашава. Наше учествовање у Тајнама Цркве без неопходних припрема, како је утврђено читавим Предањем Цркве, бива 'на суд и осуду'". И завршава: „И након свега реченог питамо се како је могуће да православни богослови подривају читаво умно-исихастичко предање и да говоре о 'мистичном и магијском схватању хришћанске тајне', које се чини под тежином одговорности једног 'литургијског препорода'? Далеко од мене једно такво гледиште, које сматрам последњом хулом. Непоколебиво верујем да веза између тајинског и исихастичког живота нема никакве везе са папистичким 'сакраменталним поимањем тајни', нити са 'на известан начин магијским схватањем хришћанских Тајни' и са протестантским 'одбацивањем Тајни'"[1].

Нажалост, речено се односи и на помање Свете тајне покајања, које је П. Василијадис, такође, прихватио од својих учитеља о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана. Начелна примедба је у нејасноћи излагања проблема. После навођења места из раних текстова Цркве који говоре о покајању, Василијадис наводи разлоге за прелазак са јавне на тајну исповест: 1. да не би хришћанска власт кажњавала оне који би јавно исповедали преступе; 2. због великог броја хришћана; 3. „исповест је, међутим, изгубила и своју дубину, тако да је Црква била приморана да на овај начин истакне елемент унутарњег покајања, који је и најзначајнији"[2]. Слажући се да су прва два разлога имала утицај на увођење тајне исповести, није нам јасан и довољно објашњен трећи разлог: Василијадис није објаснио у чему и због чега је исповест „изгубила и своју дубину" (ово „и" значи да је исповест изгубила још и нешто друго осим дубине, вероватно нешто неважно па није наведено), а из другог дела реченице можемо схватити да је осим „елемента унутарњег покајања" постојао и „елемент спољашњег покајања", који је у односу на „елемент

[1] Βλάχος Ι. (μιτρ.), *Το «βασίλειο ιεράτευμα» και η ιερωσύνη (Απάντηση στον Πέτρο Βασιλειάδη και τον π. Βασίλειο Θερμό).*

[2] Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород,* 154.

унутарњег покајања“ „који је и најзначајнији“, мање значајан, па зато није навођен. Након овога П. Василијадис наглашава еклисиолошки карактер Тајне исповести, који она није изгубила након преласка на тајну исповест. „Она је, наиме, и даље представљала *чин спријатељивања верника са Црквом, коју представља свештеник који исповеда*. На овај начин се не опраштају индивидуална сагрешења верника, већ је он изнова ступао у Цркву, кроз коју једино налази спасење“[1]. Дакле, из реченог схватамо да је верник сагрешењима престајао да буде пријатељ Цркве и чин исповести је уведен ради помирења, „спријатељивања верника са Црквом“, која има свог представника, јер не може Црква да исповеда, па мора свештеник у име Цркве, „коју представља“ да то учини. Чином спријатељивања „верника са Црквом“, сазнајемо у следећој реченици, не би се опраштала индивидуална сагрешења верника, већ би он са неопроштеним гресима „изнова ступао у Цркву“, са сазнањем, закључујемо, да њему – индивидуи - и није потребан опроштај грехова, већ да му је довољно то што зна да се са Црквом „спријатељивао“ и да кроз Цркву „једино налази спасење“. Такође нам није јасно зашто професор користи израз „индивидуа“ а не „личност“. Индивидуа је јединка, безимена и безлична монада у реду врсте, а у Цркви је конкретна личност, са именом и презименом, који је од Господа добио то име и презиме. Можда због тога што је он, будући да наглашава заједницу, за саборну исповест. Или можда зато што сам чин Исповести деградира и унижава личност и спушта је на ниво индивидуе.

Све наведено је смештено у делу који говори о *Исповести у историјском путу Цркве*. Следи приказ православног смисла Свете тајне исповести. Након увода о видљивим и невидљивим видовима Цркве, Василијадис наставља: „Дакле, свете Тајне, односно догмати Цркве, јесу видљива страна светотајинског живота као световног тела Христовог. Као што ни догмати нису схваћени као обавезно философско и богословско учење, већ као чињенице тајанстве-

[1] Исто.

ног поретка, тако ни свете Тајне нису магијски ритуали, већ видљиви знаци у којима се сабирају богоделатни догађаји који се испуњавају у земаљском животу, и кроз које народ општи са дубином духовног живота.[1]“ Већ прва реченица је нејасна и нетачна. Свете Тајне јесу видљива страна (више би одговарао израз „израз“) светотајинског живота Цркве, али догмати Цркве не могу бити „видљива страна“, већ „извор“, „основ“ Тајне и светотајинског живота, јер вера, чији су израз догмати, рађа Тајну, а не Тајна веру. Нејасна је мисао о „видљивој страни светотајинског живота као световног тела Христовог“. Претпостављамо да се мислило на „видљиву страну светотајинског живота“ Цркве, „као световног тела Христовог“. Међутим, Тело Христово није, нити може бити „световно“. Црква борави у свету и ради света, али није од овога света. Под светом Црква подразумева људе који живе у свету који кроз покајање и Крштење улазе у Цркву и живе даље у свету, али нису од света, јер: „Када бисте били од *света, свет би* своје *љубио*“ (Јн. 15, 19); „*Не љубите свет* ни што је у свету“ (1. Јн. 2,15). Православни богослови морају користити тачну терминологију, да би се избегле нејасноће и нетачности, које у догматици нису дозвољене. Непрецизан је и нетачан и први део следеће реченице: „Као што ни догмати нису схваћени као обавезно философско и богословско учење, већ као чињенице тајанственог поретка...“ Ово је протестантско поимање Предања, у које спада догматско учење Цркве. За Цркву догмати нису философско учење а јесу обавезно богословско учење. Догмати, такође, нису „чињенице тајанственог поретка“, већ изрази истина богооткривене православне вере. Сам израз „тајанствени поредак“ није православан, већ се везује за философска учења и магијске обреде. И други део наведене реченице није прецизан: „тако ни свете Тајне нису магијски ритуали, већ видљиви знаци у којима се сабирају богоделатни догађаји који се испуњавају у земаљском животу, и кроз које народ општи са дубином духовног живота“. Осим што је за Свете Тајне примереније рећи да су „видљи-

[1] Исто, 155.

ви обреди, којима се означава...“, како се може замислити да се у Светим Тајнама „сабирају богоделатни догађаји који се испуњавају у земаљском животу“? Последњи став је такође проблематичан: кроз Свете Тајне „народ општи са дубином духовног живота“. Са чијом „дубином духовног живота“ народ општи? Са „дубином“ свог сопственог „духовног живота“ или са „дубином духовног живота“ Цркве?

Пошто нас упознаје са чињеницом да је набрајање Светих Тајни, и њихово свођење на седам, дошло са Запада, П. Василијадис нас, коначно, упознаје са православним поимањем Светих Тајни: „Према томе, Црква јесте и циљ и испуњење светих Тајни, а тим пре, свете Тајне Исповести. Другим речима, назначење светих Тајни јесте изградња и савршенство Цркве, а не напросто освећење верника као јединки“[1]. Ово, међутим, није православно учење. Оно би се могло одредити као еклисиолошки моноипостатизам. Без додатних објашњења, према горе изреченом, испада да се Христос оваплотио због Цркве, да би је основао и спасао. Постојање Светих Тајни у Цркви је ради ње, она је њихов „циљ и испуњење“; оне постоје ради „изградње и савршенства“ и, додајемо ми, ради спасења Цркве. Пошто је Црква Христово Богочовечанско Тело, којој је Он Глава, испада према наведеном да су сви удови – личности – утопили, нестали у Телу Христовом, и од небројених ипостаси (личности) у Цркви остала само Христова Ипостас, а са нестајањем ипостаси нестала је и њихова људска природа, а остала су само Христова Божанска и људска природа. Са нестајањем људи у Телу Христовом, нестаје и сама Црква, која није Тело без својих удова, јер Тело Христово, Његова људска природа, није довољна да би било Црква. Тако, на крају, испада, према П. Василијадису, да је Христос постао човек само ради тога да би Он постао Богочовек. Црква ипостас црпи од Бога, али њу чине и ипостаси људи. Као што није човек створен ради суботе, већ субота ради човека, тако ни човек није створен ради Цркве, већ обратно. О. Г. Флоровски о односу личности и Цркве каже: „Хришћанство почи-

[1] Исто, 156.

ва на личној вери и преданости, али хришћанска егзистенција је ипак сама по себи заједничка; бити Хришћанин значи бити у заједници, у Цркви и црквен. Међутим, личност никада не треба да буде просто утопљена у заједницу. Цркву чине одговорна лица. Улога Тела (Цркве) се никад не треба криво тумачити, нити (у томе) отићи предалеко. Цркву чине јединствене и непоновљиве личности, које се никад не могу посматрати само као елементи или ћелије целине, из разлога што је свака личност у директном и непосредном јединству са Христом и Његовим Оцем – лично не треба да ишчезне у саборном. Хришћанско 'заједништво' не треба да се изокрене у неку врсту безличности"[1]. У Цркви не постоје индивидуе, већ личности. Индивидуе обитавају у свету, а они који као индивидуе постоје у Цркви и као такви одлазе из овог живота, они се привременим судом одељују од ње, с тим да молитвама ближњих и Цркве могу да се поново врати у њу, тј. да постане личност. Свете Тајне, међу којима и Исповест, нису, дакле, установљене због безличне и аморфне Цркве, већ ради освећења, обожења и спасења оних који се у Цркви рађају Духом Светом као синови Небеског Бога Оца. Свети авва Јустин каже: „Покајање је света тајна у којој хришћанин исповеда своје грехе пред свештеником, и преко њега добија невидљиви опроштај грехова од самога Господа Христа, од саме Цркве, јер је сваки грех — грех против Бога, против Цркве, против људи" [2]. Дакле, прво Бог, па затим Црква. Света тајна исповести, пак, на првом месту није „ради изградње и савршенства Цркве", нити „напросто ради освећења верника као јединки", али, последично, јесте и то. На првом месту Света Тајна Исповести јесте ради измирења човека са Богом, јер грешећи, он се од њега одваја. То није

[1] Флоровски Г. (протопр.), *О Цркви и Литургији*, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 433. О односу личности и заједнице, слично богословствује и митр. Дионисије Козански; Псаријанос Д. (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, 215.

[2] Такође: „Власт отпуштати грехе има само Бог (Мк. 2, 7, 10)", а Он је ту власт предао апостолима, а ови епископима Цркве, а ови свештеницима; Поповић Ј. (архим.), *Догматика Православне Цркве књ. 3.*, Београд 1978, 573.

однос господара и роба, већ личносни однос Оца и сина. Блудни син жели да се врати у дом свога Оца, у Цркву. И након измирења, опроштаја грехова и покајања, које може бити пре и после Исповести, верник се сједињењем са Богом, задобијајући поново благодатне нестворене енергије, сједињује и са Његовим Телом, са Црквом, и бива освећен истим освећујућим Божанским енергијама. Дакле, Света тајна исповести и покајања има на првом месту онтолошки, а, затим, последично, терапеутски, јуридички и освећујући смисао. Кроз исповест човек обнавља своју заједницу са Богом, а кроз њу обнавља и своје биће; затим, он бива исцељен од духовне, а често и физичке болести, која прати прву, бива ослобођен од власти коју над њим, преко греха, задобија ђаво, и, коначно, бива освећен благодатним, освећујућим Божанским енергијама. Наравно, Света тајна исповести и покајања била је припрема за, по мери очишћења и покајања, сједињење са Господом у Светом причешћу.

На основу реченог, нажалост, можемо рећи да богословље П. Василијадиса није светоотачки и православно, већ је оно по духу и изразу протестантско. Оно што смо рекли за о. А. Шмемана – да је наставио где су стали његови претходници, о. С. Булгаков и о. Н. Афанасјев – можемо рећи и за П. Василијадиса – да је наставио тамо где су његови претходници, о. Н. Афанасјев, о. А. Шмеман и митр. Јован Пергамски, стали. О протестанском пореклу литургијске обнове у Грчкој говори о. Т. Зиси: „Готово сви захтеви савременог литургијског препорода у Грчкој, као и они о којима су донете одлуке на 2. Ватиканском концилу, долазе као утицај протестантизма. Одбацивање манастирског типика и прихватање асматског, скраћивање времена служби, које се сматрају дугачким и замарајућим, састављање нових служби, превод литургијских текстова, тако да постану разумљиви, прихватање коришћења молитвеника од хришћана током Св. Литургије, веће учествовање лаика у богослужењу, пошто су, тобоже, саслужитељи према теорији о царском свештенству, заједничко певање свих, коришћење музичких инструмената у црквама, четворогласно извођење црквених песама, измена времена служења светих служби, изговара-

ње молитви Св. Литургије од свештеника не тајно, већ гласно, и много другог“[1].

3. 4. 3. Литургијска обнова је у Српској православној цркви новијег датума[2]. Још 1991. је о проблему „царског свештенства“ писао протој. Владимир Вукашиновић[3]. Он је свој магистарски рад посветио изучавању литургијске обнове на Западу, са одговарајућим прегледом истог покрета и у Православној цркви[4]. У овом другом делу је дат приказ утицаја западног покрета на православну обнову, почевши од отварања Института Св. Сергија и богословља о. Н. Афанасјева и, нарочито, о. А. Шмемана. Дат је и преглед доприноса богословских скупова[5], везаних за ове литургијске теме, као и два покушаја литургијске обнове у пракси, један неуспешан, двадесетих година у Русији, и други, успешан у САД, у Ман. Нови Скит, о коме ће бити још речи. У поглављу насловљеном „Литургијска обнова у Православној цркви данас“, о. В. Вукашиновић поставља и разматра нека суштинска и практична питања на ову тему. Основно је: ко треба да буде носилац литургијске обнове и реформи? Несумњиво је највећа одговорност на јерархији. Затим, без обзира на „психолошке препреке“, које код верника стварају навике и конзерватизам, он сматра да се неопходност промене у богослужбеном животу не доводи у питање. Што се мотива за спровођење литургијске обнове тиче, они су богословски и пастирски: ради исправљања погрешне литургијске праксе и њено довођење у правилан однос према истинама догмата, односно, ради отклањања човекоцентричног и посветовњаченог виђења човека, Цркве и савременог света. С овим последњим се доводи у везу да је „неопходно свима омо-

---

[1] Ζήση Θ. (πρωτοπρ.), Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, 134-135.

[2] Glibetić N., Liturgical renewal movement in contemporary Serbia, *EChS* 12, 2012, 393-414.

[3] Вукашиновић В. (протој.), Царско свештенство, *Беседа* 2-4 (1991), Нови Сад, 163-174.

[4] Исти, *Литургијска обнова у XX веку*.

[5] Исто, 147-163.

гућити активно учествовање у богослужењима“[1]. Питање метода обнове је, према о. Вукашиновићу, такође веома битно и одговорно. Потребни су знање и молитва: „Познавање факата није довољно. Неопходна је укорењеност у молитвени живот Цркве, молитвеност, литургијски дух, литургијски етос. Ту се преплиће научно и молитвено. Критички приступ формама и текстовима мора бити пропраћен молитвом. Потребна је својеврсна молитвена критика. Треба се епиклетски отворити к Богу да би се на прави начин дошло до обнове“[2]. Ради сузбијања кририкализма и пасивности верних на Литургији, потребно је увођење савременог језика за богослужбени, гласног читања одређених евхаристијских молитава, веће учествовање народа у појању, као и њихово чешће причешћивање. Ради решавања „проблема улоге жене у животу Православне цркве“ треба размишљати о поновном увођењу чина ђаконисе. Димензије питања гласног читања молитви јесу еклисиолошке и евхаристијске: „Евхаристија као молитва свих служби и Црква као колективно Тело Христово које чине сви верни, где свако обавља своју службу учествујући у свим аспектима своје службе што му је дата, пружа одговор у корист гласног читања молитава. Богослужења су дело целог сабрања, а не само клира. Стога литургијску молитву, молитву изражену у плуралној форми, ваља говорити наглас да би је сви јасно чули и на тај начин имали звучну пуноћу обреда“[3]. С овим у вези је и питање иконостаса[4]. У прилог оправданости његовог задржавања, о. В. Вукашиновић наводи мишљења Л. Успенског и Р. Тафта. Према првом, свесно или активно учествовање у богослужењу не зависи од места где се налази у храму, па самим тим ни од иконостаса, док други тврди да је потреба гледања (дарова) по свом пореклу римокатоличка[5].

---

[1] Исто, 150.

[2] Исто, 151.

[3] Исто, 154.

[4] Уп.: Вукашиновић В. (протој.), Теолошке основе иконостаса, *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, Крагујевац 2007, 111-135.

[5] Исто, 156.

Међу осталима наводи питање дугих служби, молитве трећег часа, понављања јектенија и др[1]. Допринос познавању историјата богослужења код Срба и веома значајан прилог литургијској обнови јесте и његов докторат о богословљу и богослужењу у Карловачкој Митрополији у 18. веку, преломном моменту који је довео до русификације наше литургијске праксе, а са њом и етоса[2].

На пољу литургијске обнове је, исто тако, веома битан рад еп. Атанасија (Јевтића). Као литург и литургичар Свете Литургије, он је и пре литургијске обнове објавио велики број радова из ове области[3]. У једном од њих је писао о опасности од исхитрених реформи: „И ето, та једна и јединствена тајна Христова [Света Литургија], Богу хвала, и до данас живи и постоји у Православној Цркви као основна реалност нашег хришћанског бића и живота. Моја је молба: да то не смемо заборавити. Сазнајмо најпре сами шта је то Литургија, а не игнорантски да се усуђујемо да дигнемо дрску руку да нешто реформишемо у Литургији. Сви евентуални успеси добијени од тих реформи, биће само краткотрајни, ефемерни 'блицеви', а онда ћемо чупати косу своју шта смо урадили и како тек треба исправљати грешке тог реформаторства. (Слично чине западни хришћани, пре и после Ватиканског концила, али је сада тешко једном изгубљену равнотежу васпоставити)"[4]. Његово поимање обно-

---

[1] Такође в.: Милошевић Ненад, О начину савршавања светих тајни, *Богословље* LXVII 1 (2008), Београд, 32-42.

[2] Вукашиновић В. (свешт.), *Српска барокна теологија: Библијско и Светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији 18. века*, Краљево-Нови Сад 2008.

[3] Јевтић А. (еп.), *О Цркви и Литургији*, Врњци-Требиње 2007, 175-351.

[4] Исти, Литургијски живот – срж хришћанског живота, *О Цркви и Литургији*, 239-240. Слично је пре 30-так година упозоравао и митрополит, тада јм. Амфилохије (Радовић): „Литургијски живот Цркве увијек се налазио у органској вези са цјелокупним њеним животом као и са духовним збивањима сваке епохе. Богослужење је било и остало израз унутарњег бића Цркве, њене вјере и њеног етоса. Отуда није никаква случајност да се духовна стремљења и сукоби разних епоха одражавају и на њему. То је такође разлог да се литургијски немир одређене епохе јавља свједочанством и изразом дубљег духовног немира. Та органска веза

ве јесте суштинскије, коренитије, и односи се, пре свега, на обнову вере и живота, црквеног и литургијског живота: „… није реч о некој 'промени' или 'реформи' Свете Литургије, него о **обнови** свију нас у Цркви кроз **обнову** нашег живљења и битовања - хришћанског, православног, јеванђелског, литургијског [...] у смислу **обнове,** донекле и у понечему, заборављене или испуштене или потиснуте вековне праксе Саборног Православља"[1]; „У вези с тим, неки код нас ову, и не само ову, ***обнову*** црквеног, богослужбеног живота, која је приметна у читавом Православљу – и то не само данас, него у сваком периоду историјског живота Цркве долазило је до потребе *обнове вере и живота* верних људи у Цркви – хоће да представе као неку 'реформу', 'новотарију' итд., и чак то упоређују са покретом тзв. 'обновљенаца' или 'живоцерковника' у Русији, одмах после бољшевичке крваве револуције, а који покрет није био црквено дело, него совјетско ванцрквено и противцрквено подривање и рушење Цркве Божје у распетој Православној Русији, почетком 20-тих година 20. века [...] Најпре бисмо указали на чињеницу: да је *обнова, обновљење* једна од основних истина и стварности нашег новог хришћанског бића, нашег новог живота у Христу, као **Новој Пасхи**, у Цркви као новој твари Његовој..."[2]; „Као људи словесни и логосни, будни и трезвени, и сољу благодати осољени, знамо да има и лажних 'обнова', као што има и добрих 'реформи'; и опет, да има и доброг конзерватизма,

---

између богослужења и бића Цркве, богослужења и историјских збивања, и јесте узрок да на први поглед безначајне промјене у богослужењу, често су знак дубоких духовних промјена [...] Подстакнути литургичким збивањима и реформама у савременом хришћанству, желели би да омогућимо себи и читаоцу, на основу конкретних историјских збивања унутар Православне Цркве, проналажење једног православног мјерила тих и таквих збивања. Такво једно мјерило нам је више него неопходно јер питање богослужења је и наш стални проблем који из дана у дан постаје све акутнији"; Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 197.

[1] Јевтић А. (еп.), О обнови литургијског живота, а не промени или реформи литургије - осврт на одлуку протеклог Св. Арх. Сабора, *Православље* 968.

[2] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 25-26.

и лошег прогресивизма, и обратно. Пут Цркве није, и није био, у скретањима лево ни десно, него царским путем Христовим, Путем Новим и обновитељним, путем Апостола и Отаца, којих, Богу хвала, има и данас у Цркви Бога Живога“[1]. У прилог те широко схваћене обнове и ради омогућавања упознавања већег броја верника и богослова са основама литургијске обнове, еп. Атанасије је издао четири зборника литургијских текстова, од најранијих времена па до наших дана. У првом делу прве књиге објављени су „текстови о Св. Евхаристији-Литургији-Причешћу“, почевши од Учења Дванаесторице Апостола па до Студеничког Типика Светога Саве (двадесет и један текст), а у другом делу Поретци-Устави Св. Литургија грчких и словенских рукописа, од 8. в. па до 1554. г. (седамнаест рукописа)[2]. Друга књига у првом делу доноси још четири рукописа Светих Литургија, затим коментар еп. Атанасија на писање еп. Порфирија Успенског о Тропару Трећег Часа, у другом старе текстове о Светој Литургији и причешћу Светих Отаца и неколицине савремених Отаца, и на крају три рада еп. Атанасија на литургијске теме[3]. Трећа књига у првом делу доноси текст Литургије Св. Ап. Марка, и Служебника и Архијерејских чиновника, србских, руских и грчких, од 17. в. па до савремених; у другом делу је приказ историјата богослужења у позној Византији, Грчкој, Руској и Српској Цркви, писан од приређивача, и кратки текст Св. Николаја Велимировића о Св. Литургији; у трећем су „Светоотачко тумачење и новији литургичари“, са Додатком и Прилозима на крају[4]. Коначно, у четвртој књизи су у првом делу дати текстови Светих Отаца и савремених литургичара, а у другом текстови Божанствених Литургија Св. Јована Златоустог, Св. Василија Великог и Пређеосвећених дарова, са схолијама еп. Атанасија. Тако је објављена огромна и драгоцена литургичка грађа, која

[1] Исто, 28.

[2] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1.

[3] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, Београд-Требиње 2007.

[4] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, Београд-Требиње 2008.

умногоме олакшава размишљања и провере мишљења у вези питања која је литургијска обнова ставила пред широку црквену јавност. То се пре свега односи на поредак богослужења Светих Литургија, тихог или гласног читања свештеничких молитви, затварања и отварања Царских Двери и навлачења Завесе, причешћивања верних, Тропара Трећег Часа и др[1]. Обиље објављених текстова рукописа омогућава да се ова питања прате у историјском ходу Цркве, односно, развијања и мењања Свете Литургије. Светоотачки и текстови савремених богослова, на другој страни, пружају обиље сведочанстава о дубинама, ширинама и висинама духа и етоса православног поимања и живљења Свете Евхаристије. Исто тако, у бројним предговорима, прословима, напоменама, коментарима, додацима и схолијама, написаним од стране еп. Атанасија, изнесена су његова мишљења о појединим од наведених питања.

На почетку ћемо се упознати на мишљењем еп. Атанасија (Јевтића) односно питања начина читања свештеничких молитава у Св. Литургији. Коментаришући своје речи: „... Свету Литургију, за коју народ, и у старим песмама и иначе, каже да се Литургија поје=пева, а стари рукописни Служабници кажу и поповима: 'довде пој Златоуста', 'одавде пој Василија'", закључује у напомени: „Наше је питање, данас упућено самопозваним ревнитељима, 'старог поретка и предања': Ако се Литургија поје, и од литурга и од народа, како може бити да се све молитве читају 'тајно', кад Молитве и чине главну химну=песму благодарења (Христос: 'отпојавши хвалу') Живоме Богу у Тројици?[2]" Наше је мишљење, иако се не сматрамо „самопозваним ревнитељима 'старог поретка и предања'", да се појање Литургије од стране народа и препорука поповима да поју Златоуста и у настав-

[1] Уп.: Митрович М., *Понимание литургического обновления*, http://www.bogoslov.ru/text/277683.html (14. 08. 2013.); Правдолюбов В. (протој.*), О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании»*, http://www.blagogon.ru/articles/17/ (14. 08. 2013.).

[2] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 15, нап. 10. Такође в.: исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 376-379.

ку Василија, из старих служебника, не односи на молитве које свештеник чита, већ само на појање народа у одговарању и проузношења јектенија од стране попова или ђакона, односно, возгласа од попова. Ни у данашњој пракси свештеничке молитве се не поју, већ молитвено говоре. Против мишљења вл. Атанасија сведочи и рукопис Служабника из 15. века (Хиландарски свитак, бр. 16/VI), где налазимо три пута „поп тајно" и једном „Јереј молитву, тајно", што се односи на њихово читање, а не појање, молитава и то тајно=тихо, а не јавно=гласно[1]. У наставку истог Служабника је рукопис из 13. века, из чијег се поретка возгласа и молитви такође да закључити да је поп читао молитве тајно, а не гласно[2]. У Служебнику 1017 Соловецког собранија (13. в.) стоји „Молитва за оглашене, тајно", и „Поп молитву, тајно / Ти Који јеси, Владико Господе (Боже) Сведржитељу... (као данас)"[3], на основу чега поново закључујемо да је поп и остале молитве читао тајно. У Служебнику 519 Софијског собранија (13. в.) исто тако стоји „Поп Молитву тај(но): / Владико Господе (Боже), Оче штедрота...", и „Молитва на пренос (Дарова), поп тајно:..."[4]. У рукопису Софијске збирке бр. 518 (13. в.) Литургија Св. Јована Златоустог стоји: „Вишим (гласом): Примите / и једите, ово је Тело Моје, / које се за вас ломи на отпуштење / грехова. Поп тајно: / Тако исто и Чашу по Вечери, говорећи: / Пијте од ње сви, ово је Крв / Моја Новога Завета, изливена / за вас (и) за многе на / отпуштање грехова. Поп тајно: / Сећајући се, пак, сада / ове спасоносне завести..."[5]. Поново „тајно". У рукопису Свете Литургије Св. Јована Златоустог (Петроград, ГПБ, Q. p. I. 48, 13. в.) налазимо: „Поп молитву (1. антифона) тајно...", „Поп молитву (2. антифона) тајно...", „(Молитва 3. антифона) тајно...", „Поп (молитву) Входа тајно...", „Поп молитву (Трисветога) тајно...", „Поп се моли тајно...", „Поп се моли тајно...", „Поп: молитву (Верних 2.) тајно...", „Поп моли се тај-

[1] Исто, 349, 351.
[2] Исто, 353, 355.
[3] Исто, 352, 366.
[4] Исто, 390, 392.
[5] Исто, 426, 428.

но (= Молитва Херувике)...“, „Поп тајно:...“, „Поп Молитву тајно...“, „Поп тајно:...“, „Поп Молитву тајно...“[1]. У Хиландарском рукопису Литургије Св. Јована Златоустог (бр. 3/II, Т 708, поч. 14. в.) осам пута стоји „Светитељ, преклонивши се, моли се:...“[2], што ће бити знак тихог, побожног мољења, пре него гласног читања или певања молитви. У Хиландарском Служабнику, око 1330. (бр. 315 / Т 376), налазимо опет: „Поп молитву тајно:...“, „Молитва о Вернима (2.), тајно:...“, „Молитва Преношења, тајно:..“, „Молитва Постављења Светих Дарова, тајно:...“, „Поп: Молитву тајно:...“, „Молитву тајно:...“, „Тајно:...“, „Поп Молитву, тајно:...“, „Тајно:...“, „Поп: Молитву, тајно:...2, „Поп: Молитву, тајно:...“, „Поп: Молитву, тајно:...“, „Молитва: тајно:...“, „Молитва: тајно:...“, „Поп: Молитва, тајно:...“, „Поп: Молитву, тајно:...“[3]. У Служебнику Ћоровића (14. в.), такође наилазимо на: „Народ пак пева Трисвету песму, а поп чита молитву.“, „Молитва коју твори свештеник за себе (= у себи):...“, „Ово пак тајно каже.“[4]. И у првом српском штампаном Служабнику Божидара Вуковића (1554.) издвајамо сведочанства о тихом читању молитава од стране свештеника: „Свештеник говори Молитву Входну, тајно:...“, „Док (народ) напољу пева Трисвето, ђакон стане близу јереја, који говори молитву“, „Док се ово говори [јектенија], свештеник говори Молитву усрдног мољења неодступно“, „Док ђакон ово говори, гледа ка јереју и кад види да је завршио молитву, одмах каже ђакон: Премудрост“, „И ово говорећи гледа на свештеника, и кад види да је завршио молитву, говори: Премудрост“, „Молитва коју твори свештеника за себе, Херувика“, „Свештеник, благосиљајући над Светим Хлебом, говори тихо:...“, „И када га види да је завр-

[1] Исто, 403, 405, 407, 409, 411, 413, 421, 423.

[2] Исто, 444-449. „Штавише, уставни одељци и иконографија Византије показују да је свештеник читао молитве погнут, а тај став очигледно не доприноси да се читање добро распознаје“; Тафт Р., Да ли је у раној Цркви била традиција да се литургијске молитве гласно читају?, превод: М. Голубовић, *Вечно подне, Огледи о Светој Литургији и Тајни спасења*, Београд 2007, 570. Уп.: Насис Х. (ђ), *Свештенослужење Свете Тајне Евхаристије*, превод: Б. Мркаја, Цетиње 2011, 129-148.

[3] Исто, 463-469.

[4] Исто, 480, 483, 485.

шио молитву, и почео да се клања, поклања се с њим и он, на месту где стоји, и кад га види опет да је пружио руке, и дотакао се Светога Хлеба, узглашава: Пазимо“[1]. Исто је и у словенским Служебницима, старијим од наведених. У Хутинском Служебнику (крај 12./поч. 13. в.) читамо: „Поп Молитву усрдну, тајно – писана напред“, „Молитва за Верне Прва, тајно“, „Поп Молитву, тајно“, „А поп Молитву за себе, тајно“, „Молитва, тајно“, „Поп Молитву, тајно“, „Поп Молитву, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Поп Молитву, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва, тајно“, „Молитва Преносна, тајно“[2]. Поред ових молитава, за које је изричито написано да се читају тајно, и за остале се (Молитве Антифона, Молитва оглашених и две верних), на основу њиховог уметања у јектеније које говоре ђакони и истицању Возгласа, може са сигурношћу тврдити исто тако тајно читање. То изричито говори највећи србски литург и литургичар 20. в., блаженопочивши патријарх Павле: „Но за нашу је ствар од значаја да се ове молитве у свима нашим српско-

[1] Исто, 501-503, 505, 509, 512. Упутства: „Док ђакон ово говори, гледа ка јереју и кад види да је завршио молитву, одмах каже ђакон: Премудрост“, „И ово говорећи гледа на свештеника, и кад види да је завршио молитву, говори: Премудрост“, еп. Атанасије коментарише следећим речима у нап. 22а, на стр. 505: „Овакво упутство (‘рубрика’) неумесно је, јер као да се јектеније = усрдне молитве Богу говоре да ‘покрију’ (да не кажемо ‘утроше’) време тајног читања Молитве. Очигледно је настала пометња, на штету смисла Свештеномслужбе=свештеног дејствовања! Боље да ништа није писано“. Међутим, на основу идентичних места у Уставу Божанске Литургије еп. Филотија (14. в.): „И док они изван певају Трисвето, ђакон стоји близу свештеника који говори Молитву (Трисветога)“, „Док се ово говори, свештеник говори Молитву усрдног мољења, а ђакон говори јектенију без прекида“, „А ђакон, говорећи ово, гледа према свештенику, и када схвати да је завршио молитву, одмах говори: Премудрост“, „Говорећи ово, гледа према свештенику, и када схвати да је он завршио молитву, одмах, где год да је, говори: Премудрост“, исто, 285, 287, 289. Дакле, није „пометња“, већ „непрекидност Предања“. „То су прозбе општег садржаја које изговара ђакон да би свештеник имао времена да тихо прочита молитву другу верних“; Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 251.

[2] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 64-70.

словенским Служабницима, рукописним и из старих штампаним црквенословенским, тј. молитве велике и двеју малих јектенија на почетку Литургије, непосредно су пред одговарајућим возгласима... Разлог за стављање молитава усред јектенија свакако је у томе, као што рекосмо, - да би за време док ђакон чита јектенију, свештеник могао прочитати одређену молитву, па по завршетку јектеније и молитве рећи узглас"[1]. Дакле, на основу наведеног и на основу Служебника 10-12. века[2], можемо са сигурношћу, најпре, рећи да су се током читавог средњег века, од 10. па све до средине 16. века, свештеничке молитве читале тајно. Затим, последично, да еп. Атанасије, у вези горе наведеног мишљења, није у праву, односно, последично, да „самопозвани ревнитељи, 'старог поретка и предања'", без обзира на њихово „самопозвано ревнитељство", јесу.

Сви наведени средњовековни рукописи, у којима се доследно наводи да се, поред осталих, и Молитва „Такође и Чашу по вечери, говорећи", чита тајно, не смета еп. Атанасију да такву исту примедбу у Архијерејским чиновницима из око 1658. и 1688., прогласи за појаву новијег датума[3]. Сматрамо да није исправно тумачење еп. Атанасија, који сматра да су молитве, у наведеним рукописима, поред којих не стоји ознака за тајно читању, читане „нормално" гласно. Из више разлога. Као што смо већ говорили, на основу њихове уметности у ђаконске јектеније, и нарочито у односу на „Возгласе", којима претходе, а који се „возглашавају" – говоре гласно, логичније је тумачење да су и оне читане тајно, тихо. У прилог оваквог схватања иду и историјски разлози. Зашто би се средњовековно наслеђе тајног, тихог читања литургијских молитава, које сведочи, према грађи коју је објавио еп. Атанасије, Вуковићев Служебник из средине 16. века, током 17. мењало.

---

[1] Стојчевић П. (патриј.), Како се читају молитве верних у току изговарања јектенија, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере III*, Београд 2010, 132-133.

[2] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 306-317.

[3] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 111, 200.

Да би се ово поткрепило довољно је за сведочанство узети речи Св. Николе Кавасиле (око 1322. - после 1391.), из његовог дела Тумачење Свете Литургије[1]. Најпре се у делу текста, који је изостављен код вл. Атанасија, потврђује наше тумачење начина читања свештеничких молитава у време Антифона – ђакони говоре јектеније, а свештеник чита тихо молитве, и на крају узноси возглас: „Док ђакон упућује прозбе и док се свештени народ моли, свештеник у олтару тихо и за себе изговара молитву за присутни народ и за свети храм, да се на њих излије богата милост и доброта Божија"; „2. Због тога свештеник, окончавши молитву, чита гласно овај возглас јер он представља и завршетак молитве и славословље – чита га гласно да би сви присутни учествовали у слављењу и да би сва Црква прославила Бога", „5. Док траје појање и док се верници моле, свештеник у олтару упућује молитве Богу за пуноћу Цркве уопште, а посебно за оне који украшавају Његов свети дом и који желе да га у свему покажу блиставог како би и они били њиме прослављени; и возглашава најзначајнији разлог: Јер је Твоја моћ и Твоје Царство"; „7. „Пошто се свештеник изнова помоли за вернике који се заједно са њим моле, односно да сваки од њих задобије оно што иште од Бога и да им то буде на корист, а исто тако и да задобију вечни живот у будућем веку, он као залог наводи доброту и човекољубље Божије; и пошто то сачињава свршетак молитве, изговара га гласно да би га сви могли чути"[2]. Свети Никола Кавасила потврђује да се и молитва Входа чита тајно: „9. Пре него што ће ступити у Жртвеник, свештеник застане недалеко од царских двери док се појање не оконча, и моли се Богу да заједно са њим у Жртвеник уђу и свети анђели, те да са њим и они учествују у свештенослужењу и постану заједничари славословљења Бога; и свештеник наводи разлог, а то је да Богу приличи част и поклоњење и од људи и од анђела. Јер се речи: ... свака слава, част и покло-

[1] Свети Никола Кавасила, *Тумачење Божанске Литургије*, превод: С. Јакшић, Нови Сад 2002; Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 393-441.

[2] Свети Никола Кавасила, *Тумачење Божанске Литургије*, 72-74.

њење односе на све који знају да славе Бога, да Му указују част и да Му се клањају. 10. Па пошто се помоли за све то, свештеник улази у Жртвеник и полаже Јеванђеље на часну Трпезу“[1]. И Молитва Трисветога се читала тајно: „Пре појања Трисветога иште од Бога да прими ову песму и да Своју благодат подарима онима који певају“. Молитву субуге јектеније свештеник такође није читао гласно: „После читања Јеванђеља, ђакон позива народ да се помоли Богу, а свештеник се у олтару тихо моли да Бог услиши молитве народа. Затим, пошто громким гласом упути Богу славословље, он и вернике прима за заједничаре у славословљу“[2]. Из дела текста, који је опет изостављен код еп. Атанасија, сазнајемо, „као што је то обичај“, да је свештеник читао молитве тихо, а возгласима узносио славу Богу и у једној Молитви за оглашене и у две за Верне: „3. Пошто свештеник сада треба да приступи приношењу жртве, којем не могу присуствовати они који у свету Тајна крштења нису посвећени, а које називамо и оглашенима јер су примили хришћанство само слушањем и као учење, он их одстрањује из сабрања верних пошто најпре прочита молитву за њих“; „4. Пошто узвикне гласно ову молитву као славословље, и пошто читаво сабрање верних прими за учеснике тога славословља, свештеник упућује другу молитву којом најпре благодари Богу што је удостојен да стане пред Њега и да своје руке ка Њему подигне и за себе и за друге; затим се усрдно моли да буде удостојен да то увек чини са чистом савешћу. А повод и за ову молитву је слава Божија, јер вели: Јер Теби приличи свака слава. Па **пошто свештеник, као што је то обичај, заједно са народом узнесе славословље, он се изнова, са своје стране, моли за себе и за сав сабрани народ,** како би он неосуђено стајао пред светим Жртвеником Божијим, очишћен ‘од сваке нечистоте тела и духа’, и како би народ, који се заједно са њим моли, био удостојен да се невино и неосуђено причешћује светим Тајнама еда би и они наследили Царство небеско“[3]. Молитва Приношења се

[1] Исто, 74.
[2] Исто, 96.
[3] Исто, 97-98.

поново узноси тихо, а њен завршетак воз-гласно: „Потом тихо упућује Богу једну молитву чији завршетак, **као што је обичај**, узвикује гласно да га сви чују; тако да и он сам упућује Богу славословље, а истовремено вернике чини заједничарима тога славословља“[1]. Од читаве реченице код еп. Атанасија је остало само: „Потом тихо упућује Богу једну молитву... с возгласом...“[2]. Стичемо утисак као да је намерно изоставио наставак из кога се јасно види да су се у време Св. Николе Кавасиле молитве читале тихо тако да их народ не чује, а да су се гласно проузносили само возгласи. Тихо се чита и Молитва пред Оченаш: „9. Узгласивши ове речи према народу, свештеник се и сам тихо помоли, тражећи од Бога то исто, како би се сви са чистом савешћу причестили страшним Тајнама и како би са ове свештене Трпезе задобили *опроштај сагрешења, заједницу Светога Духа (...) не на суд или осуду*.[3]“ И Молитва после Оченаша и пред Причешће свештеник чита тихо, завршавајући их гласним возгласима: „Док сви приклањају главе, свештеник тихо благодари Богу за стварање свих бића и моли се за све што је вернима корисно; и подсећа Бога на име Јединороднога Сина Његовог и на Његову благодат и човекољубље како би тиме задобио оно што тражи, сагласно са обећањем Самога Спаситеља: ‘Што год заиштете од Оца у моје име, даће вам’. А затим, узвикујући славословље тако да га сав присутни народ може чути, свештеник пева у славу Пресвете Тројице. 4. Па пошто у том славословљу сви узму учешћа, свештеник се опет окреће себи и тихо се моли. Молећи се, он призива Самога Христа, Жртву, Свештеника, Хлеб, да Он Сам Себе преда Својим слугама“[4]. На крају Свете Литургије, објашњавајући разлику између Заамвоне молитве и оних у Олтару, Св. Никола Кавасила говори: „4. Заиста, раније је био унутар Жртвеника и молио се тихо, тако да га нико није могао чути, и тако се обраћао Богу. А сада, изишав-

[1] Исто, 102.

[2] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 403-404.

[3] Свети Никола Кавасила, *Тумачење Божанске Литургије*, 134.

[4] Исто, 137.

ши из Жртвеника и нашавши се усред народа, гласно, да га сви могу чути, упућује заједничку молитву за Цркву и за сав верни народ“[1]. Све сумње су отпале: Св. Никола Кавасила сведочи да је свештеник све молитве у Литургији читао тихо, „тако да га нико није могао чути“. И ово кључно место, нажалост, недостаје код вл. Атанасија. Код њега стоји празнина: „(...)“[2].

Исто сведочанство, као код Св. Николе Кавасиле, имамо још из 1063-64., написаног од стране еп. Николаја Андидског, који у делу *Кратко разматрање о символима и Тајнама које бивају у Литургији*, пише готово идентично о Заамвоној молитви: „Пошто се, пак, сво Божанско Свештенодејство претходно свршава за оне који су принели, и за оне за које су принели, а затим и за све преостале само по молитви, и зато што неки од оних, који стоје изван Жртвеника, често долазе у недоумицу, и борећи се против знања, говоре: ‘А који је циљ и смисао и значење оних од Архијереја шапутаних молитава’ и настоје да и о томе добију неко обавештење, због тога су Божанствени Оци, као возглављење свега што је кроз (претходне) молитве тражено, саставили (такав) карактер ове молитве, научавајући тражитеље (да упознају) до краја скута цело платно“[3].

Из новијег доба (крај 18. в.), додајемо потврду о тихом читању литургијских молитава, записаног од Св. Никодима Светогорца: „Ако пажљиво погледамо Божанствену и Свештену Литургију, видимо да, од почетка до краја, сва она има (тај) циљ и односи се на Причешће окупљених верујућих хришћана, јер на то указују и молитве, које свештеник чита тихо, и возгласи, и све свештене речи и свештенодеј-

---

[1] Исто, 192-193.

[2] Исто, 441. У делима Св. Николе Кавасиле и Св. Симеона Солунског и проф. П. Скалцис слично (не) види: „После пажљивог изучавања обојице, незнатни број пута смо сусрели термине ‘тајно’ и ‘гласно’, и то у случају заамвоне молитве“; Скалцис П., Предање о читању молитава у Светој Литургији, превод: Б. Радичевић, *Видослов* 50, 2010, 100.

[3] Николај еп. Андидски, Кратко разматрање о символима и Тајнама које бивају у Литургији, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 250.

ства, и поредак, све што бива у њој"[1]; „И Свети Дионисије у шестом поглављу Црквене Јерархије пише да светотајинске молитве, благосиљања и призиви, освећујуће и савршујуће Тајне, потичу из неписаног предања... и из тог разлога су се одувек у пракси Цркве ове молитве читале тајно, а не возгласно као Господње речи, пројављујући на тај начин у ћутању, неписано и мистично предање"[2].

О историјату и разлозима увођења тајног читања молитава архим. Кипријан (Керн) каже: „Али, временом долази до слабљења црквеног сазнања и евхаристијског живота хришћана. Равнодушност народа ка црквеном животу проузрокује увођење 'тајног' читања молитви, што ипак не доноси јачање евхаристијског сазнања, него га чак и слаби и значајно умањује. Почетак такве праксе поклапа се се са епохом императора Јустина, тј. у 6. веку, док у 8. веку то постоје опште прихваћена пракса на Истоку, без обзира на честе дискусије и спорове око тог питања. Том времену припада и појава тајних миса на Западу"[3].

Да наведемо једног од највећих богослова 20. века: „Сама свештеникова молитва која се врши током целе Свете Литургије, истовремена са мољењима или певаним хвалама благоверног народа, не одваја свештеника од саборности са вернима, мада га она представља као одређеног да се моли Богу на најузвишенијем месту (у олтару за њих)"; „Исту тајну осећају верни у свештениковим молитвама које они не чују, али које верни примећују да их изговара видећи његове усне да се крећу и да његову прибраност или присно јединство са Христом. То су свештеникове молитве Христу, које Он невидљиво прима. Оне су свештеников сусрет са Хри-

---

[1] Св. Никодим Светогорац, О честом причешћивању, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 305. В. такође: Св. Јован Кронштатски, О Божанственој Литургији, 394-395 и нап. 7.

[2] Св. Никодим Светогорац, Пидалион, Скалцис П., Предање о читању молитава у Светој Литургији, 106. И поред оваквих недвосмислених сведочанстава Св. Никодима, проф. Скалцис покушава, наравно неуспешно, да докаже да је светитељ био пре за гласно, него за тихо читање литургијских молитава; исти, 108-110.

[3] Керн К. (архим.), Евхаристија, *Изабрана литургичка дела*, Шибеник 2009, 277.

стом на вишем тајанственијем нивоу, од оног који верни постижу певајући јаким гласом“[1].

О тихо-тајно-нечујном читању током средњег века и турског ропства, упркос његовом нетачном тумачењу речи Св. Николе Кавасиле и Св. Симеона Солунског и неслагања са оваквим читањем, закључује и проф. П. Скалцис: „И поред тога, у наредним вековима, током владавине Турака, уочавамо да у потпуности преовладава тајно читање молитава. У готово свим Служебницима и штампаним издањима Свете Литургије изнад сваке молитве, понекад и изнад заамвоне, стоји назнака ‘тајно’ (= μυστικώς)“[2].

Коначно, патријарх Павле сматра да је од три начина читања свештеничких молитава (1. тајно, у сред јектеније, 2. тајно, пред возглас и 3. гласно), први најисправнији: „Од сва три ова начина сматрам да први начин литургички одговара најбоље. Молитве се читају тајно као и до сада, а за то време пева се велико Господи помилуј, што сасвим одговара садржини прозби ових молитава“. А против читања молитава на трећи начин (гласно) наводи следеће разлоге: „Да се управо оне почну читати наглас сада, а толике друге на Литургији читају тајно, поготово молитве канона евхаристије, свакако би то морало да се размотри пажљиво са свих страна. Разлози који су учинили да се у доба Светог Василија Великог и Светог Јована Златоуста скраћују молитве Литургије Светог Јакова брата Господњег, а затим да се скраћене читају тајно, како би и народ у то време узео учешћа певањем одређених стихова, сматрам да ти разлози нису изгубили важност ни данас. Ово поготово ако би остало да се, кад служи ђакон, ове молитве читају тајно, а при служењу без њега говоре наглас“[3].

Закључујемо да је „високоучени литургичар из Рима“, ипак, био у праву: „Упркос Јустинијановом пропису, од 8. века византијски литургијски коментари и рукописи све-

---

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 219, 446.

[2] Скалцис П., Предање о читању молитава у Светој Литургији, 102.

[3] Стојчевић П. (патриј.), Како се читају молитве верних у току изговарања јектенија, 133-134.

доче о напуштању ране традиције. Већ у најранијем византијском литургијском рукопису 336 (око 750.) Божанствена Литургија је имала одељке који су указивали да молитве треба читати тихо (или у себи)"[1]. И тако је остало до дана данашњег.

Друго питање којим се бави еп. Атанасије, у оквиру црквено-литургијске обнове, јесте питање Тропара Трећег Часа[2]. Из објављене грађе сазнајемо да се овај тропар јавља у грчком патријаршијском служебнику почетком 15. века, према приређивачу, као последица „смелости" или „сувишне побожности"[3]. У словенским и српским рукописима 12-15. века их нема, као ни у штампаном Служебнику Вуковића, 1554. Историјат овог Тропара би укратко гласио овако: Тропар је „додат прво од протонотарија и архиђакона Цариградског Гемистоса (око 1380-1408. г.), па је одатле касније унет у штампане грчке Служебнике у Венецији и још касније у штампане словенске, и то прво у Вилнусу и Лвову, па после у Кијеву и Москви. Први су, дакле, унели Грци, али су Грци први и избацили тај Тропар, док Руси, прво Руси Украјинци па онда и Великоруси, и тек под њиховим утицајем и Срби у Карловачкој Митрополији (док су средишње и јужне Српске земље још дуго се држале својих рукописних и првих штампаних Служабника, без Тропара 3. Часа), унели га, али га још нису избацили, упорно се држећи једном учињене грешке"[4]!

---

[1] Тафт Р., Да ли је у раној Цркви била традиција да се литургијске молитве гласно читају?, 569.

[2] У основи то је литургичко, а не питање литургијске обнове, јер се не односи непосредно на верни народ.

[3] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 338.

[4] Исти, Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија, 2, 136, нап. 6. О. Уљанов доказује да је ова молитва унесена у Литургију од стране Св. Филотеја Кокиноса, патријарха Цариградског (1353-1354; 1364-1376), и да ју је у Русију пренео, од њега 1375. хиротонисани, Св. Кипријан, митрополит Кијевски. Св. Кипријан је, наиме, око 1385. превео Кокиносов Дијатаксис, о чему сведочи његов Служебник из 1397.; Ульянов О., . Митрополит Киприан и тропарь третьего часа, Материалы ежегодной Богословской конференции ПСТБИ, Москва 2001, 98-101; исти, Была ли литургическая реформа при митрополите Алексии в Русской Пра-

Тропар се, дакле, не говори у Грчкој и на Светој Гори, а Руси и Срби га говоре (за Бугаре и Румуне не знамо). Он ни богословски није оправдан јер удвостручава епиклезу, мада се говори да је то лична свештеникова молитва. Вероватно је и убачен као реакција на одсуство епиклезе код Латина. Разлог што је задржан код Руса јесте тај што он одговара њиховој побожности. Да ли да се остави или укине у нашој Цркви, требало би да буде ствар богословског разговора и договора. Има разлога и да се избаци, а има и да се остави.

Треће питање којим се еп. Атанасије у објављеним зборницима узгредно бави јесте питање иконостаса. Говорећи против хорова у богослужењу он спомиње и одвојеност народа од свештенства високим иконостасима: „...а свештенослужитељи иза високих барокних иконостаса, па се и тако пасивизира јадна сиротиња раја у лађи Храма, не учествујући и не разумевајући ни шта се моли, ни шта се 'по италијански' пева)?! Ово, наравно, не значи да не треба Св. Иконостас, али какав и колики? Јер, и у Св. Иконама и у Св. Иконостасима западни барок је отуђење од истинског Предања Цркве"[1]. Следеће место је опширније и богословски садржајније: „По Светом Максиму – како запажа и о. В. Вукашиновић – иако је Црква/Храм по своме устројству постоји као једна зграда, ипак допушта посебно назначење неких својих делова; и дели се на место намењено само свештеницима и служитељима, које називамо Олтар, и место доступно за верујући народ, који називамо Храм. Опет, Црква/Храм

вославной Церкви, *Восточная Европа в древности и средневековье, Проблемы источниковедения*, Москва 2005, 268-271; исти, Влияние Святой горы Афон на особенности почитания Святой Троицы при митрополите Киприане (к 600-летию преставления святителя), *Человек верующий в культуре Древней Руси*, Санктпетербург 2005, 88–100. Међутим, Т. Афанасјева, на основу поменутог првог јављања молитве трећег часа у грчким рукописима 1407., сматра да је вероватније да је она унесена у руске рукописе у времену одмах после Св. Кипријана, у време митрополита кијевског Фотија (1408-1431.); Афанасьева Т., *Древнеславянский перевод Литургии в рукописной традиции XI–XVI вв.*, Автореферат диссертации, Санкт-Петербург 2012, 16.

[1] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 16, нап. 10.

је *једна* по својој ипостаси, и не допушта деобу својих делова, због њихове међусобне разлике (*Мистагогија*). Ово јасно показује да Олтар не може, и не сме, бити одвојен од Наоса, тј. свештенство од народа, јер онда Црква губи своју Литургију (= функцију) *сједињења* и *јединства* – Сабрање једног Тела Христовог... Иконостас, ипак, истовремено и скрива и открива Тајну и свештенорадњу, Мистагогију. Решење није у уклањању сасвим Иконостаса, него у одабирању литургијски најправилнијег... Слично је и са *гласним* и *тајним* молитвама: Све где не пише изричито тајно (и то од када?) је *јавно*, јер иначе имамо неку мистику, али немамо ***Лит-ургију*=јавно *народно дело*** – Бога Који се објавио усред Народа Свога и постао *видљив* и *чујан* и *јестив*. Затварање у Олтар и тајно говорење молитава једноставно одводи негде другде, а не у логосну службу; *исповедање срцем и устима*. То је одвело ка римокатоличкој ***тајној миси!*** Наравно, познато је да Црква, и у Цркви, Дух Свети, делује и путем 'кроз говорљиво и многогласно ћутање', као што и у певању постоји *речито певање* али и безречни *исон*"[1]. Еп. Атанасије је, дакле, против високих барокних иконостаса, јер они не припадају „истинском Предању Цркве" и спречавају народ да учествују и да разумеју богослужење. Иконостас је, ипак, потребан али треба да се да одговор на питање: какав и колики? Сличну дилему видимо и у разматрању архитектонско-литургијског уређења храма. На једној страни, вл. Атанасије прихвата предањску поделу храма на олтар и наос (Св. Максим), а на другој сматра да та подела не би требало да постоји, јер одваја свештенство од народа, односно, укида „сједињење и јединство" сабрања Тела Христовог. Компромис је у улози иконостаса да скрива и открива „Тајну и свештенорадњу". Поново закључује да иконостас, ипак, не треба сасвим уклањати, већ изабрати „литургијски најправилнији". Са овим је повезана и дилема тајног или гласног читања молитава, односно тајности или логосности богослужења.

Размишљати о потреби постојања поделе храма на олтар и наос и иконостаса између њих, излишно је зато што је

[1] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 562-563.

Црква то питање давно решила давним успостављањем постојеће поделе. Нигде код Светих Отаца, из чијих дела је вл. Атанасије објавио обимне изводе у својим Зборницима, не налазимо довођење у сумњу постојања таквог богослужбено-градитељског уређења храма – олтара и олтарске преграде-иконостаса. Све је у Цркви промишљено и усклађено до најмањих детаља. Све су то богоносни и духоносни Оци давно промислили и уредили. И ми само треба да тражимо и налазимо њихова објашњења и да се из њих учимо и да се дивимо како и због чега је то све тако складно и до савршенства урађено и уређено. Зато у размишљању о стварима које се тичу Предања не приличе релативизирајући везници „ипак-опет-ипак“, већ апсолутно и смирено „амин“. Дводелно уређење храма (без припрате) јесте резултат богословског промишљања Цркве о Цркви, која није од овог света, али јесте у овом свету. „Таква подела храма праобразује: а) Христа као Богочовека, где је Божанско невидљиво, а човечије видљиво (олтарски део и средишни део храма). б) Прасликује човека који се састоји из тела и душе. в) Живопише тајну Пресвете Тројице која је, будући неприступачна по суштини, (делимично) откривена у Промислу и силама (енергијама). г) Праобраз видљивог и невидљивог света. Олтар је праслика неба, а средишни део храма је символ земље. 12. Храм се још може поделити и на следећи начин: притвор, цркву (наос) и олтар. Та три дела су праобраз: а) Пресвете Тројице. б) Чинове вишњих сила који се деле на три степена. в) Сам благочестиви народ дели се на свештенике, вернике и оне који се кају. г) Притвор је праобраз земље; наос – неба, а олтар – онога што се налази изнад неба. 13. Божански храм својим Жртвеником, тј. светим Престолом, прасликује самога Бога. Због тога свети Престо још називају и Светињом над светињама, престолом Божијим, очистилиштем грехова читавог света, олтарем најузвишенијег жртвоприношења. Под изразом завеса које се налазе око престола Божијег, подразумева се небеска скинија (Јевр. 8, 1-2; Јн. 14, 2; Отк. 21, 3) пред престолом где обитавају ликови анђела. Тим преградама се означава разлика између

телесног и духовног света и предмета“[1]. Све јасно као дан: нигде дилема, недоумица – ипак, али, опет, међутим... Црква објављује вечност-есхатон, али у времену-историји. Она је реална и мистична, словесно јавно дело и мистагогија. Јединство неспојивог које спаја и сједињује Свети Дух. Олтар је Престо Господњи, Жртвеник и Царство Небеско овде на земљи и у времену, али не у пуноћи: „Јер сад *видимо* као у огледалу, као у *загонетки*, а онда ћемо *лицем у лице*; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бејах познат (1. Кор. 13.12)”. „Постоји отисак, слика и истина: Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање будућих стварности“[2]. Зато је олтар доступан и није доступан, одвојен је и није одвојен, и иконостас одваја и спаја. „Црква, која је божанска и духовна реалност, долази у однос са материјалним светом и изражава се кроз Свети Храм и свим оним што се у њему савршава: ‘имајући Христа за свој украс’, каже Свети Максим. Затим, православни Храм, онакав какав је по свом плану саграђен и украшен, представља Небо и земљу. Свети Олтар је слика Неба. Света Трпеза је образац наднебеског Жртвеника, на коме непрестано свештенослужи Велики Архијереј – Богочовек Исус Христос. Иконостас, са иконама: Господа Христа, Богородице и Светих, са троја врата, изображава пред очима верних, и подсећа: начин непрестаног општења земље и неба. Средња врата су место на коме се појављује, благосиља и проповеда Јеванђеље, служитељ-свештеник, свештена личност, посредник између

---

[1] Свети Симеон Солунски, Из тумачења Божанствене Литургије, превод: Л. Мирковић, *Вечно подне*, Београд 2007, 60-61. „У вези са традицијом антиохијског историзма, изложеног у евхаристијском контексту још од еп. Теодора Мопсуестијског, олтарски део храма је био повезан са Витлејемском пећином и пећином у којој је био погребен Спаситељ, престо – с Гробом Господњим, киворај – с местом Распећа, а при тумачењу решеткасте преграде, која је одвајала олтарски део, спомињала се ‘бронзана решетка“ испред Гроба Господњег, у ротонди Васкрсења“; Пентковский А., Византийский храм и его символическая интерпретация в I тысячелетии, *ЖМП* 12, 2008, 61.

[2] Св. Максим Исповедник, Схолије, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 155, нап. 30.

неба и земље, у равни са Светима на иконостасу“[1]. То је мера слободе човекове у овом веку, која смирава и не прелази границу и не постаје дрскост. Христос је ту у олтару, Његова је икона епископ, Он у Светој Чаши излази на Царске Двери на земљу, у овај свет, међу људе, јер није дошла пуноћа времена, тј. вечност, да се преграда уклони, јер неће ни сви они пред које Он излази бити тамо где је Он сада са Светима Својим. Епископ и свештеници су део народа, из њега изабрани и издвојени да би могли да се обуку у Христа, као што се Син Божији обукао у човека, да би могли, обучени у Христа, да уђу у Горњицу – Небески Олтар и да свештенослуже на Небеском Жртвенику и принесу Жртву Благодарења и да је после Освећења изнесу пред народ, који чека у овом свету. То је мера овога века. Свети Оци су то знали и нису испитивали, него су тумачили по откривењу и благодарили. „Шта је то Олтар? То је – небо, Царство Небеско, Рај који је некада гресима био затворен за земнородне, и у последње време био отворен Крстом Сина Божијег. Шта су Царске двери? То су, врата Царства Небеског, врата Неба, врата Раја. Зашто се на њима сликају Благовести Пречисте Богородице? Зато што су Благовести почетак нашег спасења и узрок отварања врата Царства Небеског за нас. Пресвета Богородица се и сама назива Дверима, кроз која улазимо у Рај, и Вратарком, јер нам је Она отворила Рај оваплоћењем Сина Божијег од Ње. На Царским дверима видимо Архангела Гаврила и Дјеву Марију: то значи да се кроз Оваплоћење небо сјединило са земљом, да су се Анђели сјединили са људима и да чине једну Цркву. Јеванђелисти се на Царским дверима изображавају као весници нашег спасења, као васпитачи наши, који нас воде ка Богу својом благовешћу о оваплоћењу, учењу, чудесима, страдањима, смрти, васкрсењу и вазнесењу Сина Божијег, као источници наше вере у Христа, кроз коју сви без препреке улазимо у Рај“[2]. Свети Оци нису имали дилеме око активнијег учествовања верни-

---

[1] Псаријанос Д. (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 198.

[2] Св. Јован Кронштатски, О Божанственој Литургији, према: *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 375.

ка у богослужењу. Они су их учили да се смиравају пред Тајном, јер Тајни то доликује, а човеку је смирење једино потребно за сједињење са кротким Јагњетом[3]. „Онда се затварају Двери, јер постоји поредак и у Будућем веку, и нису видљиве (сагледиве) високе ствари онима потчињенима и нижима, нити су свима познате Тајне, јер ће и тада Исус бити покривен за многе, и постепено откриван. Затим се Двери отварају, као што ће и тада напреднијима и савршенијима бити сазрцање одговарајуће [...] И Исус, Најбоља Жртва, биће између свих Светих Његових, будући Сам свима мир и јединство, и Свештеник и Свештенодејствован, и све Сједињујући и са свима се Сједињујући, али одговарајуће, јер свакако да неће сви непосредно заједничарити у Њему, него једни непосредно и без завесе биће блиско, као свештеници и који додирују савршеније ствар(ност)и“[4]. „Литургија жртве Христове, која се свештенодејствује на Светој Трпези, сачињава саму срж нашега живота и самосазнања [...] Саставља и одржава све што је у нама и око нас. Оваплоћује и приближава нам, или боље рећи, уноси у нас, свесно и опипљиво, оно што је иначе невидљиво и створено. Преображава и освећује оно што је видљиво и безначајно. **У њој доживљавамо несливено узајамно прожимање нестовренога и створенога, живота и смрти, кретања и стајања, *мистерије и логике*, чуда и закона, слободе и при-**

[3] „Први знамен који показује ту ревност и то благочешће јесте усправност тела, односно то што нећемо седети него стајати. То је, наиме, положај оних којих је сав ум усмерен на миг њихових господара како би одмах, чим добију заповест, били спремни да похитају на служење. Ми смо и молитељи пред Богом за своја највећа добра и слуге за сваку врсту служења“; Св. Никола Кавасила, Тумачење Свете Литургије, 92. Наше право није, дакле, да тражимо отворене двери, склањање иконостаса, да чујемо свештеничке молитве, већ је наше једино право да тражимо милост Божију. „Стојмо са страхом, јер велика опасност прети онима у чију се душу усели каква сумња у вези са овом вером. Када тако непоколебиво стојимо у вери, тада ће и наше приношење Дарова Богу бити у складу са оним речима“; исто, 193-104. Онај који стоји са страхом не гледа шта раде свештеници у олтару, нити тражи да чује молитве које он изговара.

[4] Свети Симеон Солунски, О Свештеној Литургији, превод: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 67.

роде“[1]. За Св. авву Јустина Црква је због Христа истовремено највећа тајна и врхунац реализма: „Све је у Цркви света тајна. Свака свештенорадња је света тајна. И она мала, и она најмања? - Да. Свака је од њих огромна као и сама тајна Цркве. Јер и најмања од њих у Богочовечанском организму Цркве је у органској животној вези са васцелом тајном Цркве – самим Богочовеком Господом Христом“; „Света Евхаристија је врхунац Богочовечанског реализма. Од оваплоћења Бога Логоса Богочовек Господ Христос је постао најочигледнија и најбесмртнија и највечнија стварност свих светова. Поготову наших човечанских светова. С нама Христос: *с нама Бог* = Емануил, вечито *с нама Бог* (Мт. 1, 23). Томе најубедљивији сведок Црква, Богочовечанско тело Христово. Црква - тело Христово; Евхаристија - тело Христово. Суштинска истоветност: Црква у Евхаристији, Евхаристија у Цркви. Где нема Богочовека - нема Цркве; а где нема Цркве - нема Евхаристије. Све ван тога је - јерес, нецрква, антицрква, псевдоцрква“[2]. Свети Оци су, несумњиво, имали више љубави него ми, и зато нису били сентиментални, већ одговорни: снисходили су слабостима људске природе, али не и воље, постављајући чврсто границе, које су залог смирења и спасења.

Мисли о угрожености словесности богослужења од мистике срећемо код о. Н. Афанасјева, о. А. Шмемана, митр. Јована (Зизијуласа) и П. Василијадиса. Тако о. А. Шмеман пише: „Евхаристија је Света Тајна. Међутим, онај ко каже ‘света тајна’, пада у противуречност. Ако говоримо о Светој Тајни, где је онда Логос, Реч? Зар сами себе не доводимо у опасност ‘сакраментализма’ и ‘магије’, у издају духовног карактера Хришћанства? У овом тренутку на ова питања не може да се да одговор. Јер прави циљ овог размишљања управо је у томе да се покаже да контекст у коме се постављају сва ова питања није и једини могући контекст. За сада је довољно да кажемо само ово: Евхаристија је улазак Цркв-

[1] Гондикакис В. (архим.), Света Литургија: Откривење нове твари, превод: И. Буловић, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 494.

[2] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 56, 58.

ве у радост свога Господа. А ући у ту радост, као и бити њен сведок у свету основни је позив Цркве, њена права Литургија, Света Тајна, којом она 'постаје оно што јесте'"[1]. Насупрот овој вештачки постављеној супротстављености[2] стоји склад светотајинског и реалног, логосног у поимању духа Евхаристије код Светих и савремених Отаца, као што смо видели код о. Василија (Гондикакиса) и Св. авве Јустина. Тако богословствује и о. Г. Флоровски када говори о реченом поимању код Св. Николе Кавасиле: „За Кавасилу, Евхаристија је 'највећа тајна', светотајинско испуњење и синтеза, 'циљ и смисао живота'. Евхаристија је врхунац хришћанског поклоништва. А кад се достигне овај крајњи степен светотајинског живота, не постоји ништа друго што би човек могао желети или потребовати. У овој Тајни или Сакраменту, не само да се дарови Духа дају и примају, него је Сам Васкр-

---

[1] Шмеман А. (протопр.), Евхаристија, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 103. Ово је хришћанство и богословље без аскетике, без Крста, протестантско хришћанство и богословље: „Још једном мора бити наглашен радосни карактер Евхаристијског Сабрања. Јер средњевековно истицање крста, мада није било погрешно, било је једнострано. Литургија је, пре свега другог, радосни Сабор оних који ће се сусрести са Васкрслим Господом и ући са Њим у 'брачне одаје'"; исто, 106. О. Шмеман „сматра да аскетски подвизи гасе радост, а, у ствари, без њих стварна радост је немогућа"; Правдолюбов В. (протој.*), О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании»*.

[2] „Уобичјени његов метод – разделити једно на делове и спојити их у, наводно, непомирљиву противуречност"; Правдолюбов В. (протој.*), О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании»*. У истом тексту о. Правдољубов наводи примере одвајања, од стране о. Шмемана, духовног од телесног поста, и Евхаристију као „Тајну заједнице" од „индивидуалног религиозног узрастања". Има, међутим, примера и код о. Шмемана где он схвата и исповеда овај спој неспојивог: „Бог је постао човек, Божански Логос је постао реч људског Светог Писма, и баш као што је немогуће разваплотити Христа или раздвојити Реч Божију од речи људске, тако је исто немогуће издвојити есхатолошку пуноту Цркве од њене историјске и људске пројаве [...] Овакво поимање органског јединства есхатологије и историје у Цркви обезбеђује нам кључ за право схватање Предања Цркве"; Шмеман А. (протопр.), „Јединство", „подела" и „поновно уједињење", *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 238-239. Тако је писао 1959. г.

сли Господ присутан. Даље се не може ићи. Када је Христос у нама, шта више можемо тражити?“[1]. У овој присутности, реалности Самог Господа у Евхаристији јесте и њено светотајинство и њена словесност: као тајна у олтару и као словесна реалност у нама. Тајна је објављена као Оваплоћени Логос, не престајући да буде Тајна. Само је у Православној Цркви тајна логосна и логосност тајанствена. Спаја их Дух Свети, као што спаја Бога и човека, нестворено и створено, духовно и вештаствено, вечно и времено, сећање и есхатон. Њиме човек општи с Богом и заједницом: не општи само светотајински или само логосно, већ светотајински-логосно. Јер тајинско без словесности је магија (окултистичка) и сакраментализам (римокатолички), а словесно без тајинског је схоластика (римокатоличка) и рационализам (протестантски). Слично богословствује и вл. Атанасије, другом приликом: „Када смо у Литургији, ми смо са Богом и Царством Његовим, благословеним Царством Оца и Сина и Светога Духа. То јест, ми смо у бесмртној и непропадљивој и животворној и радостотворној Заједници са Богом Живим и Истинитим. Велика је то тајна, и зато не треба да тражимо да све буде објашњено, да све то буде изведено ‘на чистину’, зато и јесте Тајна, и то Тајна и Будућега Века. Велики је дар знање, велики је дар разум, али људско биће и реалност, Божанска и човечанска стварност, много су шири него што је само знање. Знање је велики дар и богатство Божије, али шире од знања је срце људско, и љубав Христова превазилази ово знање“[2].

Највећу пажњу еп. Атанасије, с правом, посвећује питању причешћивања верних. То питање је, уједно, по нама, најважније питање којим се бави литургијска обнова. Међутим, мишљења вл. Атанасија у вези ове теме су разбацана и тешко их је систематизовати. Навешћемо најважнија места, и онда ћемо пробати да дамо једно његово опште гледиште. Тако у Уводу прве књиге зборника о Светој Литургији, он пише: „Посебно наглашавамо ставове Св. Василија и Св.

[1] Флоровски Г. (протопр.), О Цркви и Литургији, 443.

[2] Јевтић А. (еп.), Беседа о Св. Литургији – Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 378.

Кирила о Литургијском учешћу и честом Причешћу народа Божијег, како је то од православног Истока наследио и практиковао и Св. Сава Српски (...). Ово наглашавамо зато што они, који се данас наводно залажу 'за Св. Предање', треба најпре да добро упознају истинско Светоотачко Предање о томе, а не крњу, осиромашену, дефектну 'праксу' доба турског, татарског, исламског, западног, унијатског, комунистичког и осталих ропстава многострадалних Православних народа. И још треба да знају, да се не може, и не сме, у живом животу Цркве, вођене и надахњиване Духом Утешитељем, апсолутизовати ни једна историјска 'епоха', поготову не она кад је претила или и, Бог зна зашто, доминирала декаденција инертности, учмалости (псевдозилотског 'унинија'), конзервације, 'стандардизације' [...] Редовно, или бар често Причешћивање је изначално живо Предање и пракса Цркве, и о томе говоре Св. Василије и Св. Кирило и Св. Златоуст (...). О честом Причешћу говоре и даљи преведени текстови: Беседе о Синаксису=Евхаристији=Литургији Св. Патријараха и Архипастира, Евтихија Цариградског (6. век) и Анастасија Синаита Анитохијског (поч. 7. века)"[1]. Следе напомене на места о причешћивању у раним и позним светоотачким текстовима, у којима еп. Атанасије указује да су се у раној Цркви причешћивали на свакој Св. Литургији, без додатног поста пре Причешћа и разноврсно, у зависности од личности[2]. Слични коментари следе и у вези помињања Причешћа у текстовима Св. Литургије[3] и у Канонима који се тичу Св. Причешћа[4]. Наводећи, затим, делове из доктората[5] о. В. Вукашиновића, коментарише пропис из Посла-

[1] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 19-20.

[2] Исто, 45, нап. 5.; 46, нап. 9.; 94, нап. 9.; 101, нап. 2. 105, нап. 6.; 135, нап. 2; *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 200-201, нап. 4.; 203, нап. 6.; 243, нап. 38.; 286, нап. 5.; 299, нап. 8.; 305, нап. 5.; 327, нап. 25; *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 13, нап. 3.; 70, нап. 22.

[3] Исто, 248, нап. 42. 266, нап. 5. 294, нап. 83. 296, нап. 87. 425, нап. 40.; 469, нап. 62. и др.

[4] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 151, нап. 2.; 153, нап. 8.; 159, нап. 25.; 164, нап. 32.; 169, нап. 44.; 431, нап. 10.

[5] Вукашиновић В. (протој.), *Српска барокна теологија: Библијско и Светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији 18. века*.

нице митр. Павла Ненадовића, да се пред Причешће ван великих постова, верни морају спремати постом седам, а у нужди, три или један дан. Кратко каже да је тај додатни пост противан Канонима који забрањују пост у суботу и недељу[1]. Затим коментарише правила која Св. Сава даје за причешћивање монаха, и сматра да се она односе и на вернике, јер је, по Св. Василију и Св. Јовану Златоустом, разлика између монаха и осталих, само у завету девствености првих[2]. Дакле, вл. Атанасије је за што чешће причешћивање вернике, чак, рекло би се, на свакој литургији и свих присутних. Против је увођења накнадних постова као услов за Св. Причешће, и против разлика између верних и монаштва. Улога чешћег причешћивања у оквиру литургијске обнове, подсећа и подражава ону из времена тзв. Кољивара на Св. Гори и у Грчкој, крајем 18. и током 19. века.

Сумирајући мишљења вл. Атанасија, сабрана у четворотомном зборнику о Св. Литургији, као основну његову мисао, осим о неопходности саме свеобнове литургијског живота, можемо издвојити ону која се односи на само поимање израза „држања устаљеног вековног поретка наше Цркве“. Тај „устаљени вековни поредак“ богослужења наше Цркве, по вл. Атанасију, није онај у последња два века, који је заживео у Карловачкој Митрополији, коју он назива русификацијом, односно, поистовећује са „западним вавилонским ропством“ о. Г. Флоровског, а који се односио на исто време у Русији, већ онај у периоду од Св. Саве па до краја 17. века: „Треба ли да подсетимо оне који стално папагајски понављају: ‘Ми служимо онако како је служио Свети Сава’ – да би тако простима и наивнима показали како смо ми (који проучавамо Свету Литургију темељно из Светог Предања), ‘новотари’, ‘обновљенци’, ‘реформатори’, итд. и сл. – да Свети Сава није служио тако како они данас служе, него да они служе онако како им је у наслеђе оставио барокни 18. век из Украјине, Русије Петра Великог и Карловачке Митрополије“; „Видећемо да **вековно предање** у Св. Литургији код Православних Срба јесте оно које се и данас практику-

[1] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 384.
[2] Исто, 389.

је: у Хиландару, у српском Служебнику о. Јустина, у Синодском Служебнику и од Епископа и свештенослужитеља по Епархијама, парохијама и манастирима, а то је оно где нема, јер не треба да буде, *Тропара Трећега Часа*, и обавезног целолитургијског 'тајног' читања Молитава, или упадања молитава усред јектенија, а не пред својим возгласима, где им је и текстуално и логичко место; или обавезног затварања Двери и навлачење Завесе, и кад треба и кад не треба (никаквих напомена о Дверима и Завеси нема у нашим рукописним и првим штампаним Служабницима), и још – можда и најважније: удаљавање и држање што даље народа Божијег од Хлеба Небеског и Чаше Живота, тј. све ређег и ређег, и све условљенијег разноразним накнадним 'предусловима' и обремењивањима Св. Причешћа...[1]"

Разлике, дакле, између средњовековног богослужења Св. Саве, прихваћеног од горе наведених, и оног у Карловачкој Митрополији, од 18. века па до савремених наследника, према еп. Атанасију, јесте у томе што се у време Св. Саве није говорио Тропар Трећег Часа, молитве свештеничке су читане гласно, Двери и Завеса нису обавезно затваране и навлачена, и народ се чешће причешћивао, да би се после у Карловачкој Митрополији, под руским утицајем, почело са говорењем Тропара Трећег Часа, са тајним говорењем свештеничких молитава, обавезним затварањем Двери и навлачењем Завесе, и, коначно, са ретким причешћивањем верника[2].

---

[1] Исто, 375, 376 и даље.

[2] „Из нашег досадашњег сазнања, стеченог проучавањем живота и рада, мисли и етоса, Литургијског живота Предања, али и клецања и посртања, и скретања, на том крсноваскрсном путу, и не само нас Срба, него и читаве Православне Цркве последњих неколико векова, закључујемо, и овде укратко износимо: да је у пракси нашег Богослужења, и конкретно у нашим новијим штампаним другде а код нас донетим (понекад и наметаним) Служебницима, и Архијерејским Чиновницима, дошло, крајем 17. и током 18. и 19. века, до скретања, не у главноме, Богу хвала, него у детаљима, навикама, 'обредима', 'рубрикама', и нажалост менталитету усталости и успаваности, 'стандардизације'и 'статичности' духовног живота и Литургијског етоса и понашања"; Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 382.

Видели смо већ да тумачење рукописа Св. Литургије у вези начина читања свештеничких молитава, од стране вл. Атанасија није исправно, и уз помоћ навода из светоотачких текстова доказали да су се, од 8. па до 18. века, односно, до наших дана, оне читале тајно. Такође смо рекли да је јасно да је читање Тропара Трећег Часа отпочело од почетка 15. века, да су га Грци изоставили на тражење Кољивара, тек од 19. века, а задржао се код Руса, Срба, вероватно Бугара и Румуна.

У вези затварања Двери и навлачења Завесе постоје малобројна сведочанстава у рукописима Св. Литургије[1], и нешто више код Отаца. Николај Андидски сведочи каква је била пракса у манастирима, средином 11. века: „А затварање Двери и изнад њих навлачење Завесе, како уобичајавају они у манастирима, и покривање Божанских Дарова такозваним Воздухом, показује, како мислим, ону ноћ када се збило издајство ученика (Јуде) и одвођења (Господа Христа) Кајафи, и довођење Ани (првосвештенику), и лажна сведочанства, а такође и изругивања, и ударања, и остало што се тада догодило [...] Када се пак Воздух подигне, и Завеса свуче, и Двери се отворе, тиме се означава јутро,

[1] У Патријарашкој Литургији (10-11. в.) се помиње отварање Двери након освећивања Дарова: „Архијереј: И да буду милости... Народ: И са духом твојим. Ђакон на Амвону: Нека се отворе Двери. И отварају се Двери...“; Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 315. Такође и у Рачанском Архијерејском Чиновнику (1688.), после причешћивања архијереја и свештенства: „И тако отварају Свете Двери Олтар. Светитељ узевши Путир, а ђакон поклонивши се једном...“; исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија* 3, 212. Затварају се Двери пре и отварају после причешћа архијереја, по Руском Архијерејском чиновнику (1677. и 1760.); исти, 245, 249. У неколико рукописа (14-16. в.) се наводи да ђакон говори две јектеније Верних и гледа према свештенику, и када види да је овај завршио са Молитвом, узвикује – Премудрост (исто, 287, 289, 505; исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 108, 120). Ово последње место вл. Атанасије овако коментарише: „Почетак 2. пасуса (прва 4 реда) јасно сведочи (као и код Филотеја) да Завеса на Дверима није навучена, јер, иначе, како ђакон ‘гледа на јереја и види га да пружа руке и дотиче се Св. Хлеба’?!“; исто, 120. Према овом тумачењу реч је или о ниским или изрезбареним и провидним Дверима. Постоји и могућност да су у наведеним случајевима Двери биле отворене.

када су одвели Њега и предали Га Понтију Пилату намеснику"[1]. Поред наведеног цитата Св. Симеона Солунског, још један део говори о затварању Двери: „По повратку епископа у олтар, затварају се Царске двери јер не треба свако да гледа оно што се обавља, већ само они који су призвани на вршење Тајне; и како међу анђеоским силама, по премудрости и тајновиђењима светог Дионисија (Ареопагита) постоји такав утврђени поредак да се први чинови наслађују непосредно Божанском светлошћу, а други (чинови) кроз прве, а последњи кроз све, такав поредак треба да је и у Цркви. Епископ се непосредно приближује светој Трпези; свештеници и остали саслужитељи кроз њега, а кроз њих треба да и преостали народ улази у заједницу са узвишеним свештенодејствијем, слушајући химне божанског славословља"[2].

Слично Николају Андидском пише и Патријарх Митрофан (Критопулос), средином 17. века: „А још и ово треба знати, да место где се свештеносавршава Света Тајна, које ми зовемо Светилиште и Свети Олтар, одвојен је од осталог Храма, јер га одвајају лепо исклесани и мудро украшени стубови. Испред стубова виси завеса, која, после постављања Свете Тајне (=Св. Дарова) на Свештену Трапезу, навлачи се на стубове, тако да сав народ не може да види свештенослужење свештенике. Пошто се пак изговори Свети Символ (вере), она се свлачи сасвим, тако да сав народ може кроз стубове да види и свештенослужитеље и саме свештенослу-

---

[1] Николај Андидски, Протеорија, 238-239. Напомена еп. Атанасија: „Јасно је, дакле, да је у 11. веку пракса затварања, по Великом Входу, Царских Двери и навлачења Завесе била у манастирима – а не и упарохијским црквама -, и она се, углавном, и данас држи у Светој Гори, док је у парохијским црквама остало само покривање Воздухом Светих Дарова. Међутим, наш аутор мало даље каже, да се после Символа вере, **свлачи Завеса и отварају Часне Двери** – што би требало да схвате, и прихвате, они који данас и у парохијама за време Свете Анафоре држе затворене Двери, а свлаче само Завесу. Наравно, овде је описана Архијерејска Литургија, где су Двери и Завеса увек отворене, али не треба мислити да је и јерејска Литургија другачије свршавана" (исто, 238-239, нап. 32.).

[2] Свети Симеон Солунски, Из тумачења Божанствене Литургије, 69.

жене Тајне“[1]. Од новијих наводимо Св. Јована Кронштатског: „Ако служи свештеник, а не Архијереј, Царске Двери су затворене, јер ту Свету Тајну је првобитно свршио Исус Христос у свечано украшеној Горњој одаји, где су присутни били само Његови ученици, и да би велика Тајна била сачувана од очију недостојних, ради веће побожности верних; јер људско срце и око су лукави, и због своје нечистоте и лукавства, нису достојни да гледају Тајну, на који и Анђели гледају са страхом“[2].

На основу наведеног се може рећи само да су се Двери и Завеса у Св. Литургији током векова затварале и отварале, односно, навлачила и повлачила, али није могуће одредити тачне моменте када се то чинило[3]. Зато није могуће говорити и о томе у којој мери се, по овом питању, Литургија из времена Св. Саве разликује од оне која се служила у Карловачкој Митрополији, током 18-19. века[4]. У сваком случа-

---

[1] Критопулос М. (патр.), О Светој Евхаристији – Литургији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 300-301. Следи дуга напомена (10.) еп. Атанасија, сличног садржаја као претходна.

[2] Св. Јован Кронштатски, О Божанственој Литургији, 385. Коментар еп. Атанасија: „Свети Јован овде не поставља питање: а како су на Архијерејској Литургији Двери отворене? – а присутно је и гледа Тајну – исто то ‘људско око и срце’?! Ово образложење му, дакле, није у духу мистичког тумачења великих Отаца (Ареопагит, Максим)“; исто, нап. 2.

[3] Према блаженопочившем Патријарху Павлу, Литургија је првобитно почињала затворених двери и смакнуте завесе, и двери су се отварале тек за Мали Вход: „Стога, сматрам да је најбоље и најправилније држати се писмене наредбе савремених и старих наших Служебника, који одређује да да се царске двери у то време не отварају. Треба само свлачити завесу на њима, са символизмом да Спаситељево рођење, Његово детињство и живот до 30. године није био објављен свима“, Стојчевић П. (патриј.), Отварају ли се царске двери на почетку Литургије, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере* III, Београд 2010, 69. Исто сведочи још Св. Филотеј Кокинос: „Треба знати да се царске двери никада не отварају, осим на почетку велике вечерње, када сам свештеник кади, пролазећи кроз њих, као и за Јеванђеље вечерње и литургије. Такође, отварају се од Приступите, па до завршетка Божанствене литургије“, Св. Филотеј Кокинос, *Поредак* PG 154, 752A.

[4] Овде треба нагласити да, за разлику од грчке богослужбене традиције, у којој током читавог средњег века сапостоје катедрални и монашки устави, у руској од самог почетка (од 10. в. и потом од реформе Св. Теофа-

ју, све и да су Двери више затваране и Завеса више навлачена у овој другој епохи, разлика не би требало да буде велика.

Последње питање у вези разлика Св. Литургије током средњег века и у Карловачкој Митрополији, односи се на причешћивање верника. Према еп. Атанасију, током средњег века се редовно сав народ причешћивао, а у позно доба наше Цркве, у Аустријском Царству, дошло је до изузетно ретког причешћивања, као што смо видели из *Посланице* Митр. Павла Ненадовића. Ако погледамо, међутим, у грађи рукописа Св. Литургије, видимо разлику између раних и познијих записа који сведоче о томе у којој се мери народ причешћивао. Ово подједнако важи и за грчке, српске и руске рукописе. У грчком рукопису из 10. в. стоји: „Молитва по Причешћу свих:...“[1]. Иако се ово из контекста, највероватније, односило на причешћивање и свештеника и верника, могло је бити знак да су се сви верни причешћивали или „по причешћу свих“ који су хтели да се причесте. У Архијерејској литургији (12. в.), такође грчки рукопис, налазимо опширније место: „И завршава се од присутних (певача) сав Псалам (Пс. 33) док се **народ причешћује**. А ако има и других који се причешћују, говори опет ђакон: *Благослови, Владико*! И Архијерај говори: *Благосиљаћу Господа*. Ово се, пак, говори два пута, и много пута, кад има **много причасника**“[2]. Могло је, дакле, у 12. веку бити много причесника, али и мало. У Српском Служабнику (13. в.) помиње се само: „И потом, када се заврши Причешће, и Свети Пречисти Остаци узму се са Свете Трпезе, јереј (говори) Молитву:...“[3]. Већ у грчком рукопису из 14. в. затичемо: „А сам свештеник, пошто ђакон, како рекосмо, возгласи: *Приступите*!, рекавши

на Печерског у 11. в.) постоји само монашки богослужбени типик, најпре у Кијеву, и затим раширен по читавој Русији; Пентковский А., Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности, *ЖМП* № 2., 2001, 74-76. Последица тога, између осталог, вероватно јесте и чешће затварање Двери и навлачења Завесе, у односу на Византију, Св. Гору, могуће и код нас, током средњег века.

[1] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 266.

[2] Исто, 316.

[3] Исто, 425.

најпре: *Са страхом Божијим и вером*, - ако имају неки који хоће да се причесте -, узима из ђаконових руку Свети Путир и раздаје им (Св. Причешће). И тако (на крају Причешћа), благословивши народ, враћа се (у Олтар). А ако нема (Д.: причесника), благосиља народ...“[1]. Дакле, у 14. в. је већ постојала могућност да не буде причасника. У руском Кијевском рукопису (15. в.), такође налазимо на могућност да има или нема причасника[2]. У првом српском штампаном Служабнику Вуковића (1554.) налазимо слична упутства: „По возгласу, пак, како рекосмо, ђакона: *Приступите,* ако има неки који хоће да се причесте, узима из руку ђакона Свету Чашу, и раздаје им. И тако, благословивши народ, враћа се. Ако ли нема причасника, благосиља народ...“[3]. Према томе, и у 16. веку видимо да је постојала могућност да нема причасника. У српском рукописном Служебнику Манастира Ораховица (1635.) стоји: „И причшћује се народ, ако неко хоће“[4]. Значи, исто: постојала је могућност да нема причасника. У Рачанском Архијерејском чиновнику (1688.), као што пише у напомени еп. Атанасија: „Не спомиње се Причешће народа“[5]. Ни у Московском Архијерејском чиновнику (1677/1760.) не спомиње се Причешће верника[6]. Исто тако, ни у грчком Архијерејском чиновнику из 1714. „нема ни речи о Причешћу народа“[7]. Очигледно је, дакле, на основу наведеног, да у позном средњем веку, и поготово у време разних ропстава – западних и источних – у свим православним земљама, разумљиво, јењава побожност верног народа, а са њом и глад за Храном бесмртности. Из наведеног закључујемо да опадање броја причасника није особеност само Карловачке Митрополије, већ свих православних Цркава. Самим тим отпада примедба еп. Атанасија да се само ова Митрополија разликује по ревности у Причешћу

[1] Исто, 303.
[2] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 2, 124, 126.
[3] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 1, 515.
[4] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 3, 83.
[5] Исто, 212.
[6] Исто, 249.
[7] Исто, 271, нап. 7.

од епохе Св. Саве, и њој савременим јој српским и областима других православних народа.

У прилици смо, дакле, да закључимо да русификација богослужења у Карловачкој Митрополији није променила Св. Литургију из времена Св. Саве и српске средњовековне епохе, осим у увођењу говорења Тропара Трећег Часа[1]. Међутим, како је реч о чисто богословско-литургијском питању које се тиче свештенства, без последица на побожност и спасење верника – па је самим тим од другостепене важности за проблематику којом се бави литургијска обнова -, и, осим тога, зато што је у питању особеност читаве Православне цркве у периоду од 15. до 19. века, оно није могло битно изменити дух и етос православности њеног богослужења. Исто тако, латинска схоластика се не може приписивати само Русији и Црквама у Аустријском царству, јер је он владао и у Цариграду и у Грчкој[2]. Осим тога, без обзира на те површинске наслаге није могла бити уништена суштина, језгро православне Литургије и богослужења. Ово тврди о. Г. Флоровски: „Ученост или разборитост није стварно знање... За неповерење су постојали објективни разлози и основе. Последњи извор тог неповерења налази се у чиње-

[1] Еп. Атанасије, у старању да открије недостаке богослужења и побожности Карловачке Митрополије, превиђа много важнију ствар: да су карловачки, а и митрополити других српских области, тражили помоћ од руских царева не због симпатија према тамошњем богуслужењу, већ због невоље и угрожености, па су захваљујући помоћи Русије у књигама, учитељима и новцу, Срби сачувани од уније и покатоличења: „Прелазак са српскословенског на рускословенски језик, односно замена српске редакције старословенског језика руском редакцијом истога језика, био је за Србе изузетно важан културно-историјски догађај са далекосежним последицама. За саму Цркву то је била гаранција очувања Православља на свим српским просторима, а за српску писану реч то је значило продужење њеног вишевековног постојања“; Кончаревић К., Лингвистички коментар, 262-263.

[2] Исправка богослужбених књига у реформи патр. Никона вршена је са грчких предложака, „по књигама штампаним у Венецији, често не без латинских утицаја“; Мейендорф И. (протопр.), *Об изменяемости и неизменности православного богослужения,* www.liturgica.ru/tematich.html#2 (14. 08. 2013.). Такође в.: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 3, нап. 350.

ници да је богословље престало да одржава и сведочи веру Цркве. Оно је могло да изгледа као заблуда. У томе је основни парадокс руског религиозног живота. У дубинама и тајнама црквеног опита вера остаје недељива. У тајном богомислију, у молитвеном правилу, у духовном подвигу, руска душа је сачувала древни отачки стил, живи својом недирнутом и недељивом пунотом саборности“[1]. Исто тврди и прота М. Помазански: „Нашу руску богословску науку током целе њене историје прекоревају да се сувише излагала утицају неправославног запада. Од Кијевске богословске школе утицај латинске схоластике вукао се до почетка 19. столећа. Када се богословска наука касније ослободила тог утицаја, чули су се прекори друге врсте: Да су наши богослови недовољно самостални и да се често задовољавају, како се изразио покојни митрополит Антоније, *‘преписивањем од Немаца’*. Карактеристика је непријатна; али пошто та зависност није нарушавала општи Православни правац, она није наносила нарочиту штету”[2].

Коначно, на основу реченог, можемо тврдити да су они, како говори еп. Атанасије, „који стално папагајски понављају: ‘Ми служимо онако како је служио Свети Сава’“, без обзира што то „стално папагајски“ раде, у праву када кажу: „Ми служимо онако како је служио Свети Сава[3].

---

[1] Флоровски Г. (протој.), *Путеви руског богословља*, 517.

[2] Помазански М. (протој.), Критика литургијског богословља Александра Шмемана.

[3] Наведеним недостацима методе вл. Атанасија - пристрасно тумачење грађе и изостављање исте -, треба додати и дискредитовање (лишавање угледа и ауторитета) оних који се не слажу с његовим мишљењима, као „незнавени, псевдозилоти, фарисејски ситничари, тесногруди, скудоумни“, аналфабетски, галамџијски, или „површни, подругљиви, дилетантски, иронични језуита...“; „Иако нам то није био циљ, овај и овакав рад је уједно и одговор онима многоглагољивим, а незнавеним ‘бранитељима предања’, који га голим фразама бране, притом више нападајући и клеветајући све друге који не мисле као они, а уопште не доприносе, тачније речено штете, стварном Светопредањском, истински Црквеном, Православном Литургијском животу верника“, Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 3, 378.

3. 4. 4. Остаје још да домете литургијске обнове на Истоку сагледамо на тлу савремене Русије.

Иако обновљенци 20-тих година прошлог века нису били прихваћени од народа, они нису нетрагом нестали. Нит обновљенског духа је наставила да постоји и да се продужава и касније. Након 2. Светског рата Црква у Русији је почела да се обнавља. Отварани су храмови, духовне школе, и недостајали су свештеници и предавачи, јер су многи страдали од прогона власти, тако да су неки обновљенци принели покајање и били поново примљени као свештеници и наставници[1]. „Тако се обновљенство, рекло би се једном заувек одбачено, заправо растворило у окружењу православног свештенства и мирјана, и почело изнутра да неприметно утиче на верујуће, у првом реду – на ученике тек отворених духовних школа. Постепено је настајала невелика плејада будућих пастира, симпатизера црквеног реформаторства, наклоњених поновној критичкој оцени Светог Предања и светоотачког разумевања духовног живота у Православљу, који су пропагирали идеје литургијског модернизма таквих делатника обновљенства као што су Веденски, Грановски, Красницки, Бојарски, Титлинов и др"[2]. Изданак те линије јесте и митр. Никодим (Ротов), познати екумениста и латинофил, који је заговарао и спроводио увођење руског језика у богослужење, читање наглас молитве и др[3]. У неколико парохија Лењинградске епархије се служило на руском, а митрополит је лично превео Велики Канон Св. Андреја Критском, и неколико његових последњих година живота је служио по њему[4].

---

[1] „Андреј Расторгујев, рођ. 1894 . год. У периоду између 1922-1923, будући свештеник, избегао је у обновљенски раскол, где је 1928. г. постављен у чин епископа у брачном стању. Био је предавач до 1943. године. Те године принео је покајање и био примљен у чин протојереја, настојатеља Воскресенског храма у Сокољникама. Године 1944, награђен је митром и уписан међу предаваче новоотвореног Богословског института"; Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

[2] Исто.

[3] Исто.

[4] Каверин Н., *Зачем любил ты Рим, владыка Никодим?*.., http://www.blagogon.ru/articles/206/ (16. 08. 2013.). Недавно је тај превод издат:

Захтеви литургијске обнове-препорода у Русији су слични оним у другим Православним црквама. Међу њима, два најважнија питања, око којих се највише ломе копља, јесу питање богослужбеног језика[1] и питање честог причешћивања.

Став заговорника увођења руског језика у богослужење ћемо представити навођењем мишљења о. Н. Балашова[2]. Он је још 1994. био, са још једним архиепископом и 33 свештеника оба реда[3], потписник захтева за русификацијом богослужења, упућеног патријарху Алексеју 2. Обраћање је било прилог дискусији „о могућем приближавању богослужбених текстова разумевању савременог човека“ и, истовремено, жаљење „што се гласови многих достојних црквених пастира и чада утапају у потоке претераних изјава од стране немногобројне групе, састављене, у основи, од мирјана који живот, циљ и служење Цркви разумеју, не суштински, већ са

Канон Великий, Церковнославянский текст с параллельным русифицированным переложением, исполненным митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом, Дюссельдорф 2008. За однос Руске Цркве према Ватикану у време митр. Никодима в.: Васильева О., *Русска Православна Церковъ и Второй Ватиканский Собор*, Москва 2004.

[1] *Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации,* Москва 1999; Кончаревић К., Лингвистички коментар, 259-285; иста, Реформа богослужбеног језика у Руској Цркви, *Православље* 1064. За стање у Грчкој в.: Σχοινᾶς Φ., *Λειτουργική γλῶσσα (δοκίμια προβληματισμοῦ)*, Αθήνα 2006; Ζήσης Θ. (πρωτοπρ.), *Πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα*;, Θεσσαλονίκη 2003; Σαράντης Σ. (ἀρζιμ.), Ἡ ἀνομία τῶν λειτουργικῶν μεταφράσεων καί διαστροφή τῆς Ὀρθοδόξου Λατρείας, *Θεοδρομία* τ. 4 (2009), 499-523*;* Γεροντίδης Χ., Ἡ Λατρευτική Γλώσσα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Θεοδρομία* τ. 4 (2002), 491-496. О богослужбеном језику у СПЦ в.: Кончаревић К., Пролегомена за расправу о нашем богослужбеном језику, *Богословље* св. 1 и 2 (2000); иста, Свештено наслеђе у речи, *Православље* 934, 935; Бајић Р., *Богослужбени језик*, Бањска, Београд 2007; Милановић Ј., Богослужбени језик Српске Цркве, *Логос* (2006), 189-208.

[2] Уп.: Андријевски П. (свешт.), *Апологија обновљенства прот. Н. Балашова*, http://na-putu-za-emaus.blogspot.com/2008/12/blog-post_6218.html (14. 08. 2013.).

[3] Вершилло Р., *О русификации богослужения*, http://antimodern.wordpress.com/2011/06/16/reform/#more-5477 (17. 08. 2013.). Након тога, од потписника двојица игумана су прешли у римокатолике, а један отишао у раскол.

позиција и интереса у области језика, литературе, естетских осећаја, друштвених, националних, политичких и обједињујућих задатака Цркве, онако како их они схватају". Наводе, даље, да су и светитељи, као Св. Јован Кронштатски, Св. Инокентије Московски и Св. Патр. Тихон, били за „приближавање богослужбеног језика разумевању простог народа". Позивају се и на следеће речи Св. Теофана Затворника: „Постоји ствар крајње хитна. Мислим на нови упрошћени и поједностављени превод црквених богослужбених књига. Наша црквена поезија је сва надзиђујућа, дубокомислећа и узвишена. У њој је сва богословска наука, и сав хришћански морал, и све утехе, и сва упозорења. Ко је разуме може с њом поступати без икаквих других поучних хришћанских књига. Међутим, већи део те поезије је сасвим неразумљив. А то црквене књиге лишава плода, који оне треба да донесу, и не дозвољава им да послуже оним циљевима због којих су оне назначене и због којих постоје. Зато је, као след свега тога, нови превод богослужбених књига неодложно неопходан. Данас – сутра потребно је приступити томе, ако не желимо да понесемо укор за ту неправилност и да будемо узрок штете, која од тога произилази"[1]. Они указују на проблеме на које млади људи наилазе приликом уласка у Цркву, јер не могу да без тешкоћа упознају лепоту и богатсво богослужења. Завршавају тражењем одговора на следећа питања: „Да ли је неопходно русификовати богослужење у одређеним храмовима великих градова, тамо где то пожеле настојатељи и парохијани? Да ли нам је неопходно, као што то већ чине у многим храмовима по благослову Преосвећених архијереја, читање на руском Свето Писмо током богослужења? Треба ли подржавати ширење општег певања? Да ли је могуће враћање на одређене елементе богослужбене праксе Древне Цркве, као и пракси Руске Цркве прошлих векова? Шта можемо да позајмимо из богослужбеног искуства сестрин-

[1] Према другима, овај цитат је непотпун и представља фалсификат, јер недостаје реченица: „Превести не на руски, већ на словенски језик, и са страхопоштовањем и разумљиво"; Асмус В. (протои.), «Засекреченная» книга, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 139.

ских Православних Цркава?“[1]. И на другом месту о. Балашов наводи неразумљивост црквенословенског језика као препреку за улазак новопришлих у „духовну ризницу Православља, за усвајање садржаја богослужења и учествовању у заједничким литургијским молитвама“[2]. Он поставља питање и даје одговор о основаности поимања црквенословенског језика као „свештеног“: „Да ли је могуће наћи у Светом Писму и Свештеном Предању Цркве нека места, која потврђују неопходност постојања посебног сакралног језика богослужења, који се разликује од језика проповеди, учења вере, хришћанског општења и богословља? Сматрам да не“. За о. Н. Балашова је истрајавање на непромењљивости „сакралног“ црквенословенског језика богословска заблуда, слична оној код Латина, коју су Св. Кирило и Методије назвали „тројезичном“ јересју. Позива се, при том, на мишљење Патријарха Алексеја 2., изреченог на АС РПЦ 1994., да не треба мешати вечни и времени вид Предања, у коме су само догмати вере непромењљиви и вечни, а облици изражавања богословских истина у култури, па и литургијској култури, измењљиви. Због наведених разлога, и ради заустављања ширења јаза између културе и Цркве и лишавања могућности да се народни језик освештава литургијским молитвама, он тражи постепено увођење руског језика, најпре, за читање Светога Писма, а затим и у читавом богослужењу[3]. Далеко радикалнији по овом, а и по другим питањима богослужбених реформи, као што ћемо даље видети, јесте о. Г. Кочетков: „Поражавајуће – Руска црква је настројена против руског богослужења! Ми смо се много пута шалили поводом овога: код нас је јединствена руска парохија у Руској цркви... Наш задатак је да помогнемо рађању живог литургијског руског језика. Мој лични богослужбени литургијски опит говори да црквенословенски језик нема предности у односу на руски...

---

[1] Вершилло Р., *О русификации богослужения*.

[2] Балашов Н. (протој.), *Развитие литургической культуры: богословские и пастырские аспекты*, http://www.liturgica.ru/bibliot/balashov.html (17. 08. 2013.).

[3] Исто. Наводи, при том, искуство Српске и Бугарске Цркве.

Ја доживљавам црквенословенски, просто као други језик“[1]. О. Кочетков је превео на руски Св. Литургије Св. Василија Великог, Св. Јована Златоустог и Св. Јакова, Прећеосвећених дарова, Службе Јутрења и Вечерње, Крштења и Миропомазања[2].

Навешћемо сада упоришта супротномислећих. „То је језик, од самога почетка свога стварања, преображен Светим Духом, језик, особено саздан ради молитвеног богоопштења. То је Божије чудо и Божија установа“[3]. На приговор да је црквенословенски неразумљив, присталице одговарају да је он матерњи језик и руског књижевног и руског народног језика, и да се лако прихвата преко редовног присуства на богослужењима. „Такозвана ‘неразумљивост’ црквенословенског богослужења’ не своди се само на језик. Богослужење Православне Цркве садржи у себи сву догматику православног вероучења. По свој прилици богослужење је, у ствари, неразумљиво за оне који не знају основе православнога учења и црквене, нарочито, библијске историје. Они који траже упрошћавање црквенословенског језика или чак превод богослужења на руски језик, не само да не схватају сложеност задатка, већ и службу никако не разумеју традиционално. Они мисле да је то неко саопштење, које је неопходно схватити одмах и по слуху, иначе не схваташ шта ће бити даље, и безнадежно касниш (знајући да могућности за повратак више нема). То је ‘метод усвајања материјала’, познат им из институтских клупа, а црквени метод, познат и простој бабушки, није им предаван. Они никако не схватају да служба није лекција, упућена нама, већ наше молитвено

---

[1] Према: Каверин Н., *Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность,* 33-34.

[2] Кочетков Георгий (свящ.), *Православное богослужение* 1, 2 и 3, Москва 1999; исти, *Некоторые богословские основания необходимости и возможности перевода богослужебных текстов с древних языков на современные*, http://www.sfi.ru/statja/nekotorye-bogoslovskie-osnovanija-neobkhodimosti-i-vozmozhnosti-perevoda-bogosluzhebnykh-tekstov-s-drevnikh-jazykov-na-sovremennye-2/ (21. 08. 2013.).

[3] Правдолюбов С. (протои), *Ради мира церковного проект о церковнославянском языке следует снять с рассмотрения*, http://www.blagogon.ru/digest/220/ (17. 08. 2013.).

обраћање Богу, коме се ми учимо годинама. Питање разумевања службе, дакле, није филолошко или лингвистичко, већ духовно питање“[1]. Осим тога, он је подједнако био неразумљив свим Словенима и у време његовог стварања од стране Св. Кирила и Методија, јер је то језик створен ради превођења грчког језика Светог Писма и богослужења[2]. Као такав, он је свештени језик, богатог и узвишеног богословског садржаја и значења: „Православна теорија одређује онтологијски статус језика: ‘У почетку беше Слово, и Слово беше у Богу, и Бог беше Слово’ (Јн. 1, 1). Језик је језик самога Бога и света, а посебни људски језици су пријемници божанствених и космичких енергија, средина у којој се догађа сусрет човека са Богом и светом. По Промислу Божијем се историјски догодило да је у Руској Православној Цркви и руској култури пријемник божанских енергија и средина богооштења постао словенски језик. У томе је његова, ничим заменљива, вредност. Словенски језик је словесна икона, чији је ‘иконописац’ Дух Свети“[3].

На приговор да је неофитима тешко да савладају црквенословенски језик, одговарају да је, будући да је реч о градским срединама, где је, махом, више интелектуалаца, у питању лењост и несмирење пред духовним језичким наслеђем: „И садашње настојање реформатора да снизе висину звучности богослужбеног језика – није ли то знак интелектуалне

[1] Исто. „Друга је ствар да је реч о стварно неразумљивом страном језику. Међутим, он је разумљив и слабописменим бакицама, које савесно посећују храм“; Мамонов Д., О языке Богослужения, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, 129-130.

[2] Плетнева А., К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык, *ЖМП* 1994, *2*, 67.

[3] Камчатнов Александр, Сакральный славянский язык в Церкви и культуре, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 125. Исти аутор указује на погубне последице избацивања црквенословенског језика из школа, спроведеног од комуниста. Последица је вулгаризација: „Оно што се раније гнездило у језичком подруму и бојало се изаћи на светлост, сада је нагло изашло на очи и уши: нема свештеног – и ничега се не треба више стидети. Примери те демонске разузданости свуда су пред видом и слухом: гадне простачке псовке су постале обична појава, не само на улици, већ и у књижевности“; исто, 126.

и духовне ограничености тих људи? Неспособних да пораде Богу са смирењем, не знајућих да достигну суштинско значење речи, смисао живописне звучности, психолошко подешавање говорног ритма – то, што је народна култура увек схватала и умела ценити“[1]. Још је старац Софроније (Сахаров) давно писао: „Неумесни су разлози наводног неразумевања старог црквеног језика за многе савремене људе, људе углавном писмене, штавише и образоване. Да би такви овладали невеликом количином речи, неупотребљаваних у обичном животу – дело је од неколико часова. Сви без изузетка троше огромно усрђе ради усвајања сложене терминологије различитих области научног или техничког знања; политичких, правних и социјалних наука; језика философског или поетског, и слично. Зашто онда приморавати Цркву на укидање језика, неопходног за изражавање својствених јој виших облика богословља или духовних искустава?“[2].

Они који заговарају чување црквенословенског као богослужбеног језика тврде да је далеко већи број оних који се са њима слажу, него оних који траже увођење руског језика: „У стварности не постоји тако озбиљан проблем, јер огромна већина верујућег народа прихвата наш црквени језик и ‘не говори ништа против’. Народ воли тај језик, чак иако га свако не разуме добро; и видим како људи чине напоре како га би све боље и боље усвојили“[3]. Исто тако,

---

[1] Мамонов Д., О языке Богослужения, 132. Исто важи и за однос према Типику: „То је – идеал, који важи како за клир, тако и за мирјане. Разуме се, Црква је дужна стремити ка идеалу, а не одвраћати се од њега, ‘прилагођавајући се’ нерадницима, лењивцима или неофитима“; Каверин Н., *Обновленчество под маской «миссионерства»,* http://www.blagogon.ru/digest/115/ (22. 08. 2013.).

[2] Сахаров С. (архим.), *Видеть Бога как Он есть*, Москва 2006, 285.

[3] Асмус В. (протои.), О церковнославянском языке, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 121. Сматра се да су новообраћеници већином припадници интелигенције, као и у предреволуционарно доба: „Мисао о упрошћавању богослужења и његов савршавању на руском језику не наилази на одобравање у оном делу народа, који чини језгро православног становништва и чврсто се држи Цркве, већ код тзв. интелигенције, чија је већина изгубила цркве-

избацивање црквенословенског језика из Цркве, након његовог давног избацивања из школа, сматра се „одрицањем од културе“, чак, „издајом наше културе“[1]. Црквенословенски језик је, за његове поборнике, брана за глобалне растакајуће процесе и, самим тим, залог јединства националног руског бића[2] и јединства свих православних Словена[3]. Св. Николај Српски је говорио: „Црквенословенски језик везује све словенске народе. И Руси и Бугари и ми Срби, свима су исте богослужбене књиге и то нас везује. Затим, ако би се богослужбене књиге преводиле, а наш језик говорни мењао се и реформисао, то значи: требало би сваких сто година па да се поново преводе богослужбене књиге. Тако би се удаљили од оригиналног црквенословенског текста који је тако богат и савршен, да се не може превести свака реча на српски језик који је много сиромашнији од њега. Затим, ми на нашем језику слушамо обичне разговоре, псовке и клетву,

ни дух; према многим црквеним правилима се односе више него равнодушно и више се рачунају у Цркви, него што живе у њој. Спровођење наведене мисли у праксу и живот Цркве било би угађење малоцрквеним људима, и заједно с тим могло би то довести до ожалошћивања осећаја страхопоштовања оних, који чине со земље и који се држе на потребној висини црквног живота“; Певницкий В., О церковно-богослужебном языке, *Церковные ведомости* 26-28, 1908, 1219.

[1] Асмус В. (протои.), *«Засекреченная» книга*, 141.

[2] „Те реформе [унијата] су подстакнуте и црквено-политичким циљевима паписта: пошто је заветна жеља Ватикана рашчлањење Руске Цркве, а њене западноукрајинске и руске епархије повезује, поред свега осталог, нарочито црквенословенски језик, зато католици, као и обновљенци, ратују за ‘русификацију’ православног богослужења у Русији, а на Украјини за коришћење у богослужењу украјинског, како би и у Русији и на Украјини службе вршили на различитим језицима. Циљ – отргнуће Украјинске Православне Цркве од мајке – Руске Цркве Московског Патријархата, ради ширења уније на исток и утврђивање унијатског патријархата у Кијеву“; Каверин Николай, *Зачем любил ты Рим, владыка Никодим?* Такође: Правдолюбов С. (протои), *Ради мира церковного проект о церковнославянском языке следует снять с рассмотрения.*

[3] „Сведочећи јединство православног словенства у простору, словенски црквени језик сведочи његово јединство и у времену, које сада чини већ више од половине трајања хришћанске историје“; Асмус В. (протои.), *О церковнославянском языке*, 123. Такође: Мамонов Д., *О языке Богослужения*, 128.

па се свађамо и грдимо на том нашем језику. Зато је словенски језик свет и он мора остати за разговор са Богом. И ко воли цркву и Богу се моли долазећи често у цркву, он ће све на богослужењу брзо све свићи и све разумети. Црквенословенски језик је мост који повезује све словенске народе“[1].

Пастири Руске Цркве указују на штетност појаве нових „научних превода Библије на живи савремени руски језик“, које издаје Руско Библијско друштва, а који, не само да су усмерени на потискивање црквенословенског језика, већ и на ширење јереси. У таквом „научном“ преводу Светог Писма В. Кузњецове на руски језик, а који протежира о. Г. Кочетков, уместо: „Ово је крв моја Новога завета“ (Мт. 26, 28); „Тада дође Исус из Галилеје на Јордан Јовану да га овај крсти“ (Мт. 3, 13); „пријатељ цариницима и грешницима“ (Мт. 11, 19); „Узмите јарам мој на себе“ (Мт. 11, 29); „Исусом названим Христос“ (Мт. 27, 22); „У почетку беше Слово“ (Јн. 1, 1); „Човек који се зове Исус начини блато, и помаза очи моје“ (Јн. 9, 11); „Исус Назарећанин цар јудејски“ (Јн. 19, 19) – стоји: „Ово је моја крв, крв Новога савеза“; „појави се на Јордану Исус из Галилеје, дошавши Јовану, да га овај умије“; „пријатељ сакупљачима пореза и других отпадника“; „ставите на себе јарам мојих заповести“; „Исус, прозвани Месија“; „У почетку је био Тај, који се зове Слово“; „један човек, по имену Исус, помаза ми очи блатом“; „Исус Назарећанин, јеврејски цар“. Тим поводом, блаженопичивши митр. Јован (Сничев) оштро упозорава: „Свети Апостол Павле у својој Посланици Римљанима говори о Господу нашем Исусу Христу, да се Он ‘родио од семена Давида по телу, и открио се Сином Божијим у сили, по духу светиње, кроз васкрсење из мртвих’ (Рим. 1, 3-4). В. Кузњецова и ти, који стоје иза ње и пропагирају њене текстове, настоје на преводу, према коме Апостол Павле, тобоже, говори да је Господ наш Исус Христос био ‘по људској природи’ потомак Давида, а ‘по Божанском Духу’ био ‘Син Бога’. Једно (Човечије) супротставља се у том новом ‘научном’ преводу другоме (Божијем), помоћу смишљеног и ни на чему заснованог сло-

[1] Радосављевић Ј. (архим.), *Игуман Рафаило Топаловић*, Чачак 2009, 58-59.

ва ‘а’; једно се одваја од другог. Али такав превод – то није просто грубо извртање речи Апостола, који овде ништа не говори о томе да је Синовство Господа било само ‘по Божанском Духу’, већ напомиње својим савременицима, благодарећи чему се, наиме, открило Синовство Исуса Христа. Такав превод – то је вапијућа јерес, јер он отворено противречи догмату шесто тридесет Светих Отаца Четвртог Васељенског Сабора, једногласно нас поучавајући ‘исповедању Једнога и Истога Сина, Господа нашега Исуса Христа..., у две природе... нераздељиво, неодовојиво познаваног..., не на два Лица расецаног или раздвајаног, већ Једног и Истог Сина’“[1].

Такође треба рећи да је већина епископа и свештеника за очување црквенословенског као богослужбеног језика. У прилог овоме можемо навести да је од стране Председништва Међусаборског уреда, 2011., написан пројекат „Црквенословенски језик у животу Руске Православне Цркве 21. века“, из кога наводимо почетак: „Црквенословенски језик представља неодвојиви део богослужбене традиције Руске Православне Цркве. Он је у себи упио многе црте старогрчког језика – језика Новог Завета и Светих Отаца – и особености живе речи древних Словена, и опит светих подвижника, обраћајућих се Богу речима црквенословенских молитава. Црквенословенски језик се појављује као општеупотребљиви језик Руске Православне Цркве. Он се не јавља само наслеђем наше Помесне Цркве, већ и као општекултурна вредност, коју треба чувати“[2]. Поводом овог пројекта на заседању ЕС Московске епархије, 11. 08. 2011., донета је следећа одлука: „Признато је сврсисходним прихватање документа о значају црквенословенског језика у животу Руске Православне Цркве. У исто време, поводом предложеног пројекта, изражено је незадовољство одсуством

---

[1] Снычев Иоанн (митр.), О самочинных переводах Священного Писания, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 173. Уп.: Кригер М., В чем опасность Библейских обществ, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 148-171.

[2] Према: Правдолюбов С. (протои), *Ради мира церковного проект о церковнославянском языке следует снять с рассмотрения.*

темељних методолошких основа и научних принципа рада са богослужбеним текстовима, што је обремењено и недопустивом деградацијом црквенословенског језика, нарочито у вези његове русификације, која ће, будући сумњива на плану просвете, свакако изазвати одбијање унутар црквеног народа. Запажено је да се црквенословенски језик безусловно јавља као основни у богослужењу Руске Православне Цркве. Истовремено, у оквиру признавања допустивости богослужења на националним језицима, изазива недоумицу до сада сачувана неопредељеност црквене позиције у односу према националном језику руског народа“[1]. Завршићемо овај део о коришћењу црквенословенског језика у богослужењу РПЦ, речима завештања Св. Патријарха Тихона, из 1921.: „Божанствена лепота нашег истино-поучног по свом садржају, и благодатно-делујућег црквеног богослужења, будући саздано вековима апостолске ревности, молитвеног горења, подвижничког труда светоотачке мудрости и запечаћено Црквом чинопследовањима, правилима устава, оно је дужно бити сачувано у Светој Православној Руској Цркви недодирљиво, као њено величанствено и свештено наслеђе. Вршећи богослужење по чину, који води почетак од древних времена и чува се по свој Православној Цркви, ми имамо јединство с Црквом свих времена и живимо живот читаве Цркве...“[2].

Друго, горуће питање, које је саставни део литургијског препорода и реформи у Русији, а које наилази на отпор и критику код традиционалиста, јесте питање чешћег причешћивања, са којим је повезано припремање за Причешће, и однос тајне Исповести према овој Тајни.

Традиционално у Русији су се и монаси и верни народ веома ретко причешћивали: „Од примања хришћанства у Русији па све до XIV века, мирјани су се причешћива-

---

[1] Вершилло Р., *Духовенство Московской епархии высказалось за недопустимость деградации церковнославянского языка вследствие его русификации,* http://antimodern.wordpress.com/2011/08/22/rus/#more-5877 (17. 08. 2013.).

[2] *Святейший Патриарх Тихон о недопустимости нововведений в церковно-богослужебной практике,* http://www.blagogon.ru/biblio/120/ (22. 08. 2013.).

ли три пута годишње, а после XIV века – четири пута годишње уз обавезну исповест пре Причешћа"[1]. Вероватно је то последица, као што већ наводили, увођења у Русију монашког типика у манастире и у парохије. Талас осавремењивања или обнове богослужбеног живота носи собом и заговарање чешћег, сваконедељног причешћивања. Позивајући се на 9. Апостолско правило и Валсамоново тумачење, затим 80 правило VI Васељенског Сабора, и 11 правило Сардикијског Сабора, протојереј Д. Карпенко закључује: „На тај начин, видимо да се причешћивање православног хришћанина, чија савест није оптерећена смртним гресима, на свакој литургији појављује као канонска норма Цркве, и одступање од ње је обремењено отпадањем од Цркве"[2]. У даљем току рада о. Карпенко наводи савремену праксу припреме за Свето Причешће у парохијама РПЦ, наводећи „да таква пракса није древна и нема статус саборне одлуке": „Изграђена црквена пракса нам говори о неопходности држања тридневног поста пред Причешће, читања три канона и правила пред Свето Причешће, вечерњих и јутарњих молитава, и обавезне исповести уочи или на сам дан Причешћа". Наведену праксу аутор сматра разумљивом за оне који се ретко причешћују, тј. за оне који већи део године не живи црквеном животом и не држе постове прописане од стране Цркве. За њих је неопходно да пред Свето Причешће на наве-

---

[1] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*. Уп.: Храповицки А. (митр.), *Исповест*, Шибеник 2004. Постоје, међутим, сведочанстава да је таква пракса у Русији постојала до пре 20-так година, и да је данас уобичајено причешћивање једном у 15, 30, али и на 7 дана, уз обавезну исповест и не тако строги пост од три дана; уп: Драгојловић П. (јрм.), Капларевић В., О учествовању у Светој Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 3, 523-532.

[2] Карпенко Д. (протои.), *Подготовка к причастию: канонические нормы и практика Поместных Православных Церквей*, http://beleparh.ru/index.php/novosti/57-drugie-novosti/530-podgotovka-k-prichastiyu-kanonicheskie-normy-i-praktika-pomestnykh-pravoslavnykh-tserkvej-doklad-protoiereya-dimitriya-karpenko-na-xx-sezde-dukhovenstva-belgorodskoj-i-starooskolskoj-eparkhii (16. 08. 2013.). Уп. коментар: Вершилло Р., *Оглашена програма литургических реформ в Русской Церкви*, http://antimodern.wordpress.com/2012/01/05/karpenko-2/#more-8161 (16. 08. 2013.).

дени начин посвете пажњу свом духовном животу. Проблеми, међутим, настају за оне који су потпуно оцрковљени и желе да се причешћују сваке недељне литургије. Они су на једној страни везани 64. Апостолским правилом да не посте суботом, а на другој су у неповољнијем положају у односу на свештенике који не треба да држе додатни пост пред служење Свете Литургије. Затим указује на постојање две праксе, грчку и, условно речено, руску. Према грчкој, за разлике од руске, чија смо правила већ наводили, није предвиђен додатни пост нити је обавезна исповест пред Причешће. При том наводи да пракса у Српској Цркви није једнообразна, већ зависи од тога где се који „свештеник школовао", и да је стање у Бугарској Цркви најгоре, јер се тражи пост од месец дана пред Свето Причешће, и да су зато храмови тамо полупразни. Прихватајући и оправдавајући разнообразност у богослужењу, о. Карпенко, међутим, не прихвата разноврсност у Тајнама: „Али, однос према тајнама, не може бити традиција те или друге Цркве. По овом питању ми можемо говорити само о томе која више, а која мање одговара ономе што се назива Предање Цркве". Он сматра да би требало увести праксу сваконедељног причешћивања, без додатног поста, са читањем основног правила без три канона, и без обавезне исповести, која се досадашњом праксом формализује и „која од тајне 'другог крштења' постаје један од услова за Причешће." На крају он наводи мишљење о. Јефрема Ватопедског: „Знам да у Русији неки свештеници говоре да пред Причешће треба постити три дана, а неки – пет дана. У ствари, нема никаквог обавезујућег закона, колико дана постити пред Свето Причешће. Доказ томе служи то да свештеници не посте, а затим, не само да се причешћују следећи дан, већ и служе Литургију. Па пошто ми држимо одређене постове – четири поста у години и пост средом и петком, сматрам да је то довољно. Ако ко хоће да пости пред Причешће још целу недељу ради подвига, ради страхопоштовања, изволите, али да би то озаконили духовници – ми о томе нигде и никада нисмо слушали. Ако би то био обавезан услов за Причешће, свештеници би, најпре, требало да стално посте. Понекад говоре да хришћани треба само

једном у два-три месеца да се причешћују, - таквог правила такође нема. Када хришћанин нема смртних грехова, он има право да се причешћује знатно чешће“[1]. Слично о. Д. Карпенку о Светом Причешћу говоре и други припадници литургијског препорода у Руској Цркви[2].

Традиционалисти, пак, приговарају да је реч о пракси која је важила за рану Цркву, а да би од 5. в. причешћивање бивало ређе, до уобличавања праксе која се током средњег века сачувала у Русији до наших дана, а у Грчкој је важила до појаве Кољивара[3]. Такође не прихватају Валсамоново

---

[1] Исто.

[2] Међу њима најпре о. А. Борисов и о. Г. Кочетков. Први има протестантски однос према Св. Евхаристији: „И тако, Бог нам је дао најједноставнију, и у исто време најузвишенију форму жртвоприношења Њему: једење хлеба и вина, освећених молитвом, у спомен на Исуса, постаје и празнична трпеза с Богом, и сећање на установљење крвног сродства људи са својим Творцем, и једног с другим“; Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, Москва 1994, 119. О о. Борисову и његовој књизи, патр. Алексеј 2. је 1994. изјавио: „Још једном бих се вратио књизи ‘Побелеле њиве’. Заиста, она носи антиправославни карактер, и када то долази од православног свештеника, не могу да поверујем да је то писао православни свештеник. Видимо, заправо, да је то писао протестант, његова супруга, матушка, ако ју је тако могуће назвати. Зато што је овде сав баптистички, протестантски арсенал: и унети клупе у храм, и не називајте један другог оцем, већ браћом, и веома озбиљно иступање против монаштва, грубо иступање, иступање против тајни, предлагање изношења престола на средину, храмове саградити без олтарске преграде, без иконостаса. И када то долази од свештеника, који себе назива православним, онда ова књига не доноси корист, већ штету Православљу“; *Святейший Патриарх Алексий II о церковном модернизме и неообновленчестве*, www.blagogon.ru/biblio/119/ (22. 08.2013.). Други, о. Кочетков, између осталог, говори и ово: „Да поменем још једну важну чињеницу, која помрачује сазнање чланова РПЦ. И мирјани, и пре свега клир готово сви подржавају заразни мит, о, тобоже, нераскидвој вези тајинства Евхаристије и Покајања... Одговарајуће схватање двеју тајни, са обавезним спајањем, представља извртање... Последице тог искривљавања евхаристијског знања су огромне, јер оно од трпезе радости, љубави, Христове гозбе, претвара тајну Цркве у жалосно понижење и сазнање своје пуне недостојности. Већ је постало уобичајено ићи на ‘брачну гозбу у непразничној одежди’“; према: Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 39.

[3] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обно-*

тумачење 9. Апостолског правила, већ еп. Никодима Милаша: „Управо због 9-ог Апостолског правила које прописује да се остане у храму до окончања божанствене литургије и због оних који се из овог или оног разлога нису могли причестити, почело се са раздавањем антидора, приманог из руку свештеника по завршетку литургије, ради освећења оних који се не причешћују. И управо на тај начин 9-то правило тумачи чувени канониста епископ Никодим (Милаш), а нипошто не у смислу обавезног причешћивања свих присутних на литургији. Према томе, у древној Цркви нису се причешћивали сви верни“[1]. У прилог праксе о ретком причешћивању наводе мишљења светитеља: Св. Димитрија Ростовског, Св. Филарета Дроздова, Св. Игњатија Брјанчанинова, преп. Макарија Оптинског, Св. Теофана Затворника[2], преп. Варсануфија Оптинског, савремених старца, завршно са речима Патријарха Алексеја 2., из 2005.: „Од парохијана се захтева да се причешћују што је могуће чешће, не мање од једном недељно. На бојажљиву примедбу верујућих да је тешко достојно се припремити за примање Светих Тајни сваке недеље, ти свештеници тврде да они сносе сву одговорност. Као последицу имамо губитак страхопоштовања и страха Божијег пред светим Причешћем, који су својствени православним људима. Свето Причешће постаје навика, нешто обично, свакодневно”[3]. Посебан приговор иде на рачун радикалних модерниста, који се, у свом односу према чешћем причешћивању и реткој исповести, приближавају католичкој побожности: „Према томе, циљ модернистичке праксе превише честог причешћивања (у храму свештеника-обновљенца В. Лапшина, као и почетком 1990-их код свештеника Кочеткова, мирјани се причешћују неколи-

---

вљенство.

[1] Исто. Уп.: Афанасјев Н. (протој.), *Трпеза Господња*, 121-122, 134-135.

[2] Занимљиво је да Св. Теофан Затворник, који је говорио да се треба причешћивати у четири велика поста, или по два пута у време Великог и Божићног поста, или чешће, „али не преко мере, да не би дошло до равнодушности“, превео, поред Добротољубља, и *Невидљиву борбу* Св. Никодима Светогорца; исто.

[3] Исто.

ко пута недељно, а тајинство Покајања, по речима о. В. Лапшина, неопходно је само једном до два пута у животу!) није повратак древно-апостолској црквеној пракси, већ напросто укидање Свете Тајне Исповести пред Причешћем, укидање традиционалне дисциплине у постовима и молитвеној припреми за то велико тајинство, у суштини – приближавање католичкој пракси причешћивања"[1]. О овој теми ћемо још говорити у следећој глави.

Преглед о литургијском препороду у Русији не би био потпун када би изоставили помињање учења и делатности крајњих реформатора, које је патр. Алексеј 2., још 1993., назвао „неообновљенцима"[2], од којих је први, свакако, већ помињани, о. Г. Кочетков. Завршио је Московску Духовну Академију и постао је свештеник 1989., а годину дана раније основао је Свето-Филаретовски православно-хришћански институт. 1990. је основао Преображенско братство, а три године касније магистрирао на Институту Св. Сергија, са темом *Тајноводство у православну катихетику*. 1997. је стављен под забрану служења, јер је свештеника из своје парохије насилно, уз помоћ својих присталица, колима хитне помоћи пребацио на неуропсихијатрију. Забрана је скинута 2000.

Поводом његове неправославне догматике основана је, по благослову патр. Алексеја 2., богословска комисија од професора и богослова, која је у свом извештају, из 2000., донела следећи закључак: „У свом учењу свештеник Георгије Кочетков одступа од Православља. Оно не одговара догматском учењу Православне Цркве, утврђеног Васељенским Саборима и закљученог у облик, смисао и садржај Никео-Цариградског Символа вере. Свешт. Георгије Кочетков одступа не само од Светог Православља, већ и од уче-

[1] Исто.

[2] „На епархијском сабрању свештенства Москве, 20. 12. 1993., Свјатејши Патријарх Алексеј 2. први је модернистички покрет унутар РПЦ, који руши боголужбене традиције, назвао ***неообновљенством***. Тиме је он показао да се савремено цкрвено реформаторство јавља духовним наследником обновљенаца 1920-тих година"; *Святейший Патриарх Алексий II о церковном модернизме и неообновленчестве*.

ња већине других хришћанских вероисповести, у којима се Христос признаје за Сина Божијег, оваплоћеног од Пречисте Дјеве Марије и поставшег Човеком, док код свешт. Георгија Кочеткова човек Исус из Назарета постаје Сином Божијим по усиновљењу. Непризнавање Господа нашег Исуса Христа Сином Божијим, 'Једносушним Оцу', и Светога Духа Господом, Лицем Свете Тројице, Јединосушне и Нераздељиве, чини вероучење свешт. Георгија Кочеткова неправославним. Светоотачко наслеђе у књигама свешт. Георгија Кочеткова или бива некоришћено или се подвргава критици. Вековна традиција Руске Православне Цркве, њен дух, смирење, читав састав духовно-богослужбеног живота православних хришћана, несумњиво је стран свешт. Георгију Кочеткову и његовим следбеницима. Напротив, њему је близак дух заједнице протестантског типа"[1]. У Извештају се

[1] *Учение Георгия Кочеткова*, http://www.sektoved.ru/enciclopedia.php?cat_id=103 (21. 08. 2013.). Навешћемо још неколико цитата из Извештаја: „У случају свешт. Георгија Кочеткова, његов метод и стил управо богословских истраживања могу бити окарактерисани као објаван и неопозив: он проглашава своје идеје као истину у последњој инстанци, при том постојано се позивајући на самога себе као на виши црквени ауторитет"; „Међутим, свештеник Георгије Кочетков не само да пренебрегама замерке и упозорења својих меродавних противника, већ их је јавно осудио за 'бешњење' и најавио им анатемисање: 'Моји оптужитељи траже не милости, већ жртве... И ако је тако, продужиће се бешњење, док не дође тај умиритељ, који са влашћу каже сваком ђавоиманом: 'Умукни!' И изрећи ће анатему сваком духу лажи и таме, истеравши га напоље и ослободивши оне који сада страдају од њега'"; „Видимо да, према мишљењу свешт. Георгија Кочеткова, Рођења Богочовека није ни било. А шта је било? Било је рођење обичног човека Исуса од Јосифа и Марије. Рођење најпростије и најприродније, због чега се и Марија, мајка Исуса, назива њиме не Пресветом Богородицом и Увекдјевом, већ 'великом праведницом Дјевом Маријом'"; „Он пише: 'Црква – то су, у првом реду људи, а људима је својствено грешити'"; „Он пише: 'У Тајнама нема никаквих спољашњих гаранција, јер ми у Цркви имамо дело са живим Богом, Који је слободан, и са живим човеком, који је такође слободан, али, за разлику од Бога, још може злоупотребити своју слободу. Зато нам је увек нужно сведочанство наше савести и нашег срца, потребно нам је увек проверавати себе и то што се у Цркви догађа, по духу и по плодовима'"; исто. Уп.: Василик В. (диак.), *О богословии священника Георгия Кочеткова*, http://www.blagogon.ru/biblio/532/ (15. 08. 2013.).

још наводе његове хуле на Мајку Божију, затим да апостолско прејемство постоји и код протестаната, баптиста, кверкера, монофизита и „других искрено верујућих људи“, да је и Евхаристија код њих „са свом неопходном пуноћом и спасењем, чак иако се им по вери ломи само хлеб и даје само вино“, да Евхаристију треба допунити агапама, да је сав верни народ царско свештенство и да мирјани могу употребљавати Свете Дарове, да су Васељенски Сабори доносили више штете него користи, више раскола и деоба, уместо да сви буду у љубави, без обзира на вероучење, да су ти исти Сабори погрешни и застарели, да су јереси позитивне појаве, и да их има добрих и лоших, и да данас, нажалост, нема јереси јер нема генијалних људи, који су носиоци јереси, да не постоје демони, да је први човек у себи обједињавао и мушкарца и жену, да ће се сви спасити, да...

У Извештају председника Синодске богословске комисије, митр. Филарета, о Закључку Богословске комисије и о богословљу о. Г. Кочеткова се каже: „У току рада чланови Комисије су дошли до закључка да су осуде упућене на адресу свештеника Георгија Кочеткова изузетно озбиљне и да се у знатом степену јављају оправданим. Њему је било предложено да још једном да своје објашњење поводом низа исказа, садржаних у његовим штампаним радовима. Према резултатима разматрања одговора Комисија је дошла до закључка о погрешном мишљењу, допуштеном од стране свештеника Георгија Кочеткова у његовим радовима. При том, према датим објашњењима, чланови Комисије нису склони да сматрају да су допуштене разлике у односу на православно учење биле умишљене и да представљају неки јеретички систем. У исто време, постојање нејасно формулисаних религиозних ставова у његовим штампаним радовима, који садрже одступање од православног вероучења, или допуштајући двосмислено неправославно тумачење, или недопустивих и нетачних по форми. Извештај о раду Комисије, посвећен овом питању, послан је на разматрање Свјатејшем Патријарху. Свештеник Георгије Кочетков је признао могућност својих нетачности, писмено је исповедио Православну веру и узео на себе обавезу да не користи у катихетској

пракси, и да такође престане са ширењем, оних штампаних дела, која су подвргнута основаној критици од стране Комисије. Синодална Богословска комисија није разматрала личну катихетску и духовничку праксу свештеника Георгија Кочеткова, што је надлежност епархијске црквене власти“[1].

Пре него што се окренемо литургијским реформама о. Г. Кочеткова, рећи ћемо још нешто о његовом систему православних општина и катихетизацији. Основне полуге система општина и катехизације о. Кочеткова јесу његов Свето-Филаретовски институт, на коме се школују катехизатори, и бројне породице-општине, посејане у многим градовима Русије. Још 1993. било је основано 16 општина у Москви, 6 у Екатеринобургу, 3 у Тољати, 3 у Твери, 2 у Коломну. Чланови општина се регрутују из парохија, с тим да се, осим већинске катехизације неофита, она спроводи и међу крштенима, тако да је реч о својеврсном прозелитизму међу православнима. Општине имају хијерархијско устројство, са наглашеном дисциплином. Сваком општином председава “глава породице”, који се назива “презвитером”, и разликују се старија и млађа браћа, “пуни” и “непотпуни” чланови “породице”. Систем возглављује о. Г. Кочетков, који председава савету “презвитера”, и представља “епископа”, који једном годишње сазива сабор братства. „Унутар општине-породице царује строг поредак и узајамни надзор: довољно је рећи да се од чланова, оглашених, траже дневници са излагањем не само поступака, већ и мисли. Између чланова се тражи десетак и пожртвованост на све што је потребно вођама. Сваки контакт са другим православним установама се оштро пресеца. Свако неповиновање се кажњава оштрим мерама, до искључења, а затим и гоњењима...“[2]. Породице-општине воде двоструки живот: јавни у парохијама и храмовима, и тајни у затвореним окупљањима. Међу окупљањима постоји хијерархија: најважнија су затворене „агапе“ и „савети“, затим полузатворени „недељници“ (јеванђељски, проповед-

[1] *Доклад Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Председателя Синодальной Богословской комиссии*, http://www.pravoslavie.ru/jurnal/print11301.htm (21. 08. 2013.).

[2] Василик В. (диак.), *О богословии священника Георгия Кочеткова.*

нички и молитвени) и отворени „недељници“. Недељна окупљања имају за циљ да надопуне оно што недостаје храмовним службама, нарочито „агапе“, које се називају „литургијама после литургије“. Као на протестантским баптистичким скуповима, реч је о харизматским личним молитвама сабраних, без утврђеног поретка. „Уста говоре слободно, ‘од сувишка срца’“. Завршетак молитви присутни пропраћају са „амин“. На јеванђељским окупљанима се говоре, најпре, пар припремљених проповеди, а затим следе „по надахнућу“. Свакако најважније су полулитургијске агапе. Предуслов за учествовање на њима је причешћивање у храмовима, што указује на мишљење о несавршености и недовољности Литургије, која мора бити допуњена „агапом“. Оне се називају „трпезом Љубави“, „гозбом Вере“, „браком Јагњета са његовом невестом Црквом“. Средишњи део представља ломљење и причешћивање „једним заједничким Хлебом“, и, потом, причешћивање вином (са топлотом) из једне заједничке Чаше.

„Успешно постојање братства Сретење се показује могућим зато што је главни вид његове делатности усмерен на мисионарство и катехизацију, тј. на рад са нецрквеним људима. Али у томе и јесте опасност, јер верујући неофити, искрено мислећи да кроз оглашење улазе у Православну Цркву, завршавају у полусекташком кружоку. То бива неизбежно, јер се прва агапа (заједно са старијом браћом-катехизаторима, носиоцима ‘породичне’ традиције) спроводи по плану оглашавања у први дан општег причешћа групе ‘из једне Чаше’. Навика на молитву својим речима, усађена за време оглашавања, и примитивизам у богослужењу завршавају посао. Људи стичу лажни оријентир, показују се прелешћени на лак начин. Општење са Светима се у ‘породици’ замењује општењем једног с другим, што ствара комплекс изабраности и посвећености. Однос према агапама код чланова братства је трепетније, него ка Причешћу у храму. Јер ‘пуни чланови Цркве’ су дужни причешћивати се сваке недеље, а на агапу је могуће ићи само ‘једном у два месеца’“[1].

[1] Буфеев К. (протои.), *«Повеждь Церкви…»*, http://ruskline.ru/analitika/2011/03/15/povezhd_cerkvi_o_duhovnoj_deyatelnosti_odnogo_pravo-

Према личном сведочанству о. Г. Кочеткова, основа његовог разумевања општине као Помесне цркве, јесте еклисиологија о. Н. Афанасјева: „Проницање у тајну и тајинство местне саборности открило је пред о. Николајем Афанасјевим нове, изванредне видике. Он је дошао до корена почетног учења Цркве о 'царском свештенству' читавог народа Божијег, који и јесте у суштини – 'народ свети'. То му дозвољава да смело одриче сваку деобу чланова Цркве по природи, нарочито дубоко поражавајуће црквено дељење Цркве на клир и мирјане, до данас хранећи сваки црквени клерикализам. Он утврђује да је једино посвећење, које познаје хришћанство, тајна Крштења. Он на нов начин говори о пореклу и самој суштини црквене јерархије, постављеној на своје служење и налазећи се у свом служењу не над народом Божијим, већ унутар њега, без каквог било права 'господарења над стадом'... Сам о. Николај је, наравно, учинио максимум могућег, могућег у његово време. Па нашем мишљењу, ићи даље значило би изазвати, више не спорове, већ саблазни и раскол. Но, ка томе ићи њему је било немогуће..."[1]. Али је било могуће ићи даље о. Кочеткову. И он је изазвао и саблазни и расколе… И еклисиолошки превазишао о. Афанасјева: „У датој тачки о. Георгије доводи до апсурда теорију о. Николаја Афанасјева, по којој се помесна Црква-општина, са једним епископом као главом, појављује као Васељенска Црква, која као таква не потребује никакве патријархе и митрополите. Али, више од тога, ова кочетковска Црква-породица начелно пребива ван државе и друштва"[2]. На основу такве еклисиологије следбеници о. Г. Кочеткова на Евхаристији, заједно са њим, читају молитве

slavnogo_bratstva/ (19. 08. 2013.).

[1] Према: *Учение Георгия Кочеткова.* „Могло се од о. Георгија често чути, како је он за своју делатност добио благослов од о. Всеволода Шпилера, како је он 'ученик' о. Николаја Афансеја. На застави о. Георигија могуће је прочитати имена и архим. Тавриона (Батозског), и протој. Јована Мајендорфа, и протопр. Александра Шмемана, и протопр. Виталија Боровог, слава Богу, сада здравог"; Смирнов Димитрий (протои.), В угоду духу века сего, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 101.

[2] Василик В. (диак.), *О богословии священника Георгия Кочеткова.*

из Служебника и учествују у „освећивању дарова“. Поводом такве еклисиологије, изнесене у раном раду, који је о. Кочетков објавио под псеудонимом, реаговао је о. Ј. Мајендорф: „Одлучно сам противан закључцима чланка С. Т. Богданова: начелно прихватање две паралелне форме црквеног устројства – ‘синагогално-синаксарне’ и ‘еклисијалне’ (чему такви страшни неологизми?). То дељење је начелно неприхватљиво, тј. Црква је једна, а издвајање ‘синагогално-синаксарног’ устројства за посебну групу ‘већ усавршених и освећених’, било би својеврсни гностички елитизам. Облици таквог елитизма су познати одавно и увек су одбацивани ‘саборним’ хришћанством... Међутим, говорити да ‘еклисијално’ устројство са његовим догматима, канонима, типицима, апостолским прејемством јерархије итд., јесте све осим ‘старозаветна реалност’, погрешно је и опасно, и чак, с православне тачке гледања, чудовишно“[1]. Истим поводом поручивао му је прота Д. Смирнов: „Послушај и немој се вређати, драги оче Георгије. Твоја, по обиму и потрошеној енергији, титанска дела, свима се чине, кога год сам о томе питао, као ***опасна делатност, усмерена на подривање црквеног устројства***. Схватају се као ***намерно створене паралелне црквене структуре за каснији револуционарни преврат, с циљем промене хиљадуипогодишњег парохијског црквеног устројства на некакво тајанствено ‘сигагогално-синаксарно’***. Систем оглашавања, који си ти створио, приводи неофита не ка савременој црквеној традицији, већ ка, ***од тебе измишљеној, ‘псевдоапостолској’***, која подсећа на првохришћанску, као непријатељска карикатура на самог човека. ***Твој се експеримент на нечему веома драгом, што се сачувало у Црквеном Предању – имамо у виду богослужење, - схвата само као светогрђе. Зар ти мислиш да ће то, што је Црква сачувала од бољшевика ценом живота стотина хиљада својих мученика, она теби дати за револуционарне вивисекције? Богослужење, на које си ти посегао, није твоје, већ наше, и нас боли када секу на живо***“[2].

Већ смо рекли да о. Г. Кочетков служи на руском језику,

[1] Смирнов Димитрий (протои.), В угоду духу века сего, 101.

[2] Исто, 102.

да је превео Св. Литургије, Јутрење и Вечерњу и неке Тајне на руски, да је укинуо Тајну Исповести, да је за сваконедељно причешћивање верних и да дозвољава лаицима да употребљавају Дарове након Литургије. Овоме треба додати да је увео певање читавог народа, да мирјани читају свештеничке молитве на Канону Евхаристије и да проузносе неке свештеничке возгласе. Реформаторски[1] је и његов став према иконостасу: „Ја сам за себе решио начелно питање – како служити. Решио сам: треба служити по савести. Изнад мене нема никог (!), ја сам слободан... Све што сам радио усвајало се као подразумевајуће: и руски језик, и одсуство иконостаса"; „Клир не треба да буде одвојен од осталог народа Божијег, као и олтар од остале цркве. Овоме ће вероватно припомоћи у новим храмовима постављање ниских олтара, служење са отвореним царским дверима... Неумесне су, у том смислу, и 'тајне' молитве за народ Божији... Њих треба читати наглас"; „Када се олтар у храму показао као одвојени простор, када су га високи иконостаси потпуно затворили, тамо су почеле да се врше ствари, понекад непотребне"[2].

На основу свега реченог о богословљу и реформама о. Г. Кочеткова не чуди његово поимање граница вере и Цркве, као нешто непредвидиво и неусловљено: „Црквени живот се рађа и развија и ван саме цркве... Током историје

[1] „Нама је потребна обнова, нама су нужне реформе. Нама су јако неопходне реформе... Сам култ је просто претежак... Старинско православље – то је ужас... Реформе морају ићи брзо, зато што нам није дато времена толико, колико би смо га ми хтели имати. Историјом, Богом, није дато"; према: Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 26.

[2] Исто, 34-35. Његов духовни једномишљеник, о. А. Борисов размишља још даље: „Негде 20-тих година, смели реформатор еп. Антонин Грановски се мучио да уведе служење литургије са престолом постављеним на средину храма и са читањем на глас евхаристијских молитава од свог народа. Тада је то изазвало подсмех црквених снобова. Али, може бити, да то више и није тако смешно? Може бити, проћи се неко време и наши потомци ће бити у недоумици, како се могло догодити да су милиони хришћана, много векова, били ограђени иконостасом... Очевидно је настало време размислити о томе неће ли служење литургије, слично возљубљеном еп. Антонију, користити пунијем и свеснијем учешћу свих присутих у храму у Евхаристији"; Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, 175-176.

непоклапање граница истините и канонске цркве је напредовало, доспевајући све даље и даље, све до појаве... садашње личне светости изван њих ('оквира канонске цркве'), већ у границама Цркве мистичке (од Франциска Асишког до Д. Борнхофера и А. Швајцера, може бити, чак и Махатме Гандија?)"; „Унутар хришћанства постоји мноштво цркава... све оне могу привлачити к себи људе... и доводити их до спасења у Христу, ако их и не доводу до канонске цркве"; „Истинита вера ван канонских и мистеријалних граница цркве... будући истинита, даје и своје истините плодове, такође често постојеће ван граница законите, правилне цркве и рађајући читаву традицију – ванцрквену традицију истините вере. Та се традиција може налазити у сложеним, чак противречним односима с црквом"; „Треба одлучно и смело преиспитати своје уобичајено одношење са инославним црквама, чак и с другим религијама, назвавши све њих истинитим и добрим црквама... Зато већину неправославних не треба називати нехришћанима или јеретицима, нечлановима истините Цркве"[1]. Коментар није потребан.

За крај приказа реформи о. Г. Кочеткова оставили смо две духовне дијагнозе о узроцима и стању његовом и његових следбеника: „Код њих не постоји хришћански живот. Духовна аскеза, позната нам из Предања, њима није потребна. Ми имамо посла са револуционарном идеологијом на хришћанском тлу, обученој, овога пута, у свештеничку расу. Духовни бољшевизам без осуде остварује свој програм. Међутим, и у многим другим 'детаљима' тај вид поражавајуће тачно одаје настројења и понашање нових револуционара-реформатора црквеног живота. 'Стојте чврсто и држите предања' (2. Сол. 2, 15) – говори нам апостол. Код рефор-

[1] Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 42. Оваква широкогрудост према јеретицима породила је строгоћу, коју је о. Кочетков испољио према Св. Серафиму Саровском: „Мене је такође шокирала, ја то не кријем, културно упрошћена форма беседа преподобног Серафима с Мотовиловим. Реч је често некултурна, ружна"; због оваквих и других речи је патр. Алексеј 2. рекао за о. Георгија: „Страшна гордост"; Мамонов Д., В какой Церкви кочетковцы?, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 84.

матора одсуствује осећај Предања Цркве, желећи управо да заставу Предања развију над њиховим установама. Они се позивају на Предање Древне Цркве, сматрајући себе харизматицима и своју дрскост поистовећују са смелошћу древних светих. У стварности, они су револуционари-занесењаци, који у име будућих ваздушних замкова беспоштедно руше и газе народне светиње, у име мале групе својих следбеника превиђају многомилиони народ Божији, сматрајући га 'непотпуним члановима Цркве'! Нерадо се сетиш хладне и презируће фарисејске речи: 'Него народ овај који не зна Закон, проклет је' (Јн. 7, 49)"[1]. „То су људи с апсолутном увереношћу у своју исправност и апсолутном увереношћу у победу, коначну своју победу у посебно узетој држави и у посебно узетој Цркви. Људи који мирно и уверено раде свој посао, знајући да ће кроз неко време доћи њихов час. Они су аналитичари уверени да могу предвидети и у потпуности контролисати црквену ситуацију, и они отворено говоре: још неколико година – и тај талас ће поћи по читавој Цркви"[2].

+ + +

Прилика је да на крају овог прегледа литургијских препорода и реформи у Руској Цркви, посебно имајући на уму пример необновљенства о. Г. Кочеткова и о. А. Борисова, изнесемо и нека запажања у вези уочених духовно-историјских законитости. Сматрамо да је исти процес остварен у предреволуционарној, и овај који се одиграва у данашњој Русији. У оба случаја реч је о радикалном обновљенству, с том разликом што је онај први завршио ван Цркве, а овај други је, за сада, још увек у Цркви, иако по својој природи и духу Цркви не припада. Обновљенски покрет 20-тих годи-

[1] Воробьев В. (протои.), Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 98.

[2] Шевкунов Тихон (иг.), Болезнь протеста против Церкви, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 286.

на 20. века и овај новообновљенски имају исту основу, исте методе и исте циљеве. Први је искористио повољне историјске околности и помоћу државе дошао до, веома траткотрајне, власти, а овај савремени живи као паразит у телу Цркве, и чека, исто тако, повољне ванредне околности да до власти у Цркви дође. Можемо са сигурношћу тврдити да ће и овај други завршити исто као и први, јер су нам гаранција Христове речи, да Цркву неће ни врата пакла надвладати, као и здраво биће Руске Цркве, тј. руског народа. За заједничку основу или порекло ови самовољно-несмирени и либерално-модернистички покрети имају несмирен однос према Предању. Уместо да се смире пред блиставим и величанственим Ризницом богословља и богослужења, коју су нам у наслеђе оставили Свети Дух и Свети Оци, који су се Светим Духом молили, богослужили и богословствовали, они су по својој самоумишљености и високоумљу почели да из те Ризнице избацују све те драгоцености, да би, на крају, од те и из те исте Ризнице били избачени и они сами. За заједнички метод обе ове духовне револуције имају заједничку им неистину о Богу, Богочовеку, човеку, Цркви и Предању. Таквим неистинама они желе да и богослужење пресвуку у неистину, односно, да га лише истине. Зато су самовољно уводили нешто што је само у њиховим несмиреним и необлагодаћеним умовима постојало. „Зашто о реформама нису слушали од уистину великих чада Цркве и њених Отаца? Зашто су свети древни Руси били у пуном послушању у Цркви?“[1]. Зато што су, између осталих, подражавали и Св. Симеона Солунског, који сведочи о правом односу према Предању: „На тај начин и ја, мали и по духу и по смирењу, вама који о мени имате лепо мишљење, с љубављу предајем оно шта сам ја научио из учења Светих Отаца; а због тога што код нас нема новотарија, ми чинимо све онако како нам је заповедио сам Спаситељ, онако како је Он предао апостолима, а они светим Оцима Цркве“; „Из дела тих [Св. Исидора Пелусиота и Св. Максима Исповедника], али и других богомудрих Отаца Цркве, који су се пре нас занимали и тру-

[1] Мамонов Д., В какой Церкви кочетковцы?, 89.

дили се око објашњења тајне Цркве, својим трагањима одабрао сам све шта може бити од користи и у нашем циљу, а ја пишем за вас, надајући се помоћи од благодати Божије“; „Све оно што смо рекли, ми нисмо измислили од себе, него смо то преузели из списа Отаца који су премудро говорили о овим стварима“[1].

И иду од мањег ка већем: од превода богослужења на савремени језик до састављања нових „харизматских“ молитава, по надахнућу; од читања литургијских молитава на глас до читања тих истих молитава од читавог народа; од држања отворених двери до склањања иконостаса; од нетрпељивости према монаштву до жењеног епископата; од жеље да се у Цркви потисну конзервативни фундаменталисти, до њиховог потискивања из Цркве од стране Цркве… Обе ове реформације, дакле, имају своје две фазе: рану и позну, које нису ништа друго до две развојне фазе европског хуманизма. Прва би се могла по свом пореклу одредити као римокатоличка тј. папистичка (хуманизам и ренесанса), а друга као протестантска (просветитељство и позитивизам). Прву краси пијетизам и романтичарско маштање, а другу рационализам са прагматизмом; оба су подједнако утопистички и хилијастички; романтичарско маштање о прошлости завршава искораком у утопистичку будућност. Предање није ни прошлост ни будућност; оно је, због своје надвремености, увек садашњост. Зато романтичарски повратак у прошлост Предања завршава футуристичким изласком из њега. Почиње се од искварености садашњости Предања, да би се повратком у прошлост Предања, помоћу будућности (есхатона) (или у будућности) изишло из њега: од повратка на почетак историје до изласка из ње:

„Познајуће сазнање треба да се открије, треба да у себе смести сву пуноту прошавшег, сву непрекидност оствареног раста. Богословско сазнање треба да постане историјско сазнање и једино у мери своје историчности да буде като-

[1] Свети Симеон Солунски, Из тумачења Божанствене Литургије, 59, 60, 72.

личанско. Неосећање историје увек одводи у секташку сухост или у школску доктринарност. Историјска префињеност се непрекидно потражује од богослова. То је неизмењиви услов црквености. Човек који нема осећања за историју, тешко да може бити добар хришћанин. Није случајно што је у реформацији распад црквености повезан са мистичким слепилом за историју. Управо су протестанти у полемици са Римом о 'новотаријама', изградили 'историју Цркве' као особену дисциплину и касније су много других унели у црквено-историјску науку. Међутим, за њих феномен црквене историје нема религиозни смисао, значај и силу – то је увек историја декаденције (они се и баве историјом да би доказали то), а тражено остаје 'првохришћанство', које је било пред историјом. То је својеврсно историјско неверје, неверовање у историју, изданак историјског позитивизма и хуманизма. Почиње да се чини како је хришћанска истина недоказива из историје и може само 'вером' да се утврди. Историја познаје Исуса из Назарета, а једино вера у њему исповеда Христа... Тај историјски скептицизам у Цркви укида се саборношћу црквеног опита, у коме се расветљавају дубине историјског бића, дубље од те површности по којој блуди и прелази видокруг хуманисте. Црква познаје и утврђује догматске догађаје као факте историје. Богочовештво је чињеница историје, не само постулат вере... Историја је у Цркви дужна да за богослова буде реална перспектива. Богословствовати у Цркви, значи богословствовати у историјском елементу. Јер, црквеност је предање... Богослов треба да открије и да доживи историју Цркве као 'богочовечански процес', излазак из времена и улазак у благодатну вечност, грађење и настајање Тела Христовог. Једино се у историји може осетити стварни и прави ритам црквености, препознати раст Тајанственог Тела. Једино се у историји може до краја убедити у мистичну реалност Цркве и ослободити се саблазни претварања хришћанства у апстрактну доктрину или морал... Хришћанство је сво у историји и за историју. Не само откривење у историји, него и призив историји, историјском деловању и стваралаштву, од Педесетнице до Великог дана. То кретање није бежање од прошлог, већ

непрекидно плодоношење прошлог. Предање живи и оживљава у стваралаштву...“[1].

Оба ова покрета имају свој римокатолички (папистички) почетак и протестантски (реформаторски) завршетак. „Тридентско богословље, барок, протестантска схоластика и ортодоксија, пријетизам и масонство, немачки идеализам и романтизам, социјално-хришћанско врење после Револуције, раздвајање Хегелове школе, нова критичка и историјска наука, тибингенска школа и ричлијанство, нова романтика и симболизам – сви ти утицаји су на овај или онај начин своје време ушли у руски културни опит“[2]. На почетку стоји погрешна римокатоличка мистика В. Соловјева о Софији, коју је он преузео од Бемеа[3], бемиста и Валентина, а коју је о. Г. Флоровски налазио, као учење о Weisheit, код „крупног католичког богослова“ Шпауденмајера (прва пол. 19. в.), као што о томе у свом писму из 1926. обавештава о. С. Булгакова[4]. Сам Соловјев је тајно примио католичанство 1896., у кући католичког свештеника Н. Толстоја, који је 1895. исповедио католичку веру[5]. У Петрограду је 1905. основана прва католичка општина са кућном црквом, од стране свештеника А. Зерчанинова, а 1909. први унијатски храм[6]. „На почетку 20. века у средини руске интелигенције, која је трагала за духовношћу, рођено је ново религиозно-философско учење, које је ускоро добило назив ‘новохришћанство’ или црквени модернизам. Његови оснивачи су били писци, религиозни публицисти и философи Д. Мережковски, Н. Берђајев, С. Булгаков, В. Розанов и други учесници знаменитих религиозно-философских скупова, провођених тада у Русији. Будући следбеници В. Соловјева, који је учио о наступању ‘нове

[1] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 519-520.

[2] Исто, 524.

[3] Zdenek D., The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought, *SR* 21(1962), 1, 43–64.

[4] Писъма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу, *Символ* 29, Париж 1993, 205-206.

[5] Каверин Н., *Тайное униатство*, http://www.blagogon.ru/biblio/18/ (19. 08. 2013.).

[6] Исто.

религије св. Духа', они су у потпуности одбацили 'историјско хришћанство' и сво светоотачко наслеђе Цркве"[1]. „О савременој руској религиозној философији обично се говори као о неком врло својеврсном породу руског духа; то је погрешно. Замена богословља 'религиозном философијом', карактерише целокупни западни романтизам, нарочито немачки. То се испољило и у католичком спекулативном богословљу епохе романтизма. У руском развоју то је једна од најзападњачкијих епизода. Зато је врло карактеристично да се Берђајев храни углавном немачким мистичким и философским изворницима, те није у стању да раздвоји судбоносни немачки круг... 'Светоотачка аскетика је умрла, постала је лешевски отров новом човеку, новом времену'. Берђајев је сав у виђењу немачке мистике и она му закрчује опит Велике Цркве"[2]. Споменици тог учења унутар Православља јесу дела о. Павла Флоренског (*Стуб и утврђење истине*) и о. Сергеја Булгакова (*Светлост Невечерња*, *Јагње Божије*). После представљења патр. Тихона 1925., местобљуститељ митр. Сергиј је неколико пута покушао да се на тајном сабору изабере нови патријарх. Кандидат Ватикана је био архиеп. Вартоломеј, који је 1932. тајно примио католичанство[3]. Тако су се у Русији на почетку 20. века истовремено одигравала и међусобно прожимала три просеца: религиозно-философски модернизам (на католичкој основи), црквени либерални модернизам (на католичкој основи и реформаторским усмерењем) и католички прозелитизам. Спојиће се у пиру Револиције, оснивањем обновљенске Живе Цркве. Тако је неистинито католичко-мистичко учење код немистичко-рационалних људи породило практичну црквену реформацију. А заправо, суштински гледано, реч је о једном јединственом процесу, јер католицизам за полазиште има протест(антизам), односно, протестантизам је финале папизма, јер је сва-

---

[1] Предисловие, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 2-3.

[2] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 504.

[3] Кураев Андрей (диак.), О католической миссии в большевистской России 20–30-х гг., *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 205-206.

ки протестант, као самовластан тумач Писма, проповедник и свештеник - папа.

Исте фазе истог процеса препознајемо у савременом неообновљенству у Руској Православној Цркви. Реформаторско-протестанској завршној фази о. Г. Кочеткова и о. А. Борисова претходило је јавно и крипто католичанство митр. Н. Ротова, са причешћивањем католика на православним литургијама, затим архим. Тавриона (Батозског, †1978), и архим. Зенона (Теодора), познатог иконописца, који је 1996. у Мирижском манастиру дозволио да паписти служе мису, на којој су се он и братија „причестили"[1].

Сличан процес смо већ уочили и на њега указали у случају развојне путање неправославног богословља православних богослова Париског Института: латинофроне А. Карташева и о. С. Булгакова наследио је најпре, исто тако, латинофрони, али већ са знатно протестантским богословљем, о. Н. Афанасјев, да би протестантскомислећи о. А. Шмеман своје усмерење потврдио и својим пресељењем, заменивши (тада) католичку Француску (тада) протестантским САД[2]. То, пак, не чуди јер је тзв. Париска богословска школа наследница литургијске обнове у пред- и по-револуционарном периоду Русије, и то у оба њена вида: црквеном и обновљеничком, ванцрквеном. На другој страни, њени корифеје су богословски ауторитети савремене литургијске обнове, не само у Русији, већ у читавом Православљу. „Уместо богомудрих Отаца Цркве, они се занимају оцима А. Шмеманом, Н. Афансјевим, А. Мењом, и, наравно, 'велики катехизатор,

[1] Каверин Н., *Тайное униатство.* О. Зенон је иначе за уклањање иконостаса, а последњих година осликава храм у Ман. Симонопетри, на Светој Гори.

[2] „Али оно што се мени свиђа то је Америка, њена суштина, Америка која је пронашла – сама у целом свету – готово чудесну формулу владе и друштва које није постало идол, већ је комбинација дугогодишње живе традиције и живота. Опет сам размишљао о Солжењицину: ово је оно на шта он треба да обрати пажњу, да то проучава, и да из тога учи. Али не! Само они, завучени испод камена, могу да подучавају свет, јер само они знају! Ни С., ни Европљани уопште, никада неће ни покушати да разумеју!"; Шмеман А. (протопр.), *Дневник*, 220. Непознавање Бога, човека и себе самог, рађа непознавање света.

пророк и учитељ' свештеник Г. Кочетков"[1]. Све литургијске обнове повезује један заједнички корен: „Међутим, срж и код западног и код руског црковног модернизма је иста: одбацивање светоотачког Предања у свој његовој пуноћи. И као последица – одбацивање савременог устројства Цркве – или као застарелог, или као отишавшег од апостолских извора"[2]. Заједнички им је хуманизам и његов „научни метод": „Такозвани 'научни метод' који се дотиче религије представља низ одрицања која ништа не дају, а након себе остављају на месту Предања празну рупу. Овај метод разара све чврсте критеријуме истине, игнорише присуство Духа Светога у Цркви, Који животвори и чува Цркву. Овде се догађа замена Цркве колегијумом научника који најчешће имају притупљену веру и високо мишљење о себи, који гледају на Цркву са њеним предањима и традицијама као на утрину на којој се може изградити било шта. Научни метод који се примењује на религиозну спознају претвара се у панкритицизам. Све што припада Предању пролази кроз филтер људског разума, који није у стању да схвати духовни, то јест надлогички свет. Религији се намеће другачији, њој несвојствени метод провере истинитости (ако у техничким и примењеним наукама као основ научног метода служи експеримент, онда религиозно искуство у коме учествује благодат не може да се понови у испрограмираном експерименту). Подаци који се налазе у литератури и материјалним споменицима модернисти подвргавају сумњи, објективна аутентичност се замењује личним укусом и схватањима. Чињенице пролазе кроз критичарску 'машину за млевење меса' а њихови остаци се утерују у одређени систем који представља вештачку монтажу. На основу појединих чињеница и сопствене маште састављају се теорије, међусобно неспојиве и противречне. Најчешће се у почетку ствара теорија, а затим се траже чињенице и све то се чини под видом науке. Може се рећи да научни метод који се употребљава у модернистичким круговима представља

[1] Сысоев Д. (свящ.), *"Парижское" богословие и неообновлнчество*. Изгледа да није случајност то што је о. Г. Кочетков докторирао на Институту Св. Сергија у Паризу.

[2] Исто.

принцип каузалности, то јест, случајности (случајно сачувани рукопис, случајно пронађена плоча са натписом, итд.), сједињен са неспутаном научном фантастиком. Тако се пред нашим очима јављају, развијају, мењају и руше научне теорије и хипотезе. Особина предања је чврстина и самоистоветност; својство научног метода је голи рационализам, стварање ефемерних теорија, који се јављају и умиру као што се пале и гасе пламенови ватромета. Међутим, 'научни метод' има психолошке основе код великог броја савремених људи, пре свега, незаустављиву веру у људски разум, као универзални инструмент познања истине, неповерење у духовне феномене и жељу да се објасне материјалним узроцима. Сликовито говорећи - то је провера метафизике кроз физику, свет бесконачног и вечног - преко ограниченог људског разума. Може се рећи да научни метод као додатак религији представља област фантастике и рационалистичког нихилизма"[1].

Само се по себи намеће повлачење још једне паралеле. Иако богослови[2] савременог литургијског препорода одбијају довођење њихових идеја и захтева у везу са радом обновљенаца 20-тих година 20. века (вероватно и савремених неообновљеника), сличност се, ипак, не може негирати. Спаја их почетак и завршетак, теорија и пракса, а разлика им је у степену радикалности на оба плана. Заједнички им је однос према Предању, с битним разликама: савремени богослови литургијске обнове или препорода имају погрешан, а обновљенци и неообновљенци имају непоштујући однос према Предању; први су умнији и умеренији, други несмиренији и радикалнији. Али, у основи и погрешног односа према Предању првих, и непоштујућег (презирућег) односа других стоји самовоља; код првих мање, а код других више изражена. Однос према Предању се преноси и на однос пре-

[1] Карелин Р. (архим.), *Лек против модернизма*, превод: С. Станковић, www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/Karelin_LekZaModernizam.htm (09. 09. 2013.).

[2] Балашов Н. (протој.), На путу ка литургијском препороду, 10-11; Вукашиновић В. (свешт.), Литургијска обнова у XX веку, 133-134; Јевтић А. (еп.), Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија, 1, 25.

ма Цркви; и овде се пројављује, заједничка им, самовоља, која се кроз несаборност пројављује у променама, реформама богослужења, без чекања да Црква саборно донесе одређене одлуке[1]. Осим полазишта и мотив и циљ су им заједнички. Мотив је исправити „искварено“ Предање, односно мисија Цркве, а циљ промене, са разликама у облику и обиму. Недостаје им оно најважније, а то је „страх Божији“: „У суштини ове појаве лежи одсуствовање страха Божијег. Страх Божији то је такво осећање кад смо стално суочени са Вишим Бићем, стално осећање свим својим чулима, целим организмом, целим бићем, да је пред нама такав слој бивствовања на који су непримењиве наше обичне мере. Непостојање овог сећања и повлачи промену у богослужењу. Ми ни у ком случају нећемо газдовати у туђем стану, померати намештај, мењати састав библиотеке итд., а у цркви мењамо ред ствари, непознајући тајанствене разлоге које су одредили њихово постојање, једном речју, осећамо се тако као да нисмо у Дому Божијем већ у чисто човековој установи“[2].

---

[1] „Свако самовољно ангажовање у некој реформи богослужења, мада оно било проникнуто најпоштенијим побудама (као на пример: поновно приближавање духу најранијих времена хришћанске Цркве или настојања да се литургија учини ближом за вернике тиме што ће се одређене молитве читати гласно, затим служење са отвореним дверима, увођење самовољних возгласа...), све то је ипак недопустиво. Осећај пастирске одмерености, с једне, и литургијска писменост, стил, црквена култура, с друге стране, све то је потребно усагласити да се не би појавиле извесне несугласице“; „Ако се заиста желимо вратити древној пракси, тј. ка гласном читању евхаристијских молитви, тада тај повратак не сме бити иницран жељом неког свештеника или епископа, него он мора бити утемељен на одлуци више црквене власти“; Керн К. (архим.), Евхаристија, 259, 278. Слично је било и са несаборно-несаборским увођењем новог календара: „На страну факат што је несаборско увођење новог календара створило озбиљне проблеме за сву Православну Цркву, нарушивши њено молитвено јединство и духовну једнодушност. Промјена календара се може посматрати као официјално усвојена реформа литургичког живота која по својој непромишљености и несаборности има и може имати и у будућности озбиљних последица“; Радовић А. (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 206.

[2] Св. Јустин Ћелијски, Богочовечански конзерватизам и неки наши црквени модернисти.

„Пракса показује да је љубав према ‘стваралачком богословљу’ последица одсуства страха Божијег, који је темељ премудрости и почетак сваког добра“[1].

+ + +

Завршимо овај преглед литургијског препорода у Русији завештањем блажене успомене Патријарха Алексија 2.: „Никаквих ‘припрема литургијских реформи у Цркви’ нема и не може бити! Ти, који понекад износе приватна мишљења о томе да је неопходно превести богослужење на руски језик, о чему су у своје време говорили обновљенци, или предлажу скраћење богослужења, заборављају да су се Црква и њени устави и правила изграђивали хиљадама година, и они су дужни да се свето сачувају. Никаквог преиспитивања текста Великог канона преподобног Андреја Критског неће бити. Наша Црква је у тешка времена гоњења и искушења опстала, чувајући непоколебљиво своју традицију. Ту смо традицију дужни и ми свето чувати. Позивам све вас да сачувате нашу православну традицију и не смућујете се приватним исказима људи, који настоје да нас врате у време обновљенства“[2].

3. 5. ОПЕТ НА ЗАПАДУ

3. 5. 1. Оваплоћење литургијског богословља о. Н. Афанасјева и, нарочито, о. А. Шмемана, јесу богослужбене реформе Манастира Нови Скит у држави Њу Јорк, САД, у оквиру Православне Цркве Америке, у чијој осамостаљењу је учествовао и о. Шмеман[3]. Манастир је основао 1969. иг.

---

[1] Сисојев Д. (свешт.), *Теологумени у савременом богословљу*.

[2] *Святейший Патриарх Алексий II о церковном модернизме и неообновленчестве*.

[3] „С болом у срцу о. Герман и о. Серафим су посматрали Шмеманове покушаје да створи ‘америчку’ Цркву. Пошто Америка нема дубоке и чврсте православне корене, пресецати везу са живом традицијом било би погубно. По речима о. Серафима Шмеман је утирао пут новом Православљу, лишеном корена, и будућа поколења Американица ‘не би чак ни сазнала шта су изгубила’. Он је хтео да изгради чисто америчко, потпуно независно Православље, засновано на савременом научном богосло-

Лаврентије и првобитно је био унијатски, да би 1979. прешли у Православље. „Циљ оснивања ове заједнице је, пре свега, било успостављање места где би изучавање и истраживање литургијске обнове могао да пређе са нивоа теорије у практично искуство актуелне употребе“[1]. Како сами наводе, њихови главни саветници за спровођење реформи јесу литургичари језуите Хуан Матеос, Роберт Тафт и Мигуел Аранц, а од православних, „додуше у мањој мери“, о. А. Шмеман и о. А. Каливас[2]. Основни мотив Манастира за преиспитивање дужине богослужења био је економски, јер је данас због „економске пресије нашег доба“ монасима потребно да више раде, а „то им оставља мање времена за дуге црквене службе“. Главна намера, пак, реформи јесте пастирска, „односно за циљ има прилагођавање богослужбеног живота Цркве савременим условима и потребама“, односно, „духовна добробит и узрастање верних“[3].

Реформама је обухваћено: 1. превођење, исправљање преобликовање и писање нових богослужбених текстова и књига, и њихово објављивање. Издати су Часослов, Молитвеник, Служебници, Тропари и кондаци, Псалтир, Песме усрдних молитви (избор из Октоиха), Страсти и Васкрсење, Визије Духа (зборник свештеничких молитава). Мотиви су следећи: „Византијски обред није богомдана хармонична целина, него је хибрид састављен из више извора, који нису сви подједнаког квалитета, а ни сами резултати фузије нису увек савршени. У сваком случају, обред је превише компликован. Монаси Новог Скита мисле да претерана сложеност онемогућује све верне да у потпуности учествују у животу Цркве и то постаје привилегија експерата. Квалитет тек-

---

вљу, а не на живом преношењу духовне мудрости од стране њених светих носилаца. О. Серафим се на свом искуству уверио колико је животворно такво преношење: да није њега било он не би стекао оно најскривеније у православном животу, ради чега је одбацио све световно. Да је нестала та веза ни тај живот се не би могао обновити“; Кристенсен Д. (јрм.), Духовник и човек, 164.

[1] Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 134, нап. 878.

[2] Исто, 141-142.

[3] Исто, 140-141.

стова није уједначен и варира од случаја до случаја... Сама структура служби мора бити преиспитана и пресложена да би се новим моделима, мотивисаним пастирском бригом, боље изразила истинска потреба верних... Такође су оци новоскићани настојали да сва терминолошка и богословска решења која се не уклапају у здрав ток православне побожности одстране и замене одговарајућим“[1]. 2. преобликовање свих дневних служби и Светих Литургија. И у Литургији Св. Јована Златоустог су извршене промене: „То су: смањење броја и дужине рубрика, уклањање атрибута *тихо* пред текстом молитава које су се доскора махом читале у себи, а сада их све већи број свештеника широм света произноси наглас, стављање у заграде специфичности локалних пракси, замењивање и преношење одређеног броја молитава у текст ове литургије. (Познато је да је одређен број молитава током времена прешао из Василијеве у Златоустову литургију. На основу *Барберинијевог кодекса* оци новоскићани су вратили молитве приписане Златоусту на њихово изворно место, и то: молитву приношења, малог входа, *Трисвете песме* и заамвону. Молитву главоприклоњења након *Оченаша* заменили су молитвом из Пређеосвећене литургије која, по њиховом мишљењу, више одговара месту. Молитву трећег антифона су ставили на место првог; након речи *институције* вратили су *Чините ово у мој спомен*, које је током времена на необјашњив начин испало из текста; избацили су молитву трећег часа пред епиклезом и додали више заамвоних молитава које одговарају разним празницима.)“[2]. Проскомидију врши свештеник само са епитрахиљем, без иједне речи, а тек за Велики вход облачи фелон. 3. преуређивање храма, иконостаса и олтара.

Новоскитски „монаси много пута указују на велики степен суштинског непознавања литургијског живота код православних хришћана“[3]. И ето, срећом, они су прешли у Православље да би православне хришћане, светлошћу открића њихових просветљених језуитских саветника, просвети-

[1] Исто, 142.
[2] Исто, 137.
[3] Исто, 143.

ли и открили тајну Свете Литургије, коју они, тј. ми, не знамо читаве ове векове. С обзиром да су им главни литургичари-саветодавци језуити, пре ће бити да је реч о језуитском кукавичијем јајету, а не богонадахнутим учитељима и просветитељима. На њихово екуменистичко унијатсво указује и њихово религиозно сликарство (а не живопис), на коме су представљени папа Павле 6., патр. Атинагора, англикански надбискуп Мајкл Ремзи, о. Александар Мењ, о. Александар Шмеман[1], Мајка Тереза, о. Лав Жиле, католичка активисткиња Дороти Деј и православна монахиња Марија Скобцова[2], као и њихов „иконопис", са „иконама" „Светог" Фрање Асишког и „Свете" Кларе Асишке[3].

На примеру Манастира Нови Скит видимо сажете све фазе развоја литургијских реформи на једном месту и у једном, релативно, кратком временском периоду: они су као

---

[1] Није чудо што су насликали о. Шмемана: „Ишао сам у Нови Скит... Увек се одушевим њиховим манастирским појањем – тако је пуно благодарности и лепоте. Рекао сам Л.: 'Мислим да баш ово појање дефинише и изражава тон овог изузетног манастира'. Овде нама непрестане интроспекције и окретања себи и преокупираности самим собом, што је врло карактеристично за савремене православне манастире. Овде се заиста осећа урањање у нешто истинско"; Шмеман А. (протопр.), *Дневник*, 372.

[2] М. Марија (Скобцова) је прва жена која је завршила Париски институт. Окончала је свој живот у гасној комори конц-логора Равенсбрјука, 1945., због чега је од стране Цариградске патријаршије канонизована као преподобномученица (2004.). За критику канонизације в. *Канонизация монахини Марии Скобцовой — канонизация идеологии, ведущей к разрушению Церкви*, http://www.blagogon.ru/articles/208/ (29. 08. 2013.). Слично поимање светости има и о. А. Борисов: „Људи, које је могуће назвати светима 20. века, јесу они као Максимилијан Колбе, Тереза из Калкуте, Мартин Лутер Кинг, Марија (Скобцева)... Ови људи јесу за нас пророци новог хришћанства – не православног, католичког или протестантског, већ потпуно васељенског хришћанства. Хришћанства, тако рећи, с човечијим лицем"; Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, 105. Другим речима – антихристовог „хришћанства".

[3] http://www.newskete.com/shopping/shopdisplayproducts.asp?id=3&cat=Icon+Cards (29. 09. 2013.). Истим реформистичким и екуменистичким духом одише и документ „Православни литургијски препород и видљиво јединство", са Међународног саветовања одржаног у Ман. Нови Скит (26. 05. – 01. 06. 1998.); Василијадис П., *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, 177-185.

католици (православног богослужења) ушли у Православну Цркву да би извршили протестантске реформе. А пошто овоме претходи теоријски рад римокатоличких и православних литургијских богослова, можемо рећи да се у Манастиру Нови Скит затворио дуготрајни литургијско-обновитељски круг: литургијска обнова започета од римокатоличког литургијског покрета завршена је од стране бивших (?) римокатолика у православном (?) манастиру реформаторским (протестантским) реформама.

О резултатима литургијске обнове у САД говоре нам и подаци које износи П. Мајендорф: „80% свештенства чита читаву анафору, или пак њен део, чујно, наглас; 95% свештеника охрабрује народ да се често причешћује; 52% практикује заједничку исповест, обично једном месечно; 39% служи Св. Крштење у склопу Св. Литургије (а 69% би то чинило ако би добило дозволу од епископа, као и упутства по овом питању); 21% служи вечерње Св. Литургије у одређене празнике (а 55% би то чинило ако би добили дозволу од епископа)“[1]. Аутор, међутим, износи недовољност промена у Литургији: „Није напросто довољно направити промене у Литургији, јер би у том случају значајне промене у евхаристијској пракси у протеклим деценијама донеле много боље резултате. Неки су чак упоредили те мале промене у Литургији са променом позиција намештаја на Титанику. Ипак, мало ко би могао довести у питање потребу за честим причешћивањем, очигледну вредност служења Св. Литургије на разумљивом језику, или пак очигледну разумност када је у питању читање тзв. ‘тајних’ молитава наглас, посебно Анафоре. Све ово мора бити остварено у оквиру јеванђелске и духовне обнове унутар Цркве“[2]. Као једно од решења он заговара повратак поимању „свештенства“ лаика на начин о. Н. Афанасјева, и на крају песимистички закључује: „Криза о којој је о. Шмеман писао пре тридесетак година се само продубила. Канонски проблем још није разрешен. Духовни проблем је акутан као и увек. Богослужбени проблем у сва-

[1] Мајендорф П., Богослужбени пут православља у Америци: прошлост, садашњост и будућност, 145.

[2] Исто, 147.

ком случају још постоји, упркос многим помацима последњих деценија. Опет, изазов који стоји пред Црквом није другачији од онога који је био пред њом пре 2000 година у Палестини, или пре 200 година на Аљасци [...] Ми можемо напросто и да не чинимо ништа, и да кукамо како губимо своју 'традицију'. Са друге стране, у зору 21. века, када имамо у виду и 200 годишњу историју православних на овом континенту, можемо и да васпоставимо 'светоотачки ум', и одговоримо, веродостојно и стваралачки, на изазове новога доба"[1].

+ + +

Поново, као на почетку: „Стекао се утисак да је пажња углавном усмерена на спољашње реформе. Мало њих је било свесно потребе духовног покрета, односно, васпостављања унутарњег мира и поретка, који се не остварује путевима црквено-политичких прихватања, него духовним и аскетским подвигом. Излаз је управо у аскетском сабирању и преображају. Међутим, 'аскетска идеја' не може бити формално схваћена"[2].

[1] Исто, 154.

[2] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 495.

4. ОСНОВНИ ЗАХТЕВИ ЛИТУРГИЈСКЕ ОБНОВЕ

На основу реченог можемо издвојити да су основне идеје литургијске обнове, које су истовремено и њени захтеви за примену у богослужењу, следеће: 1. идеја о искварености савременог богослужења; 2. богослужење ране Цркве као узор за обнову; 3. питање иконостаса са свим варијантама – стално држање отворених двери, постављање ниског иконостаса са и без двери, потпуно уклањање; 4. гласно читање свих литургијских и молитава осталих богослужења; 5. укидање Молитве Трећег Часа; 6. увођење савремених за језике богослужења са превођењем свих богослужења на исти; 7. чешће причешћивање верних. Тим ћемо редом разматрати те идеје-захтеве.

4. 1. „ИСКВАРЕНОСТ“ БОГОСЛУЖЕЊА

Ово се односи пре свега на погрешна и, према присталицама литургијске обнове, штетна наслојавања у Св. Литургији и богослужењу. Нека од мишљења богослова литургијске обнове по овом питању смо већ наводили. Поново ћемо навести неколико најважнијих.

Прот. М. Челцев је био члан „32 свештеника“ и „Савеза црквене обнове“, и 1907. је објавио чланак у коме наводи тезе о људским наслагама у Предању: „Историјска Црква је и по извору свога бића и по својој унутрашњој природи Црква Бога живога, али толико отежала од масе несродних јој наслага, додатака општељудских, да је изгубила својствену јој гипкост и затворила се за пројављивање пуноће благодати, кроз живо дејство Светога Духа, служећи не за откривање, већ, неретко, гушење дарова Духа Светога у сваком од људи. Отуда се као задатак за црквене обновљенце не јавља пресаздавање Цркве, као Божанствене установе, већ њен препород у односу на њен човечији елемент. Основе и начела, постављена од Христа, јесу начела јеванђељске правде и истине, али су они запуштени, понегде погребени. Њих треба пројавити, вратити у живот. Значи, обновљенци не маштају о новом стварању у хришћанству, већ само стреме ка томе да се хришћанство Христово, а не византиј-

ско, хришћанство јеванђељско, а не предања стараца, појави у живот у свој њему својственој сили и бљеску, да открије сав свој богати могући садржај, да обједини у јединство бића веру и живот и да да хришћанску државу, друштво, привреду, културу, науку, речју – христијанизује живот у свим његовим гранама и појавама и водило би приближавању Царства Божијег, овде на земљи“[1].

Чишћење наслага страних изворном православном богослужењу било је обухваћено програмом литургијске реформе *Живе Цркве*: „1. Преиспитивање црквене литургије и уклањање оних наслага, која су унесени у православно богослужење претходног периода савеза Цркве и државе, и заштите слободе пастирског стваралаштва у области богослужења; 2. уклањање обреда који су остаци древних паганских веровања...“[2].

За Б. Совеа је данашње лоше стање у богослужењу Цркве плод „човечије небриге“ која је потисла „јако изражени саборни карактер Литургије древне Цркве“, и довела до „слабљења сазнања одговорности свих чланова Цркве за учешће у приношењу евхаристијске жртве и саборном причешћивању, одговорности за судбину Цркве и за неимарство Царства Божијег на земљи“[3].

И о. Н. Афанасјев је сматрао да је свеукупно стање у Цркви, канонско-еклисиолошко-литургијско далеко од првобитног, а на многим местима наводи и узроке због чега се дошло до тога: „Сви ми, разуме се, свако на свој начин и у неједнакој мери, осећамо извесно незадовољство савременом литургијском праксом. Она је резултат дуготрајног историјског процеса, у коме је много тога што је било раније присутно временом изостављено, и у коме се појавило мноштво елемената раније непознатих. Наш задатак састојаће се у томе да покушамо да одвојимо све оно што представља

---

[1] Чельцов М. (свящ.), *Сущность церковного обновления*. Треба рећи да је о. М. Челцев остао веран Цркви и патр. Тихону, и да је мученички пострадао 1931.

[2] Према: Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 176.

[3] Сове Б., Евхаристия в древней Церкви и современная практика, 190.

неизоставну и непромењиву основу нашег литургијског живота од потоњих случајних наноса... Наше незадовољство у највећој мери није изазвано толико недостацима и мањкавостима данашње литургијске праксе, колико чињеницом да смо изгубили представу о смислу онога што се савршава у Цркви“[1]. „Па ипак, остаје отворено питање: да ли је све што је садржано у нашем литургијском животу плод развоја онога што је иманентно Цркви, или наш литургијски живот у извесним тачкама није продужетак древног литургијског живота, већ извесна, радикалнија или мање радикална, измена његових основа?“[2]. „Савремена пракса представља плод литургијског стваралаштва. А да ли је овакав развој литургијског стваралаштва на линији природног развоја евхаристијског чина?“[3]. „Из појма ‘ἐκκλησία’ испао је његов суштински елемент – сабрање. Фактички сабрања нема, постоје само сакрални чинови које обављају посвећени“[4]. „Наше савремено ‘саслуживање’ има веома мало везе са оваквим истинским ‘саслуживањем’. Не можемо, нити смо дужни да покушавамо да изменимо оно што је установљено од Христа и Апостола, међутим, можемо и дужни смо да постепено ослобађамо нашу литургијску праксу од различитих наноса чија је традиција веома ограничена, а нарочито од таквих наслага које не доводе до јачања, већ имају за последицу слабљење и замагљивање смисла евхаристијског живота“[5]. „Упркос ономе што је тврдио Тертулијан, хришћанска свест прихватила је грчку философију, одредивши своје учење полазећи од Платона, Аристотела и стоичара. Јелинизам је, пошто је продро у црквену свест, изазвао процес индивидуализације црквеног живота. Тај се процес у почетку више испољио на Истоку него на Западу. Своју кулминацију индивидуализација достиже у протестантизму. Овде се не ради само о чињеници да се протестантизам одрекао ових или оних догмата, већ и о томе да је он ‘рас-

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Трпеза Господња*, 29.
[2] Исто, 82-83.
[3] Исто, 97.
[4] Исто, 99.
[5] Исто, 103.

творио’ Цркву у индивидуалистичком пијетизуму. Данас у протестантизму делује снажна струја која тежи обнови црквеног живота у његовом крилу, док у Православној Цркви процес индивидуализације црквеног живота и даље траје“[1]. Ламент о. Н. Афанасјева се наставља: „Живимо у изузетно тешком периоду. Када би неко желео да састави оптужницу против нашег црквеног живота, било би немогуће донети ослобађајућу пресуду. Да, криви смо сви. Историја зна за раздобља у којима степен неустројености црквеног живота није био мањи него данас. Било је борби и разједињености, узајамних оптужби, клевета, насиља, па ипак, има разлике између онога што је некада било и онога што постоји данас. У позадини некадашње неустројености била су догматска размимоилажења, док у наше доба на видело избијају искључиво страсти људске у свом до краја огољеном виду – оне чак ни овлаш нису прикривене догматским расправама. Наш црквени живот запао је у ћорсокак, будући да су принципи који су у њега били унети са стране још у далекој прошлости сада потрошени, тако да у црквеном животу они данас узрокују искључиво недостатке. Црква се третира као организација потчињена људским законима, и, као организација, она се ангажује на служењу задацима људског друштва. У њој самој доминира људска воља, каогод што људска воља изван њених оквира настоји да Цркву Божију претвори у средство за остваривање властитих циљева. Сви су изгледи да никада сами верници нису толико излагали порузи ‘невесту Христову’“[2]. А прављење ћорсокака отпочиње, као што смо видели и као што ћемо опет видети, још од времена Св. Константина Великог: „Римско право продрло је у Цркву и формирало у њој један слој који није имао ничега заједничког са благодећу. Остављајући по страни питање да ли је продор права у црквени живот био легитиман или нелигитиман, дужни смо да ипак имамо на уму чињеницу да је Црква у својој основи представљала

[1] Исто, 143. Наравно, при том се о. Афанасјев за своје тезе и закључке не позива ни на једног Оца. А и да је хтео да се позове не би могао, јер оваквих запажања и ставова нема код Отаца.

[2] Исти, *Црква Духа Светога*, 27-28.

благодатни организам који поседује пуноћу благодати – 'omnia gratia', и да таква остаје"[1]. И за крај оно што је већ речено на почетку: „Вековна историја Цркве у знатној је мери изменила њен живот: временом су се, наиме, појавили такви облици црквеног живота који се кардинално разликују од првобитних и такве представе које не налазимо у првобитном учењу Цркве. Из данашње перспективе тешко нам је да разумемо прве странице историје Цркве. Да бисмо у томе упели, морамо учинити напор да направимо искорак из садашњих облика црквеног живота, на које смо се толико навикли да готово ни не помишљамо како су некада они могли бити другачији. Све измене до којих је дошло у животу Цркве и све измене до којих ће тек доћи представљају резултат историјског развоја [...] Спољашњи облици живота Цркве, премда проистичу из њене природе, изложени су утицају емпиријских чинилаца. Тај је утицај легитиман и логичан уколико је реч о деловању извана на оно што је иманентно животу Цркве, али он постаје нелегитиман и нелогичан уколико емпиријски чиниоци продру у саму Цркву и почну да делују изнутра, повлачећи за собом у историјски процес и само биће Цркве. У овом потоњем случају емпиријска начела замењују стриктно црквена начела, те отуда неизоставно узрокују веће или мање деформације у Цркви. Историја Цркве зна за такве деформације, које обично бивају превазиђене, али не увек у потпуности и не увек без изузетка. Током скоро двехиљадугодишње историје, под утицајем емпиријских чинилаца који су продрли у црквени живот, постепено се појавио један нанос који готово да је прекрио аутентични црквени живот. Живећи у Цркви, ми често као да клизимо по тој чисто спољашњој скрами, ни не покушавајући да продремо кроз њу до аутентичне суштине Цркве. Последица тога је да је наша представа о Цркви она-

[1] Исто, 19-20. „Црквена мисао покушала је да на том путу изнађе синтезу благодати и права. Да ли је та синтеза успела? Сматрамо да није, будући да је она увек доводила до оглушења о благодат, а не до оглушења о право. У суштини таква синтеза није могућна, будући да нема ничег заједничког између благодати и права као појава које припадају различитим животним нивоима"; исто, 430-431.

ква какву видимо на тој скрами, при чему ову спољашњу пројаву прихватамо као истинску суштину Цркве [...] Долази до јаза између емпиријског слоја црквеног живота, адекватног одређеном историјском моменту, и глобалног историјског живота човечанства. Ово је разлог због кога је византијски живот са својственим му емпиријским обележјима и даље присутан у нашем црквеном животу као нешто стабилно и непромењиво, и поред тога што је он одавно сишао са историјске сцене. Византија је надживела саму себе у Цркви, тако да је сенка византијског императора и даље присутна у црквеном животу... [...] С друге стране, управо ови оцрквењени емпиријски чиниоци, који представљају својеврстан окамењени историјски моменат у животу Цркве, постепено изводе Цркву из историјског процеса, ометајући легитимно деловање нових емпиријских чинилаца у променљивим околностима историјског живљења. Аутентично биће Цркве не поседује пређашњу могућност да се пројављује у савременим историјским условима, што спречава Цркву да реализује своју мисију у историјском животу човечанства. Актуелни задатак, који поставља наше доба, састоји се у томе да се у нашем црквеном животу превазиђени емпиријски чиниоци одвоје од црквених, те да се самим тим живот Цркве отвори за деловање нових емпиријских чинилаца, те да се обнови историјски моменат у Цркви. Без извршења овога задатка није могућан истински препород црквеног живота“[1]. У овом пасусу видимо да о. Афанасјев двоструко замера Византији: прво, што је помоћу права истиснула истинску ранохришћанску евхаристијску Цркву, и друго, што се окаменила и спречава да се Црква поново врати у стварност, у време и у ток историје.

Као и о. Афанасјев и о. А. Шмеман полази од кризе неразумевања Литургије: „Мора да буде јасно да се та трагедија о којој говорим и због које тугујем не састоји ни у каквом појединачном ‘искривљавању’ Литургије – Бог зна да је таквих ‘искривљавања’ било много у свим временима – већ у нечем много дубљем: у раздвајању Литургије, бого-

[1] Исто, 424-425.

словља и побожности, у раздвајању које обележава после-отачко раздобље историје наше Цркве и које је изменило – не веру и не само Литургију – већ и само богословље и саму побожност. Другим речима, криза коју покушавам да анализирам није криза Литургије већ криза поимања Литургије, како у кључу после-отачкога богословља тако и у кључу касније литургијске побожности која се, пак, сматра 'предањском'. И управо због тога што је корен кризе више богословски и духовни него литургијски, никаква литургијска реформа сама по себи и сама у себи неће разрешити ту кризу"[1]. Али, болести има и у богослужењу, а не само у поимању богослужења: „Као да не знамо данас ништа о сложеностима, а неретко и о одступањима у нашем литургијском развоју; о сажаљења достојном утицају Запада на православно богослужење, богословље и побожност; о извитоперењима богословља Светих Тајни, које се и данас налази под претежно западним утицајем; о отуђењу верника од Светих Тајни, које има за последицу чисто легалистички приступ црквеном животу у нашим парохијама; о катастрофалним последицама унијатства, нарочито у Америци; и, коначно, о очигледној чињеници да је наша Црква оболела и у литургијском и у духовном смислу, и да та оболелост ни у ком случају не може да се излечи искључиво правничким рецептима"[2]. Криза је још дубља у његовом *Дневнику*: „Пошто се православни свет неумитно и чак радикал-

[1] Шмеман А. (протопр.), Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа, 124. Сасвим другачије тврди Р. Тафт: „Богослужење је на Истоку остало истинска литургија или заједничка и јавна служба целокупне заједнице. Зато нема потребе за литургијским покретом који би побожност народа вратио извору, односно црквеном богослужењу. Истоку није никада било познато раздвајање духовности, богословља и еклисиологије од литургије, с последицом изопачења побожности у индивидуализам, који свој израз налази у приватним молитвама, медитацијама и побожности што би се супротстављале неприступачним, клирикализованим јавним богослужењима"; Taft R., The Spirit of Eastern Christian Worship, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington 1984, 119; према: Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку,* 112.

[2] Шмеман А. (протопр.), Питање литургијских пракси, 135.

но мењао и мења, морамо да признамо, као прве симптоме кризе, дубоку шизофренију[1] која је полако продрла у православни менталитет: живот је нереалан и непостојећи свет, али чврсто потврђен као стваран и постојећи. Православна свест није приметила пад Византије, реформе Петра Великог, Револуцију; није приметила револуцију ума, науке, животног стила, облика живота... Укратко, није приметила историју [...] Ми плаћамо цену кризе Православља, јер смо створили толико идола, стотине идола. Ми никада нисмо уклопили наш властити православни свет у ‘пролазећу слику света’...“[2]. „Црква нема своју свету историју, као што је библијска историја. Наше учење које одваја црквену историју, неизбежно прави од ње свету историју и уништава само учење о Цркви, само схватање њене суштине. Постоје неке ствари које је потребно кориговати, али како? Ја не знам“[3]. „Схватио сам колико сам духовно уморан од овог ‘православизма’, од те заокупљености Византијом, Русијом, од начина живота, духовности, црквених послова, побожности, све те буке. Не волим ништа од тога и што више размишљам о значењу Хришћанства, изгледа ми све даље. Све то, буквално, помрачује Христа, гура Га у позадину“[4]. „Православље одбија да препозна чињеницу која говори о

[1] „Објашњење зашто скоро свака страница “Дневника” садржи непрестане оптужбе на рачун православне духовности веома је просто и искрено: “Ја сам готово сасвим престао са молитвом, мој “духовни живот” – у смислу “подвига”, “правила”, сваког “умног делања”, свега онога што стално говоре око мене, – јесте нула” (стр. 629). Ето шта је, изгледа, узрок раздражености о. протопрезвитера због православне духовности. Он је, вероватно, хтео да прилагоди Православље свом световном начину живота, апсолутно лишеном и најмањег вида духовног делања, то јест, без молитве и поста. А при одсуству и најмањег напора у духовном животу, аскетизам и црквеност других људи неизбежно доводе до раздражљивости, гунђања, те о. Александар објављује ‘шизофренију’ Православља. Све ово гунђање на Православну Цркву води ка потпуном губитку осећаја пастирске одговорности за судбину своје духовне деце и Цркве у целини”; Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

[2] Шмеман А. (протопр.), *Дневник*, 50-51.

[3] Исто, 87.

[4] Исто, 225.

колапсу и слому православног света; Православље је одлучило да живи у илузији; Цркву је претворило у ту илузију [...]; Цркву је претворило у непостојећи свет. Све снажније осећам да морам остатак свог живота да посветим покушају да разбијем ту илузију"[1]. „Један Православац неће рећи, неће ни признати да и Православље може бити декадентно и да се добар део тешких томова литургијског Минеја састоји од имитативне и често бесмислене реторике"[2]. „... Православнима је страно ово упуштање у борбу за утопију. Не зато што је остало верно есхатолошкој антиномији Хришћанства, већ због постепене трансформације Правосла-

[1] Исто, 260. До краја свог живота о. Шмеман није успео да разбије ту илузију у свом богословљу.

[2] Исто, 482. О. Шмеман није доживео да види преправљање и дописивање тих „тешких томова" од стране његових ученика и духовних следбеника у Ман. Нови Скит. Вероватно би се обрадовао, нарочито службама „Св." Фрању Асишком и „Св." Клари Асишкој. Али је могао да прочита одговор на сличну примедбу изнету у његовом докторату: „Узрок привидног шаблонског карактера у Црквено-песничкој творевини, нарочито у химнама светима, не крије се у умној оскудности, нити у духовној елементарности твораца песама. Видимо да у свим областима Црквеног живота преовлађује канон - образац: и у Црквеним напевима (самоподобни и подобни) и у грађи песама, и у иконопису. У песмама је карактеристична типизација, која одговара припадности светога одређеном сабору: светитеља, преподобних итд. Али у њој увек постоји елемент индивидуализације, тако да се не може говорити о безличности ликова светих. Очигледно је да Црква има довољно психолошких мотива за такво осликавање"; Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.* А нама за наук нека послужи сведочанство митр. Венијамина (Федченкова) о сусрету са Св. Јованом Кронштатским: „Бађушка, - питао сам ја – кажите, молим Вас, откуда Вама тако пламена вера?... Откуда вера? – замишљено се запитао старац, и неко време је ћутао. – Живео сам у Цркви! – одједном је чврсто и уверено одговорио бађушка... Ја сам поново запитао: - Шта то значи – живео у Цркви? Отац Јован се чак мало ожалостио: - Па, шта значи? Па, служио сам Божанствену Литугију и друге службе; уопште, молио сам се у храму. – Затим, још мало размисливши, продужио је: - Волео сам да у Цркви читам минеје... волео сам да читам каноне светима"; према: Правдолюбов В. (протој.*), О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании».* Ето, једноме Минеји послужише да се посвети, а другоме да их критикује. Не треба, значи, мењати Минеје и богослужења него наш однос према њима, подражавањем Светих.

вља или у клерикални ритуал или магичну религију, или у духовност која одриче свет“[1].

И П. Василијадис за темељ свог литургијског препорода, такође, има кризу богослужења у Православној Цркви: „... Међутим, паралелно с тим, а рекао бих и неизбежно, на сцену је ступило и питање веродостојности савремене литургијске праксе, после довољно дугог периода неприметних схоластичких утицаја, који се могу приписати принудно одбрамбеном ставу због потчињености и многоврсне штете коју је претрпело Православље у целини, и то углавном њено духовно средиште“[2]. Он наводи следеће последице тог утицаја Запада: 1. теорија о Трећем Риму у словенском Православљу и реакција грчког Православља; 2. оживљавање духа и формирање мишљења о „посредничком“ свештенству; 3, идеологизација Православља; 4. маргинализација Православља; 5. претварање Цркве од благодатно-есхатолошке у јуридичко удружење, са претварањем верника од „саслужитеља светих Тајни“ у „пасивне посматраче обреда“; 6. посветовњачење друштва[3].

Према еп. Атанасију (Јевтићу) постојала су у историји Православне Цркве разна „ропства“ која су, осим Светог Предања, обликовала и лошу праксу: „... крњу, осиромашену, дефектну, ‘праксу’ турског, татарског, исламског, западног, унијатског, комунистичког и осталих ропстава многострадалних Православних народа“[4]. И још додаје „... да се не може, и не сме, у живом животу Цркве, вођене и надахњиване Духом Утешитељем, апсолутизовати ни једна историјска ‘епоха’, поготову не она кад је претила или и, Бог зна зашто, доминирала декаденција инертности, учмалости (псевдозилотског ‘унинија’), конзервизације, ‘стандардизације’...“[5]. Основна замерка еп. Атанасија на наше савремено богослужење је следећа: „Из нашег досадашњег сазнања, стеченог проучавањем живота и рада, мисли и етоса, Литургијског

[1] Исто, 504.
[2] Василијадис П., *Lex orandi*, 11.
[3] Исто, 22-25.
[4] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 19.
[5] Исто.

живота Предања, али и клецања и посртања, и скретања, на том крсноваскрсном путу, и не само нас Срба, него и читаве Православне Цркве последњих неколико векова, закључујемо, и овде укратко износимо: да је у пракси нашег Богослужења, и конкретно у нашим новијим штампаним другде а код нас донетим (понекад и наметаним) Служебницима, и Архијерејским Чиновницима, дошло, крајем 17. и током 18. и 19. века, до скретања, не у главноме, Богу хвала, него у детаљима, навикама, 'обредима', 'рубрикама', и нажалост менталитету усталости и успаваности, 'стандардизације' и 'статичности' духовног живота и Литургијског етоса и понашања"[1].

Слично П. Василијадису говори и еп. Иринеј (Буловић): „Кад год је ова основна спасоносна благовест у хришћанској историји била занемаривана или, штавише, заборављана; кад год је Црква, свесна или несвесно, свођена на природну религију, било империјалну било националну или, као данас, на секуларизовано 'хришћанство без Христа'; кад год је животодавна благодатна сила свете Литургије доживљавана као магијски или религијски 'обред' који делује механички, споља, ex opere operatio, без нас; кад год је учешће у Литургији било замењивано присуствовањем њој, што је contradictio in adiecto, незамислива у древној Цркви; кад год су верници престајали да буду царско свештенство и саслужитељи свештенослужитељима, а постајали пасивни посматрачи неразумљивог, архаичног и егзотичног 'спектакла' и слушаоци подједнако неразумљивих хорских концерата или солистичких појачких 'нумера'; коначно, кад год се заборављало да Литургија јесте свенародно делање (што термин изворно и значи), а није задовољавање приватних или индивидуалних 'верских потреба', - у свим таквим и сличним случајевима требало је поново откривати и доживљавати свету Литургију и богослужења која нас за њу припремају, ослобађати литургијску праксу декадентних наноса и 'предања по човеку' насталих у временима кризе, незнања, физичког ропства под игом иноверних завојевача и духов-

[1] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 382.

ног ропства под веома снажним утицајима инославних богословских учења, првенствено оних схоластичких и неосхоластичких, и враћати се, опет и опет, и по много пута, духу верности аутентичној литургијској традицији и истинском смислу литургијског живота Цркве“[1].

За богослужбену реформу монаха Новог Скита основ су притужбе на недостатке постојећег: „Византијски обред није богомдана хармонична целина, него је хибрид састављен из више извора, који нису сви подједнаког квалитета, а ни сами резултати фузије нису увек савршени. У сваком случају, обред је превише компликован. Монаси Новог Скита мисле да претерана сложеност онемогућује све верне да у потпуности учествују у животу Цркве и то постаје привилегија експерата. Квалитет текстова није уједначен и варира од случаја до случаја... Сама структура служби мора бити преиспитана и пресложена да би се новим моделима, мотивисаним пастирском бригом, боље изразила истинска потреба верних... Такође су оци новоскићани настојали да сва терминолошка и богословска решења која се не уклапају у здрав ток православне побожности одстране и замене одговарајућим“[2].

+ + +

Све док је у овом веку, у времену, у историји, иако *стуб и тврђава Истине* (1.Тим.3,15), иако Света, Црква неће бити без недостатака и фалинки. Не говоримо о јересима, већ о паду побожности и хлађењу жара саборне молитве, недостацима која не могу променити суштину Литургије и која она с лакоћом носи. Оно, што би мењало њену суштину, она би одбацивала, као нешто што се не може преобразити. „У Цркви ништа није самовољно, или одвојено, или туђе, или механички додато. Ништа нема неког свог закона, нити сопствене ‘воље’ у смислу побуњености. У њу не улази ништа што јој је туђе, по природи, схватању или склоности. Све је просвећено благодаћу Тројице. Сваки део живи са осталим

[1] Буловић И. (еп.), Предговор, 2-3.

[2] Вукашиновић В. (свешт.), Литургијска обнова у XX веку, 142.

деловима у органском јединству и укључен је у целину“[1]. За о. Г. Флоровског нема разлике између древног и савременог богослужења; напротив ово савремено је исто оно у древним временима: „Главно и карактеристично обележје Источног Православног богослужења јесте његов традиционални карактер. Побожни обичаји и облици ране Цркве сачувани су, или су, тачније речено, без неке веће промене настављени да се употребљавају вековима. Некоме са стране могу се учинити застареле и архаичне, а и целокупни поредак богослужења може да буде погрешно схваћен као беживотан остатак старине ипак, поред свега тога, у процесу свога непрекидног употребљавања чин богослужења је сачуван живим и још увек јесте природно средство непосредног израза православног религиозног живота. Осећа се, унутар традиције, да је он најадекватнији носилац духовног искуства и живог предања Цркве“[2]. Према о. Т. Зисију развој православног богослужења јесте руковођен Светим Духом преко светих људи, а није уређиван одлукама разних комисијама и црквених тела: „Овај поступни развој и напредак Божанствене Литургије није пројектован од стручњака, нити је програмиран од синодских комисија литургијских обнова или препорода. Грађен је Светим Духом, Који је у одговарајућим временима, делујући увек преко светих људи, светих и просветљених умова и очишћених срца, придодавао нове каменчиће или замењивао старе, скупљајући и састављајући неболико и богопослано богослужење. Током трајања овог савршеног и узвишеног тока Свети Оци никада се нису усуђивали на новине и новотарења, никада се нису бавили дилемом Предање или обнова, што за православну веру и живот нема смисао. Предање је увек ново и новостворено, јер није предавало људска дела, прилоге и учења људска, која старе и застаревају, и имају потребу обнављања. Предање није ништа друго до живот и искуство Цркве у Светоме Духу, сабирање свето-

[1] Гондикакис В. (архим.), према: Димитријевић В., *Обнова или обмана?*, 81.

[2] Флоровски Г. (протопр.), Елементи Литургије, превод: Ј. Георгиевски, *О Литургији*, Београд 1997, 209.

духовских искустава, која су живели Свети унутар простора Цркве“[1]. Недостатака је било у времену Св. Јована Златоустог када је он грмео са цариградског амвона на народ и на цареве, укоревајући их за непобожност; тако је било и на крају средњег века, када је Св. Григорије Палама критиковао своје Солуњане због мана у побожности и вери; тако је било нарочито у времену пред пад и после пада Цариграда, у мањој или већој мери, на овај или онај начин, у свим епохама, у свим православним народима, земљама и Црквама, када се под туђим и домаћим, која су била стана по духу, а домаћа по биолошком пореклу, ропствима Црква одвајала од предањске и светоотачке матице, али, опет, не мењајући своју суштину и не губећи своју спасавајућу благодат. Тако на утицај Запада о. М. Помазански каже: „Карактеристика је непријатна; али пошто та зависност није нарушавала општи Православни правац, она није наносила нарочиту штету“[2]. Због своје Богочовечанске природе, Црква има две трајне особине: вечност, а са њом непобедивост, јер „врата пакла је неће надвладати“ (Мт. 16, 18), и силу самоочишћења и преображења, којом је она све што је непреобразиво одбацивала, а оно што се могло прихватити преображавала и прилагођавала. Суштина, језгро, срж Свете Литургије, дакле, постаје непроменљива – од Тајне Вечере на Сиону до вечне у Небеском Јерусалиму: „Богослужење првог века је било зрно, које је израсло до данашњег облика завршивши свој раст, попримивши коначни облик. Наравно, немамо у виду садржај служби, саме песме и молитвословља, које неретко носе печат ауторског стила епохе, које су се смењивале једна за другом, него сам систем богослужења, његов поредак, његов „чин“, усклађеност, сређеност, доследност принципа и пуноћу Божије славе и општења с Небеском Црквом, с једне стране, а са друге, пуноћу израза чове-

[1] Ζήση Θ. (πρωτοπρ.), Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, 121.

[2] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.* В.: Флоровски Г. (протопр.), Западни утицаји у руској теологији, превод: А. Ђаковац, *Богословске студије*, Београд 2005, 157-177.

чије душе - од васкршњих химни до великопосног оплакивања моралних падова“[1].

Нит која спаја епохе историје Цркве и њеног богослужења јесте благодат Светога Духа, Који непогрешиво и промисаоно – отуда својство непогрешивости Цркве - води Христову Невесту „између Сциле и Харибде“, заобилазећи хриди јереси, посветовњачења и почовечења, али и од народа до народа, од система до система, негде прилагођавајући Цркву, негде преображавајући народе итд. У поимању развоја о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана видимо утицај савремене научне методе, која полази од случајности и даље прати њихов узрочно-последични след, стварајући својеврсну теорију „духовне еволуције“ или „еволуције Цркве“: „У његовом [о. Шмемана] излагању је основни, апостолски, ранохришћански поредак богослужења покривен низом слојева, који су се слагали један на други и делимично истискивали један другог [...] Научна поставка аутора књиге је следећа: ‘теза’ коначног увлачења Хришћанства са својим богослужењем у ‘свет’ у Константиново доба, изазива ‘антитезу’ монашког одбацивања нових облика ‘литургијске побожности’, и тај процес се завршава ‘синтезом’ византијског периода. Усамљено и без аргументације у карактеристици бурне Константинове епохе стоји фраза: ‘Али све има свој зачетак у претходној епохи’ (стр. 110). Аутор истиче методу која у целини влада у савременој науци: он оставља по страни идеју благодатног осећења, мисао о светости стваралаца богослужбеног поретка, ограничавајући се на голи ланац узрока и последица. Такав позитивизам сада продире у хришћанску науку, у област историје Цркве, у све њене гране. Али док је позитивистички метод прихваћен као научно-радни принцип у науци, у природним наукама, он се никако не може применити на живу религију, што значи, ни на све области живота Хришћанства и Цркве, све док смо верници. Када аутор на једном месту примећује о поменутој епохи: ‘Своју слободу Црква је доживела као богопромислени чин за привођење ка Христу људи који су седели у тами и

[1] Исто.

сени смртној’ (стр. 128) морамо се запитати: Зашто се он не солидарише с Црквом у прихватању те Божије промисли?“[1]. „Још 1957. године о. Серафим је прочитао код Ренеа Генона о оним савременим научницима који се занимају за традиционалне религије само ‘да би нашли нешто у складу са својим сопственим гледиштима’ и на основу тога доказали: они се, тобож, придржавају истинских и дубоких корена, ‘а све остале гране су настале касније и оне искривљују првобитно учење’. Отац Серафим је схватио: то је типични приступ данашњих православних богослова. Они не покушавају да обнове Православље у чистоти коју су данас људи изгубили, већ га ‘обнављају’ подвргавајући га мерилима данашњих, веома субјективних, доктрина. Не прихватајући протестантизам на речима, они се на делу повезују с протестантима о којима је Генон говорио: ‘Препуштајући Божанско откривење људском тумачењу, протестантизам га у суштини одриче... Он је створио погубно ‘критизерство’ које је постало у рукама такозваних ‘историчара религије’ страшно оружје против саме религије’“[2]. Слично упозорава и о. Рафаел (Карелин): „Сама реч ‘модерно’ или ‘обнова’ већ подразумева одређену концепцију, односно, да је Црква развијајући и еволуирајући организам, у коме мора одумирати старо и застарело, а уместо њега долазити ново и способно за живот. Ова теорија еволуирајуће Цркве доводи до уништења самог схватања Цркве, као пуноће Откровења, идентичног самом себи у свим временима. Теорија еволуције криви Православну антропологију; она представља човека у виду историјски развијајуће природе, која прераста претходне, у прошлости дане религиозне представе и идеје, и потребује новија, дубља и одговарајућа његовом времену, начела. Овде мора да еволуира само Откровење, а будућност се представља као могућност нових религиозних открића. Рели-

[1] Исто.

[2] Кристенсен Д. (јрм.), Духовник и човек, 161. За богословски метод Отаца в.: Ῥωμανίδης Ἰ. (πρωτοπρ.), *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 2004, 90-107; Лоски В., Вера и богословље, превод: М. Арсенијевић, *Православна теологија*, Београд 1994, 72-81.

гија има чудно сродство и аналогију са научним хипотезама, које се по мери накупљања знања, усавршавају и мењају, тј. истина за модернисте, постаје релативни-релативистички концепт. Тада постаје нејасним питање: у какву Цркву ми верујемо – у Цркву садашњег или Цркву будућег? И шта представљају собом Догмати – свест цркве или само етапу човековог развоја?“[1].

Прелом је, према утемељивачима литургијске обнове, у епохи Св. Константина Великог: „Епоха Константина Великог и епоха после Константина карактерише се код аутора као епоха дубоког ‘одређавања литургијске побожности’. На тај начин, аутор у Цркви те епохе не види нове облике изражавања побожности, облике који проистичу из ширине и слободе хришћанског духа, у сагласности с речима Апостола: *‘Где је дух Господњи тамо је и слобода’*; већ наиме, одређавање доживљаја богослужења и одвраћање од рано-хришћанског литургијског духа и форме: гледиште које су одавно створиле предрасуде Лутерове реформације. У том смислу – ‘одређавања литургијске побожности’ - врши се расветљавање историје поретка нашег богослужења“, „У овде наведеној карактеристици Константинове епохе и епоха које следе за њом, јасан је протестантски приступ: златни век хришћанске слободе и век великих светитеља, век процвата хришћанске писмености приказује се пре с негативне стране продора у Цркву паганске стихије, него с позитивне стране“[2].

Схватање историје Цркве као историје кварења је особено за протестантски критички метод, као што истиче о. М. Помазански. Исто тврди и о. Г. Флоровски. Оно што је написао поводом мисли неког Е. Л. из 1889., може се односити и на горе изнесене ставове: „Сва ова расуђивања јесу само варијације на типичну схему протестантске историографије: црквена историја као назадовање“[3]. Или: „Није случајно што је у реформацији распад црквености повезан са

---

[1] Карелин Р. (архим.), *Православље и модернизам.*

[2] Помазански М. (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана.*

[3] Флоровски Г. (протој.), *Путеви руског богословља*, 398.

мистичким слепилом за историју. Управо су протестанти у полемици са Римом о ‘новотаријама’, изградили ‘историју Цркве’ као особену дисциплину и касније су много других исповедања унели у црквено-историјску науку. Међутим, за њих феномен црквене историје нема религиозни смисао, значај и силу – то је увек историја декаденције (они се и баве историјом да би доказали то), а тражено остаје ‘првохришћанство’, које је било пред историјом. У томе је оштрина савременог богословског тзв. ‘модернизма’“[1].

Намеће се питање: ако су протестанти својом историјом Цркве као историјом декаденције желели да покажу и докажу оправданост њиховог укидања Цркве, чему служи онда историја декаденције и назадовања Цркве наших богословских модерниста и трагалаца за „првохришћанством“, отаца Н. Афанасјева и А. Шмемана? Као прилог тражења одговора на ово додајмо чињеницу да нигде код Отаца током средњег века, од 4. до 15. века нема помена о искварености богослужења нити Цркве. Пада вере да, али богослужења и погрешки саме Цркве – не. Наведеног нема ни код једног савременог светитеља 18.-20. века. Чак и Кољивари тек узгред упућују на одређене несуштинске накнадне додатке у Литургији, а пре свега се залажу против ретког причешћивања, што је последица пада вере, побожности и црквености верног народа[2]. Као последица пада и замирања црквеног живота дошло је, неминовно, до промена и у литургијској пракси, коју, као што смо наводили, правилно тумачи вл. Атанасије, када је дошло „до скретања, не у главноме, Богу хвала,

[1] Исто, 518.

[2] На приговоре о слабостима савремене Цркве, о. В. Воробјев одговара: „Тешко да у историји Цркве постоје три године , за које се отворило хиљаде храмова и 200 манастира, уз најмучнију немаштину црквеног народа. Није ли то чудо сведочанство задивљујуће јачине живота наше Цркве, дејство благодати Божије у њој! И како је тешко слушати приговоре Мајци-Цркви из уста онога, који је само недавно добио од ње дар свештенства, а сада себе објављује за власника пророчког дара, проричући да је ‘живо’ само оно што чини он, и да ће то само и бити живо! Све оно што је ван поља његове делатности, осуђено је да умре или да се претвори у православни гето; Воробьев В. (протои.), Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня, 99. (Реч је о о. Г. Кочеткову).

него у детаљима, навикама, 'обредима', 'рубрикама', и нажалост менталитету усталости и успаваности, 'стандардизације'и 'статичности' духовног живота и Литургијског етоса и понашања".

О непрекидном благодатном животу, „здравости" и спасавајућој моћи Цркве говорио је, непосредно пред обновљенске реформе, Св. Иларион Тројицки: „Пречесто сада говоре о недостатку живота у Цркви, о 'оживљавању' Цркве. Ми се трудимо да све те речи разумемо, али смо склони да их прихватимо за савршено бесмислене. Живот у Цркви никада не може пресушити, јер до окончања света у њој пребива Дух Свети (Јн. 14, 16). И живота у Цркви јесте. Само нецрквени људи не примећују тај живот"[1]. И о. Ј. Мајендорф пише о неизмењивом језгру Св. Литургије током векова: „Евхаристија је средиште читавог црквеног живота и свог богослужења, и зато смисао евхаристијског деловања осмишљава и читав црквени култ у целини. Богослужење је неодвојиво од прошлог, садашњег и будућег: садашњи моменат у животу Цркве нас повезује са свима 'од века благоугодившим' Богу и храни нас опитом радости и победе, који су од века приуготовљени за изабране, али су могући овде и сада. Ако је то тако, онда постаје разумљиво како је неопходан и неизбежан конзерватизам Цркве, чувајући богослужење од апостолских времена, као и 'тајински', свештени карактер богослужења – Тајни Цркве. Текст евхаристијских молитви (или 'канона'), који се користи у наше дане, понавља, често дословно, текст таквих молитви 2. и 3. века, иако је основно језгро богослужења покривено у византијска времена многим новим елементима, одражавајући друге векове и епохе"[2].

Против, дакле, теорије о кварењу православне Литургије и богослужења, ми наводимо, чврст као најдоњи камен грађевине наше вере, закључак о. М. Помазанског: „Ако се држимо Православног Символа Вере, ако исповедамо да се

---

[1] Према: *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, 266.

[2] Мейендорф И. (протопр.), *Об изменяемости и неизменности православного богослужения.*

налазимо на правилном догматском путу, не смемо сумњати да су непогрешиви и тачни, како правац Црквеног живота, тако и богослужбени живот, који су створени на основу нашег Православног исповедања вере. Не смемо прихватити да је наша 'литургијска побожност' после низа одрођавања далеко, веома далеко отишла од духа Апостолског времена. Ако видимо опадање побожности, неразумевање богослужења, узрок тога се налази ван Цркве: он је у опадању вере у масама, у опадању морала, у губљењу Црквене свести. Тамо пак, где се задржава Црквена свест и побожност, нема одрођавања у разумевању Хришћанства. Ми доживљавамо Јеванђеље и апостолске списе не тако што се они преламају кроз неку посебну призму, већ у њиховом непосредном и отвореном смислу. Убеђени смо да се наша заједничка молитва врши на истим догматским и психолошким темељима, на којима се вршила у апостолско и ранохришћанско време, упркос разлици богослужбених облика"[1].

4. 2. ПОВРАТАК РАНОЈ ЦРКВИ

Као последица протестантске теорије историје црквене и богослужбене декаденције јавила се, исто тако протестантска, теорија о неопходности враћања на богослужење ране Цркве. Опет ћемо на почетку навести најважнија мишљења корифеја литургијске обнове.

Наводили смо да је још 1905., у време појаве захтева за црквеном реформом „32 свештеника" у Петрограду, написано једно анонимно писмо угледног престоничког свештеника, упућено на адресу „Црквеног весника", које није објављено али је сачувано у архиви часописа. У њему, поред осталих захтева, стоји и захтев повратка ранохришћанској пракси богослужења, што је само по себи подразумевало да је тадашње богослужење измењено у односу на те првобитне идеале: „'Богослужење треба служити наочиглед свих', писао је непознати аутор, предлажући да се иконостас 'помери' иза престола, тако да се престол нађе у оквиру цар-

[1] Помазански М. (протој.), Критика литургијског богословља Александра Шмемана.

ских врата. Предлагало се скраћивање неких црквених служби, иако се при томе подвлачило да 'манастири треба да имају свој статут, а бело, парохијско свештенство свој'. Само литургија не треба да буде подвргнута промени"[1].

У захтевима групе тзв. „32 свештеника" престонице стајао је и онај за обновом ранохришћанске саборности: „Поново створити идеал ранохришћанског живота, у коме би тријумфовала помало наивно схваћена саборност, био је приоритетни циљ тадашњих 'припадника обнове'"[2]. Исти програм ће имати и „Братство црквене обнове", основано у лето 1906.[3]. Њима слична је у Москви била „Московска комисија за црквена и вероисповедна питања". И у програму овог савеза је позив на „повратак начелима саборности ране цркве и ослобађање Цркве од нанесених јој несродних наноса"[4].

Теорија о искварености подразумева идеал почетка. Међутим, пут од идеала до идола није дуг. Тако и о. Н. Афанасјев, говорећи о било ком литургијско-еклисиолошком питању почиње и завршава са стањем у раној Цркви: „У древној Цркви била је дубоко укорењена свест о томе да ваља увек бити **заједно** (κοινή πάντες), окупљати се **на једно исто** (Ἐπι τό αυτό). Ми, међутим, данас готово никада нисмо заједно (на окупу), већ је свако за себе и ради себе"[5]. „Савремена теолошка наука спремна је да рано Хришћанство сматра епохом 'par excellence' у историји Цркве. Шта значи ова констатација? Има ли та констатација апсолутни или релативни карактер? Да ли је харизма уистину била својина свих?"[6]. „На служењу свих чланова Цркве темељио се читав живот првобитног Хришћанства. Из њега је израсло целокупно црквено устројство, чија је целокупна потоња судбина везана за судбину овог учења. Независно од тога

---

[1] Фирсов С., *Руска Црква уочи промена*, 302.

[2] Исто, 293; Поспеловски Д. их назива „обновљенцима": Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 27-28.

[3] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 306-307.

[4] Головушкин Д., *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, 74-77.

[5] Анафасјев Н. (протој.), *Трпеза Господња*, 30.

[6] Исти, *Црква Духа Светога*, 20.

колико до овог учења држи актуелна догматска мисао, оно и до данас преставља темељ нашег живљења, пошто оно својим коренима сеже до епохе првог Хришћанства“[1]. „Који год аспект црквеног живота раног хришћанства изучавали, као полазиште морамо имати Евхаристијску Еклисиологију, недопустиво је у интерпретирање црквеног живота уносити позније поимање Цркве“[2]. „Будимо опрезни у нашим судовима. Упитајмо се како би се осећао хришћанин из 2. или 3. века, када би доспео на нашу садашњу Литургију. Можда би му се наша пракса такође учинила слабо благочастивом, као што се већини од нас неблагочастивом чини пракса древне и апостолске Цркве“[3]. „У древној Цркви није се постављало питање о припремљености или неприпремљености за примање Причешћа. Нема потребе да идеализујемо живот првих хришћана како бисмо себи дали основа за тврдњу да је читав њихов живот био непрестано припремање за удеоничарење у евхаристијском сабрању. Када се живот хришћана толико удаљио од захтева које је сваки верни дужан био да себи постави, јавља се потреба да се он промени макар за неко краће време, како би се више ускладио са захтевима хришћанског морала. Иза овог стоји трагична спознаја да нисмо у стању да кренемо таквим путем на коме ће читав наш живот бити припрема за удеоничарење у ‘Трпези Господњој’ [...] Истаћи ћемо само да је данашња пракса исповести уочи причешћа придала Светој Тајни Покајања готово магијски карактер. Отпуштање грехова неопходно је уочи самог причешћа, како бисмо их после причешћа опет понављали. Због овог смо изгубили елементарну свест древног Хришћанства – да за чланове Цркве постоји само један једини живот, који је у Светој Тајни ‘Крштења водом и Духом’ предат Христу. ‘Свет, или живот, или смрт, или садашње, или будуће, све је ваше, а ви сте Христови, а Христос Божији (1. Кор. 3, 22-23)“[4]. „Данашња пракса преставља супротност онога што је постојало у

[1] Исто, 22.
[2] Исто, 24.
[3] Исти, *Трпеза Господња*, 81-82.
[4] Исто, 137-138.

древној Цркви. Евхаристија се врши независно од сабрања верних. Ми и данас држимо за пожељно да на Евхаристији буде што више људи на молитви, али ако их нема, Литургија ће ипак бити служена. Најстрашнија опомена о расцрковљењу нашег црквеног живота јесте савршавање 'трпезе Господње' у празном храму, без њених удеоника. Не знамо како ће се одвијати даљи ток историје: хоће ли наћи Господ веру на земљи, када дође?"[1]. И на крају почетак: „Ако желимо да говоримо о неодложним практичним задацима нашег црквеног живота, пре свега нам ваља говорити о томе да поново, као у апостолско доба, као у древној Цркви, будемо увек сабрани заједно, 'κοινή πάντες' – 'на једно исто' (ἐπι τό αυτό). 'Увек сви и увек заједно (на окупу)'[2]"

О. А. Шмеман: „Све оно што би нови члан Цркве чуо и сазнао и у шта би поверовао [током катихетизације], после примања Свете Тајне Крштења за њега се претварало у непресушни источник *новога живота* што Црква и јесте. Хришћани ране Цркве су управо из богослужења као непрестаног васплођења и обнављања црквеног исповедања, црпли силу вере која, по речима, Св. Ап. Јована, јесте 'победа која је победила свет' (1. Јн. 5, 4). Управо због тога свако одступање од поимања [Литургије], од жеље да се што потпуније сазна и појми шта је то што чинимо када 'ово творимо у Христов спомен' (Лк. 22, 19), када се 'двоје или троје састане у Име Христово' (Мт. 18, 20), представља одступање од саме Истине"[3]. „Служење Цркве је, такође, од самога почетка укључивало у себе старање о душама, то јест руковођење у духовном животу, помагање човеку у његовој борби против 'старог Адама' у себи. Али, с почетка, духовно руковођење није било укључено у Свету Тајну Покајања и Исповести. Оно је тек касније, под утицајем монаштва са његовом високом развијеном теоријом и праксом духовнога руковођења, постепено постало саставни део Исповести"[4]. „Добро је позната и неоспорна чињеница да је, у ра-

[1] Исто, 144-145.
[2] Исто, 150.
[3] Шмеман А. (протопр.), О неопходности поимања Литургије, 149.
[4] Исти, Размишљања о Исповести, 168.

ној Цркви, причешћивање свих верних, читаве ecclesia-е [црквеног сабрања] на свакој Литургији било самоочигледна норма. Оно што се, пак, мора нагласити јесте да је ово заједничко причешћивање било схватано не само као чин личне побожности и личнога освештања, већ, пре свега, као чин који происходи првенствено из самог вернико-вог чланства у Цркви, као испуњење и актуализација тога чланства"[1]. „Рана Црква је у Причешћу видела своје стварно испуњење као заједничење у једном Телу ('...и обједини нас који учествујемо у једноме Хлебу и једној Чаши, једне са другима..', како се каже у Литургији Св. Василија Великог), а ми данас Причешће схватамо као најиндивидуалнији и најприватнији од свих религијских чинова, који у потпуности зависи од човекове личне жеље, побожности и припреме"[2]. Дневник: „За прве хришћане, Тело Христово је било на олтару јер је Он био међу њима. За данашње хришћане, Христос је овде јер је Његово Тело на олтару. Звучи слично, али заправо постоји основна разлика између првих хришћана и нас. За њих, све је почивало на познавању Христа, вођењу Христа. За нас, све је у жељи да будемо просветљени. Први хришћани су се причешћивали следећи Христа, док данас Христос није једини разлог за учествовање у Причешћу"[3]. „Рана Црква је побеђивала само кроз есхатолошку радост, неоспорно искуство Царства које долази у сили, у осећају и визији 'зоре тајанственог дана'. За велику већину Православних, ово звучи врло апстрактно и књишки. За њих, једина алтернатива 'телу и крви', конкретном Православљу и рационалисти је бестелесна, поприлично, индивидуалистичка духовност"[4]. „У ранохришћанском периоду, у времену порицања Цркве од стране света, Црква је била есхатолошка реалност; она није имала неких посебних световних активности нити их је могла имати. Центар њеног живота била је Евхаристија, Света Тајна не само претварања хлеба и вина у 'небеску ману', већ претварање света, самог живо-

[1] Исти, Исповест и Причешће, 179.
[2] Исти, Богословље и Евхаристија, 465.
[3] Исти, *Дневник*, 54.
[4] Исто, 95.

та, у ишчекивање Царства Божијег. Зато је Евхаристија била Света Тајна Цркве – Цркве као заједнице (synaxis), Цркве као љубави (милост, агапе), Цркве као знања (Божански Свет), Цркве као испуњење свега у Христу. Онда је уследила 'Хришћанска ера' [...] Али парадокс и трагедија овог пада, овог пропадања, лежи у чињеници да је то пад у оном степену у коме је и Црква одбацила своју есхатолошку функцију у свету, да би се придружила свету у његовом активизму, да би поистоветила себе са тим активизмом, да би буквално постала део света, његова организација и активност"[1].

П. Василијадис: „Од првих корака историје Цркве, као што сведоче текстови Новога Завета и првобитне хришћанске литературе, све до недавног екуменског периода, у току кога се изнова наглашава начело јединства и католичности Цркве и трага се за изворним апостолским Предањем, разне тежње и изрази искуства Цркве, и поред повремених настојања да се наметне једнообразност, представљају чињеницу коју тешко можемо занемарити"[2]. „Поврх тога, по себи је разумљиво да такав богословски приступ треба да буде посве различит од сваког настојања да се литургијске ствари Православне Цркве осавремене и реформишу, чак и под видом литургијске обнове предањских установа. Императив аутентичног литургијског препорода нису напросто привлачнији литургијски обреди (разумљивији, прилагођенији данашњим условима живота, итд.), да би се задовољиле индивидуалне психолошке потребе верних, или да би свете Тајне Цркве на ефикаснији начин дејствовале као 'проводници божанске благодати' (схоластичко, антиправославно и, срећом, данас превазиђено поимање светих Тајни). Императив, исто тако, није успешније вођење народа, помоћу пијетистичке динамике литургијског чинодејстовања Цркве, у некакав прибежишта 'идеја' или у санаторије и болнице за 'излечење душа'. Императив је повратак изворној и еклисиолошки исправној литургијској пракси – наравно, пракси коју не треба да тражимо само у последњим вековима нашег црквеног живота, већ у целокупном

[1] Исто, 501.

[2] Василијадис П., *Lex orandi*, 47-48.

току историје Цркве. Императив је да заједничко богослужење – пре свега заједничка Евхаристија – на аутентичан начин изражава 'биће' Цркве, да изражава дух светих Отаца Цркве. Другим речима, сваки пут када се верници сабирају на једно место, да Цркве буде оно што јесте: 'тело' Христово, 'народ' Божији, 'заједница' Духа Светога"[1]. „Ова основна библијска и првобитна хришћанска духовност, заснована на литургијском и есхатолошком схватању Цркве, током трећег века по Христу, под снажним идеолошким притисцима хришћанског гностицизма и углавном платонизма, почела је постепено да се повлачи, или у најбољем случају да постоји паралелно са једном другом духовношћу која се углавном појављује у окриљу Александријске катихетске школе [...] Црква престаје да буде икона есхатона већ икона првобитних ствари"[2]. „Било је то у основи и превасходно реалистично искуство, односно искуство доживљаја Царства Божијег, искуство које се изражавало око заједничких вечера раних хришћанских заједница, односно око евхаристијске трпезе заједнице верујућих. Другим речима, било је то у суштини *еклисиолошко* и *есхатолошко*, а не *мистеријски-сакраменталистичко* искуство, односно искуство *литургије* (тј. народног дела), а не углавном и искључиво искуство *теле-тургије* (тј. обреда). Управо у томе јесте смисао сабирања првих јерусалимских хришћана 'на окупу (тј. на једно место)... једнодушно... с радошћу и у простоти срца' (Дап. 2, 44-46)"[3].

+ + +

Као што је дијагноза о „оболелости Цркве" била погрешна, тако је и терапија „повратка раној Цркви" погрешна. Погрешно, неблагодатно тумачење свештене историје Цркве - јер све што је у вези Цркве јесте „свето", јер је она Света -, породило је погрешан романтичарски и утопијски повратак „првобитној чистоти и савршености", да би се на так-

[1] Исто, 55.
[2] Исто, 35-36.
[3] Исто, 91-92.

вом живом песку градила будућност Цркве. Идеал је тако постао идол.

„Православна Црва је Тело Христово, јединствени богочовечански организам. Њу покреће Свети Дух, и Он, будући савршени Бог, савршено је надахњује док се она органски развија кроз историју. То значи да је садашња пракса Цркве непосредни резултат богонадахнутог сазревања. Према томе, ако се осврнемо на протекли период њене литургијске праксе (при чему је, наравно, увек био очуван њен интегритет и идентитет), у том случају речи апостола Павла можемо да тумачимо на еклисиолошки начин: 'Кад бејах дете, као дете говорах, као дете мишљах, као дете размишљах, а када сам постао човек одбацио сам што је детињско (1. Кор. 13 11)'. То не значи да хоћемо да кажемо да је рана Црква на било који начин била инфериорна у односу на Цркву наших дана и нашег времена. Не, нипошто; као што је ваплоћени Христос увек био, јесте и биће савршени Бог и савршени човек – било да је Новорођенче Које лежи у јаслама, Дечак Који проповеда у храму или одрасли ваплоћени Бог Који се враћа на облацима славе – тако и Црква – само Његово Тело – 'узраста у човека савршена, у меру раста пуноће Христове (Еф. 4, 13)'"[1]. Романтичарски и идеалистички погледи на рану Цркву, једино као на евхаристијско-есхатолошку заједницу, помрачују реално сагледавање особености услова и околности у којима се она јавила и обитавала. То су време и услови који представљају изузетак, ванредне околности, настале са појавом Цркве у свету, и уз помоћ ванредне и изванредно велике благодати коју је Бог, промислитељски, излио на њу. Поново се превиђа Промисао Божији у и према Цркви, задржава се само њен људски, релативни слој. Христос је, најпре, самим својим присуством пренео огромну благодат на своје Свете Ученике и Апостоле, која је потврђена и умножена у дан Педесетнице. Без те изузетне и ванредне помоћи Божије, Апостоли не би могли да издрже драму Страдања Богочовека Христа, не би могли да одрже своју веру. Они су се уплашени разбежали пред Тајном

[1] Григорије (јрм.), Писмо К. Квадронеу, према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, Горњи Милановац 2008, 56-57.

Крста, затворивши се на Сиону. Тек када се Христос јавио после Васкрсења, њихова вера је била запечаћена Томиним неверовањем. Без те благодати Апостоли не би имали силу и реч благовести, не би се у Јерусалиму након прве проповеди Ап. Петра крстило „око три хиљаде душа“ (Дап. 2, 41); без те благодати они не би чинили велика чуда, не би пронели Благу вест по читавом тадашњем Римском царству; без те исте благодати не би Свети Мученици својом крвљу натопили и погрузили то исто Римско царство, крстивши га и преобразивши га у исто величанствено Ромејско Хришћанско Царство, које није било ништа мања икона Царства Небеског од ране Цркве. Нека изволе господа, заговорници повратка у рану Цркву и обнову њеног богослужења, нека се саставе па нека одрже проповед на својим богословским агапама, па нека обрате и крсте тројицу, а не три хиљаде душа. Не могу. Зашто не могу? Па, зато што је та благодат припадала оном времену само зато да би се Црква укоренила и примила у овом свету, да би тај исти свет преобразила у Цркву, а не зато да би докони богослови модернисти маштали о евхаристијско-есхатолошком жару вере, који је горео и пламтео у раној Цркви. А таквим жаром такве пламене вере није се седело у салонима и амфитеатрима, већ се ишло кроз огањ у сусрет Христу: „Ово горуће ишчекивање претакало се у христочежњиво и огњено жељење и искање Царства Небеског, не само на евхаристијским сабрањима хришћана првих векова Цркве, како то покушава погрешно да представи савремено евхаристијско богословље, већ и кроз њихов свецели живот. Када се обазремо на антихришћанско и црквогонеће окружење у коме су хришћани првих векова обитавали, у практичном смислу оваква њихова благочестива и неугасива чежња за Христом и Царством будућега века, илустрована је изразито **мученичким етосом** не само литургијског благочешћа, већ свеукупног хришћанског предања Цркве у прва три века. Преглед описа пасија, тј. страдања која су централни момент житија светих мученика у првим вековима, доноси нам један потпуно друкчији приступ и схватање, како спасења у Христу и Цркви, тако и самог појма Цркве, у односу на схватање које, уз наводно

ослањање на првобитно црквено предање, нуди савремено евхаристијско богословље"[1].

Када се Црква учврстила у свету, та је благодат промисаоно повучена. Оно што важи за хришћанина важи и за хришћанство, за Цркву: што су већи трудови, усрђа, опасности и муке, Бог излива већу благодат, јер без те благодати подвижник не би издржао подвиг, нити мученик своје сведочење, нити Црква своје прогоне и борбе. И као што Бог својом благодаћу привуче човека у Цркву, а онда се повуче, да би се испитала слободна воља и вера новообраћеног, тако се благодат којом је свет прихватио хришћанство и Цркву, повукла како би се испитала и, условно речено, слободна воља и Цркве и света. И када су, дакле, прогони и мучења престали, када је хришћанство устоличено на царски трон Рима и Константинопоља, онда се благодат ране Цркве повукла. И почела је да се Црква испитује, и због тог испитивања је Ромејско Царство и пало, и испитује се Црква и данас, ево, у односу на многа искушења и недоумица, да се пројави наша слободна воља... „Тај 'примитив' хришћанства који сваког очарава често нам слика апостолске и катакомбне подробности литургијског живота оног доба. Постоји велика опасност од западања у такву 'апостолску', 'еванђелску' стилизацију ранохришћанског начина живота. Рестаурирати прошло нити се може нити је неопходно, због чега су сви баптистички, протестантски и остали покушаји да се нешто реконструише и да се не усвоји историјско наслеђе хришћанског искуства ништа друго до покушаји театралне инсенације онога што је можда веома драго сваком ко воли Еванђеље, али што, само по себи, јесте само једна од етапа историјског развоја"[2]. „Од древног времена до данашњег дана Света Литургија је иста. Она је свештенослужење свете Тајне Божанске Евхаристије. Ако се

---

[1] Максим (јм.), *Литургија, подвиг и савремено евхаристијско богословље*, http://www.eparhija-prizren.org/autori/klirici/jeromonah-maksim/18-jeromonah-maksim-liturgija-podvig-i-savremeno-evharistijsko-bogoslovlje.html (19. 06. 2013.).

[2] Керн К. (архим.), *Литургика: Гимнография и эортология,* Москва, 1997, 98; према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 9.

током векова нешто мења и богати, јесте спољашња форма, тј. обред, који је увек сходан различитим местима и временима. Једна је раскош Литургије која се служи у граду, а друга у селу; и другачије треба замишљати литургијску раскош у доба Византијског Царства, а другачије потом у вековима турског ропства. Све то пак нема значаја; значајно је то да је Богослужење Цркве, а посебно поредак Свете Литургије, у општим цртама и моментима и догађањима исти"; „Како су неке ствари у Светој Литургији добиле одређену форму и постале овакве каквим их видимо и знамо, то не занима никога осим стручњака, који их проучавају и испитују. Нас остале интересује оно што је сада, што свакако није нешто произвољно и изван богослужбеног Предања Цркве. Многи од нас ово нису добро схватили, те када се ради о поретку и управљању Црквом, вичу да се, пошто-пото, вратимо на оно што је било у време Светих Апостола. И то је једно од протестантских схватања, које не зна живот и многовековно Предање Цркве. Црква је организам који држи древно предање, али њен ход није уназад, окренут ка прошлости"[1]. „Они који се залажу за повратак једноставности древне Литургије, превиђају богатство каснијег богослужења које је сама Црква, кроз Свете Оце, развила, и такви (реформатори) своде литургијску обнову искључиво на спољашњу форму"[2].

Анти-антиномично истрајавање на есхатолошком усмерењу и духу Цркве, неминовно доводи до искључивања и пренебрегавања њене историчности, њеног пребивања у историји, њеног хода, раста и преображавања и прилагођавања у историји. Такво једнострано осиромашење Цркве, исто тако, неизоставно доводи до погрешног тумачења Предања, управо зато што је оно Ризница вечног, насталог и објављеног у времену, у историји, и без рачунања те његове димензије, оно остаје дух који лебди у ваздуху, без своје плоти. Црква се, наиме, будући времена вечност, рађа у историји, она расте, достиже своју зрелост у историји, она,

[1] Псаријанос Д. (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, 225, 236.

[2] Влахос Ј. (митр.), Богословље литургијске обнове, превод: М. Арсенијевић, *Вечно подне*, Београд 2007, 724.

видимо, већ стари, а треба да на крају времена и историје неумируће умре, да би на Крсту, где је и рођена, „у гудурама и пештерама“, васкрсла и дочекала свог Љубљеног Женика. Рана Црква је рађање Цркве, и када судимо о Цркви или желимо да је вратимо у то доба или да из тог њеног доба нешто обновимо, то је као када о зрелом човеку размишљамо и доносимо суд на основу његовог детињства. „‘Такав црквени опит’ представља покушај враћања дрвета назад у зрно“[1]. Саборски период, од 4. до 9. века, јесте доба одрастања и зрења Цркве, да би се епоха пуног средњег века, од 10. до 15. века, могла сматрати добом богословске и, што је за нашу тему најважније, литургијске зрелости. Тек када прођу испитивања и борбе за истине њене вере, Црква улази у тиху и безбедну луку Ромејског Царства, и ту почиње да се моли и славослави Бога уобличеном и устаљеном Светом Литургијом. „Уколико одбаците касније слојеве, ви одбацујете благодатну кору црквеног храста, огуливши га за љубав ваше представе о младом дрвету. Ви се можете оправдавати чиме вам драго, али то дело има антицрквени карактер. Јер је та кора – плод благодатног дејства Светога Духа, Који стално пребива у Цркви, и није се одвојио од ње у папи-

[1] Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 51. „Црква је живи организам, а за живо је карактеристичан развој. Зато су баптистичка уверавања о томе да су се они вратили „апостолској простоти” неубедљива: не можеш приморати одраслог човека да опет улази у колевку и носи дечју одећу, како год да је она слатка. Хришћанство је одрасло. Има му већ две хиљаде година, и оно дрво, које се раскрошњало за два миленијума, не може се поново обрезати до размере и облика младице која је израсла у зору хришћанства. /.../ Христос је Царство Божје поредио са семеном које клија, са дрветом, са квасцем! Због чега замерати дрвету зато што није остало семе, него је у себе упило сву сложеност света и човека? Дрво, које је Христос оставио „после Себе”, прорасло је кроз историју, упивши у себе њене сокове и помешавши их с небеским струјама. Само човек, који се стиди Христа и тајне васплоћења Бога, може рећи да се Црква „узалуд везала” за „овај свет” /.../ Шта уопште значи Православље? То је Еванђеље плус благодарно усвајање његовог деловања на оне људе разних времена, култура и народа, који су се свецело открили за вест Христову. Православље је - поверење према историји”. Курајев А. (ђ)., према: Димитријевић В., *Дођи и види*, Г. Милановац 2008, 8-9.

русе апостолског века…“[1]. И ако би смо требали да трагамо за моделом како се Црква Православна најдуже и најбоље молила, онда је то управо овај период, са богословским и литургијским финалом двојице исихаста: Св. Григорија Паламе и Св. Филотеја Кокиноса. А по промислу Божијем, начин и дух служења Литургије из поретка Св. Филотеја описан је детаљно од стране њиховог савременика, поново исихасте, Св. Николе Кавасиле. „…Тај повратак древној пракси и није нужан. Савремена се пракса сложила под дејством Светога Духа, Који непрекидно пребива у Цркви од древности до наших дана, и та је пракса света и спасавајућа, као и древна“[2]. „Осим тога, враћајући се опет на прихватање тих новина од стране католика, видимо да се ти покушаји повратка пракси Древне Цркве осмишљавају не као такви, већ као прекид са дугом, вишевековном, одолелом богослужбеном традицијом. Не као традиционализам, већ, суштински, као обновљенство или модернизам, имајући само изглед повратка традицији. И ту се невољно сећамо сличних појава у нашем црквеном животу, када се од стране неких ‘богослова’ или ‘практичара’, под видом повратка одређеном периоду црквене историје одбацује већи део црквеног наслеђа“[3].

Постоји још једна методолошка једностраност, или мањкавост код богослова литургијске обнове, који за идола имају рану Цркву. Они се, наиме, наивно „враћају на древне литургијске форме првих векова црквене историје, мислећи да ће само богослужбеном формом обновити дух ‘ране црквености’“[4]. Све и да је могуће икако, а није могуће јер није потребно, обнављање духа „ране црквености“, то се не би могло учинити без подвига – поста и молитве – те исте ране Цркве. А то се од ових богослова учења „sola eucharistia“, тј. заговорника „евхаристијске“ а одбацивача „терапиј-

[1] Бјелов И. (свешт.), Каварин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

[2] Правдолюбов В. (протој.), *О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании»*.

[3] Козлов М. (свящ.), Post Vaticanum II [После II Ватиканского собора], 16.

[4] Максим (јрм.), *Литургија, подвиг и савремено евхаристијско богословље.*

ске“ еклисиологије, не може очекивати, а још мање тражити. Реч је о сакаћењу, хуманистичкој релативизацији Предања: „Овај релативизам настаје пре свега у релативизовању потребе благочестивог живота, који је једини природни основ за исповедање благочешћа, тј. Православља. То, наравно, значи, како савремени пастири и теолози живе - тако и богословствују, њихова теологија је оправдање сопственог, у еванђелском смислу, релативистичког, антиподвижничког живота, што је само неспасоносно и неодговорно снисхођење себи и духу овога света, духу хедонистичког, потрошачког друштва, које запад доноси у нашу земљу. Такво богословствовање уствари представља издају увек подвижничког, а никада размаженог и релативистичког (по најмање пацифистичког), светоотачког духа и етоса, којим одише целокупно Свето Предање Цркве“. „Насупрот првовековном мученичко-подвижничком етосу Цркве, савремени литургомонисти нуде само богослужбене форме првих векова, вештачки и неприродно одвојене од најприроднијег амбијента оваквих литургијских форми и литургијског предања, а то је управо поменути мученички, а касније подвижнички етос и нарав Цркве“[1].

Тако једна утопија рађа другу, а ова трећу: погрешним схватањем и недоживљавањем свесадашњости и севремености и надвремености и свеобухватности Предања, рађа се утопистички повратак, бег у „изгубљени рај“, да би се помоћу његове, сада већ обезблагодаћене и безживотне форме, сазидала коначна хилијастичко-есхтолошка утопија. Историја зна за сличне примере: „Људи тог неспокојног поколења проналазили су излаз из непријатне садашњице на разне начине – неко у прошло, неко у будуће. Било је спремних да одступе назад, из ‘културе’ ка ‘природи’, у првобитни циљ, у патријархално и непосредно прошло, када је живот био искренији и херојскији... – пасторала и ‘егзотична машта’ карактеришу ову епоху и на Западу. Други су се јурили у предосећима, небивалог будућег, надахнутог и радосног... Утопија је највердостојнијиа сигнатура епохе...“[2]. Погрешно,

[1] Исто.

[2] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 248.

нетрезвено-неасктеско тумачење садашњости, води у бег у крње, фелерично тумачење прошлости, да би се у будућности сазидала кула од карата: „'Стојте чврсто и држите предања' (2. Сол. 2, 15) – говори нам апостол. Код реформатора одсуствује осећај Предања Цркве, желећи управо да заставу Предања развију над њиховим установама. Они се позивају на Предање Древне Цркве, сматрајући себе харизматицима и своју дрскост поистовећују са смелошћу древних светих. У стварности, они су револуционари-занесењаци, који у име будућих ваздушних замкова безпоштедно руше и газе народне светиње, у име мале групе својих следбеника превиђају многомилиони народ Божији, сматрајући га 'непотпуним члановима Цркве'! Нерадо се сетиш хладне и презирће фарисејске речи: 'Него народ овај који не зна Закон, проклет је' (Јн. 7, 49)"[1]. Нигде код позно-средњовековних Светих Отаца, као што су Св.Григорија Палама, Св. Никола Кавасила, Св. Симеон Солунски, Св. Марко Ефески, али ни код савремених – Св. Никодима Светогорца, Св. Теофана Затворника, Св. Игњатија Брјанчанинова, Св. Јована Кронштатског, Св. Николаја Српског, Св. Авве Јустина, Св. Патријрха Павла Српског – нема помена о раној Цркви и о повратку на богослужење, побожност, Литургију или било шта друго из тог доба. Само упозорења о слабљењу вере и побожности код народа, само позив на усрднију молитву, пост, покајање, сједињење с Господом у Светој Евхаристији. „У току толиких векова велики Светитељи и Оци, а у наше време савремени Светитељи и Старци, нису имали свест о томе и нису осећали неопходност за обнову. Чини се, Црква се буквално налазила у некој својеврсној неделатности, привржености традиционалним начелима, конзерватизму, дремању; Свети Дух је 'уснуо', није деловао, Христос није деловао, ако ћемо користити други светоотачки израз. Сада долази обнова да би Цркву спасила од древности и конзерватизма, да би је учинила савременом, динамичном, прогресивном"[2]. „Показујући претерану ревност, такви пастири

[1] Воробьев Владимир (протои.), Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня, 98.

[2] Зизис Т. (протој.), *Неоварламизам и литургијска обнова.*

често стреме организовању парохијског живота по обрасцу првохришћанске општине, што смућује савест верујућих и неретко доводи до подела у парохији или њеном нарочитом издвајању. Чување црквених традиција је дужно да се саглашава са историјским чињеницима, јер вештачка рестаурација одживелих облика парохијског живота може озбиљно нарушити духовно устројство општине и унети смутњу“[1].

Не желећи да се крстоносно сусретну са стварношћу, по заповести Господњој (Лк. 9, 23), они проблем бића решавају магијски, аутоматски, по формули, чином проглашења присуства есхатотлогије, Царства Небеског, овде и сада, игноришући и протерујући историју. „...И даровао нам Царство твоје будуће“, значи Царство које овде предокушамо у историји, а пуноћа је у вечности. Зато им се историја и осветила: игноранти и непризнавачи историје постали су лоши тумачи историје, и из историје Предања, историје Цркве, су изабрали управо онај, који једини није био за подражавање, једини није био за узор, зато што је непоновљив и примењив, јер је био изузетак, а изузетак не може да се подражава, не може да постане правило. А и из њега су избацили Крст и оставили само оно што њиховом телесном и духовном конформизму, тј. њиховој духовној и умној прелести, одговара, а то је, поново, есхатологија. И тако је, као што смо рекли, идеал постао идол. Они су од есхатологије у садашњости направили идола, и то исто су направили од есхатологије у Раној Цркви, не знајући да су сусрет и јединство есхатологије и историје на Крсту. „Предање није само преношење теоретске науке, него вере пуне Христове силе, кадре за живу непрестану жртву и, ако је случај, за смрт ради Христа. Предање је сила Христова сачувана непрекидно вером у Њега и сједињена са жртвом“[2].

А Крст су молитва и пост; изумитељи побожности зване „само Евхаристија“, одбацују молитву, исповест, покајање, а понеки и пост. Молитва и пост су Крст, распеће за

---

[1] *Святейший Патриарх Алексий II о церковном модернизме и неообновленчестве.*

[2] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 58.

нашу вољу и наш ум, распеће на коме се наш ум преображава од човечијег у богочовечански. Без молитве (и поста) они богословствују без благодати Божије, зато је њихово богословље људско, човечије – хуманистичко. „Међутим, свако мењање, смањивање, упрошћавање, скраћивање, антропоморфизирање хришћанског циља, упропашћује Хришћанство, обесољује га, оземљује га, претвара га у обичну људску, хуманистичку сушичаву религију, хуманистичку сушичаву философију, хуманистичку сушичаву етику, хуманистичку сушичаву науку, хуманистичку сушичаву творевину, хуманистичку сушичаву заједницу“[1].

А да нису презрели и одбацили историју, она би их научила; јер: историја је учитељица живота. Зато ми, који нисмо њихови ученици и следбеници, поштујући есхатологију у историји, прибегавамо историји да би се припремили за есхатологију. „Божанска литургија стоји у присној вези са опитом и ишчекивањем живота који ће доћи, а који већ јесте присутан, али га још увек и ишчекујемо (у пуноти). Другим речима, Божанска Литургија нам не даје да живимо искључиво животом будућности, који је раздвојен од садашњости и да се тиме задовољимо, нити, пак, тежи да оствари сву нашу срећу овде, већ нас подстиче да ишчекујемо и да чезнемо још већом чежњом“[2]. Историја, дакле, зна за смутна и тегобна, преломна времена, када један народ, његова интелигенција сабира умне и духовне снаге и тражи решења за раскршћа коју пред њих поставља историја. „…Историја зна пуно примера када се у кризним и преломном моментима живота заједнице примећује појачаност умне делатности културне елите. Истина, облици те делатности могу бити различити: бекство од стварности у науку, уметност, књижевност или, напротив, ход ка решавању најактуелнијих и најгорућијих проблема…“[3]. „У моменту када се руши кохезиона сила заједнице, изражена у њеној вери, обично се решења траже не у изналажењу нових, већ повратком

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 34.

[2] Влахос Ј. (митр.), Богословље литургијске обнове, 726-727.

[3] Медведев И., *Византийский гуманизм 14-15. вв.,* Санкт-Петербург 1997, 16.

на старе узоре и матрице“[1]. Разумљиво је да се у кризним периодима, нарочито када је криза живота Цркве у питању, прибегне тражењу решења у прошлости, у њеној историји и њеном Предању. Јер историја се понавља, и историја је учитељица. Зато смо и ми прибегли прошлости и уочили да постоји велика сличност између наше садашње, и кризе у време Св. Григорија Палама. И тада и сада се прибегло прошлости. И тада су постојале две струје које су хтеле да у прошлости пронађу решење за кризу вере; и данас постоје, такође, два приступа у обнови вере и црквеног живота. И тада и сада, суштина супротстављености двају струја се сводила на однос према латинској, папистичкој вери.

У време Св. Григорија Паламе цветала је тзв. „ренесанса Палеолога“, ренесанса античких наука и уметности, философије пре свих. Она свој почетак има у реакцији византијских царева у Никеји, у време Латинског царства (1204-1261.) у Византији. Они и њихови хуманисти су посегли у прошлост, у историју, да у њој пронађу решење за реакцију према латинима-окупаторима. И они су, као и данашњи хуманисти, носиоци литургијске обнове, направили погрешан избор у прошлости: уместо да за сведочанство своје надређености у односу на латине изаберу своју православну веру, они су се определи за јелинску, класичну философију и науке, прогласивши латине за варваре. И савремени хуманисти – обновљенци су урадили то исто, када су за основу свога богословља, почевши од 32 свештеника у Петрограду и о. С. Булгакова, преко о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, до П. Василијадиса, узели идеје јелинске философије, али прерађене преко католичког романтизма и протестантског пијетизма, и латинско-протестанског богословља, с том разликом што латине више нису сматрали варварима. Заједничко је, даље, хуманстима из доба Св. Григорије Паламе и савременим, да је философија учинила оно што је најпре учинила са Црквом на Западу – учинила их је латонифилима и латинофронима. „Током 14. и 15. века било је византијских интелектуалаца који су се одушевљавали западном културом,

[1] Богосављевић Н. (јм.), Суштина сукоба између исихаста и хуманиста у доба Св. Григорија Паламе, *Светигора* 195, 6-9; 196, 26-28.

неки од њих, тзв. „латинофрони“ – „латиномислећи“, селили су се на Запад, неки примали католицизам, или, као што смо наводили, постајали римокатолички клирици. У вези овога сликовит је пример Димитрија Кидона, који је са својим братом Прохором превео Summae Томе Аквинског, као и главне текстове бл. Августина и Анселма. Тако је открио да латински Запад, не само да није варварска земља, већ је већи поштовалац јелинске философије од саме Византије. Он хвали Латине због њихове жеље да шетају ‘лавиринтима аристотелијанизма и платонизма’, и жали јер његов народ за то ‘уопште није заинтересован’ објашњавајући узроке несхватања латинског богословља од стране његових сународника речима: ‘зато што Византинци нису бринули о сопственој грчкој мудрости, они су латинско умовање сматрали за њихове новотарије’. Димитрије је, за разлику од свог пријатеља Св. Николе Кавасиле, који је био за преговоре са Латинима, али без уступака на догматском пољу и еклисиологији, ‘прихватао јединство са папом без постављања услова’, што је касније потврдио примањем римокатиличанства, заједно са царем Јованом 5., чији је саветник био“[1]. Већ смо спомињали латинофилство и латинофронство о. С. Булгакова, о. Н. Афанасјева, о. А. Шмемана, митр. Никодима (Ротова), о. А. Борисова, о. Г. Кочеткова... Наводили смо и примере криптокатоличанства и јавне преласке у католичанство епископа, свештеномонаха и свештеника у Русији, током читавог 20. века. Заједничко им је, са одређеним разликама, и пресељавање на Запад, барем што се тиче професора Париског института[2], а за П. Василијадиса и новообновљенце у Русији ћемо још видети. Монаси Новог Скита нису морали да се селе. Заједничко им је, исто тако, одбојност према монаштву и исихазму. Варлаам, Акиндин и Никифор

[1] Исто.

[2] „Можда антитеза Исток-Запад (западна јерес, западни приступ, западне категорије) нема, не може да има и не сме да има тако универзалну делотворност. У мом случају, сваке године све се више учвршујем у свом властитом западњаштву – не метафизичком, не догматском, већ у том смислу да се на Западу осећам као свој на своме, док имам осећај да је Исток безнадежно заокупљен собом“; Шмеман А. (протопр.), *Дневник*, 481.

Григора су били противници Св. Григорија Паламе, светогорских монаха, исихаста и исихазма, заправо, били су противници читавог Православног Предања. Од наведених примера антимонаштва и антиисихазма хуманиста литургијске обнове, навешћемо поново упозорење, коју је на њихову адресу упутио митр. Јеротеј (Влахос). Имајући, наиме, на уму одбијање и негирање монашко-богословско-исихастичког наслеђа од стране П. Василијадиса, митрополит упозорава на текст Синодског Томоса из 1347., који осуђује све, свештенике и лаике, који мисле, говоре или пишу против Св. Григорија Паламе „и са њим монаха, шта више против светих богослова и Цркве ове". И додаје: „Овим речима се подразумевају они који се супротстављају учењима исихазма и обожења у име једне формалне 'мистириологије'. Наравно, многи не знају да се противе учењу Св. Григорија Паламе и исихазму, али су све њихове богословске мисли антиисихастичке. Исто тако, 'царско свештенство' треба да се тумачи унутар читавог исихастичког предања, које је живот Пророка, Апостола и Отаца, тј. читав живот Цркве. Ако, међутим, неко одстрани 'царско свештенство' од исихастичко-умног предања, тада греши у односу на мишљења православног богословља. Другим речима, умно-молитвени живот је јеванђелски живот, који се не односи само на монахе, већ на све хришћане. Они који одбацују, занемарују или поткопавају аскетско-умно-исихастичко предање, имају 'сакраментално схватање тајни' и оправдавају на делу оне који говоре о 'неоварламизму'". Митр. Јеротеј има на уму навођени чланак о. Теодора Зисиса, који на следећи начин препознаје „неоварламизам" у литургијској обнови: „Термин означава да се у том случају ради о новој појави, о оживљавању учења западног монаха Варлаама Калабријског, коме се супротставио у 14. веку велики Богослов и Отац Цркве, свети Григорије Палама, архиепископ солунски. У том случају, између њих није било сукоба две личности, нису се излагали различити погледи, већ се догодио сукоб две културе, два света: светоотачког по духу и мистици православног Истока и рационалистичког и посветовњаченог папског Запада, који је кроз Варлаама покушао да обнови,

модернизује Православну Цркву, одбацујући мистички пут познања и приближавања Богу, и одбацивши неопходност телесног злопаћења и целокупно аскетско Предање Цркве“[1]. И додаје: „Био сам веома огорчен и узнемирен када сам се убедио у чињеницу да се савремена литургијска обнова креће превасходно у том истом духовном и богословском усмерењу Варлаама, који у нашим личностима, које можда не изазивају подозрење код оних који недовољно познају православну традицију обновљенаца, покреће реванш преко св. Григорија Паламе, и потпуно неприметно изазива појаву саборне одлуке, која осуђује ‘Просвећеност’ и рационалистички хуманизам Запада. Са те стране према ‘литургијској обнови’ се не треба односити са меким срцем, као према неком богословском кружоку, који износи противречна мишљења по питањима и теологуменима који не представљају опасност, већ се треба односити као према опасној јереси на озбиљном духовном и сотириолошком нивоу. Она је већ задобила карактеристику јереси од стране протојереја, који је сада, након много година благословеног и безропотног удовства, постао архимандрит, о. Саранда Сарандиса, предавача Ризаријске црквене школе, духовног лидера многобројних свештеника који воде борбу у области Атике и који се у својој речи придржавају предања. Тај опис није преувеличан, он одговара стварности“. Суштина „неоварламизма“ богословља литургијске обнове, по о. Теодору Зисису, почива на две сличности са изворним варламизмом: „Прво, велико значење придаје се уму у познању, у науци, философији, у схватању онога што се говори о Богу и божанственом. Друго - уклања телесни труд и аскетику, телесно злопаћење и предлаже покој, сан, одмор да се уморни верник не би напрезао, да би могао да се помоли, да схвати оно што се служи и говори“. За поткрепљење првог става прилаже речи Св. Григорија Паламе: „Категоричан и коначан став Св. Григорија, у то време упућен Варлааму, у наше време је упућен новим, савременим Варлаамима. Он им говори да без очишћења од страсти и зла, што је неопходан

[1] Зизис Т. (протој.), *Неоварламизам и литургијска обнова.*

услов да би благодат Светога Духа деловала, осветила и просветила писмене и неписмене, мудре и немудре, оне који разумеју и не разумеју; да ако чак и неко изучи све науке и сва накупљена знања од Адама па до последњег времена, следујући за божанским, он ће остати дете и слеп, потпуно затворен за просвећујућу и боготворећу благодат Светога Духа, туђу ономе који говори и врши. У том случају, неки неписмени али смирени и очишћени верник, као и нелукаво дете, куша и постаје причасник савршеног живота много више од неког професора, филолога и научника. 'Без чистоте, ако се обучиш свој природној философији, од Адама до самог краја, ти ћеш бити, не са мањим, већ са већим успехом – глупак'". У вези друге тезе пише: „Такође, неопходно је рећи нешто и у вези са злопаћењем и телесним покојем: Варлаам је тврдио да не треба да оптерећујемо наше тело подвижништвом, постом, многочасовним богослужењима, усправним стајањем, покајањем, јер при уморном и исцрпљеном телу, ум не може да се преда делању молитве. Свети Григорије је одговарао да ми у богослужењу учествујемо као душевно-телесна бића, да учествујемо нашом душом, и да се очишћење од страсти достиже уз помоћ аскетике и злопаћења тела, док се при бризи о телу и његовом успокојавању страсти оснажују и не исцељују. Зато је хришћански живот узак и трновит пут, живот са ношењем крста. Сви Свети су следили том аскетском методу, који уништава Варлаам, учитељ неделања, како га зову. Ослобађање од пристрашћа и похоте могуће је само уз помоћ телесне аскетике, греховне тежње тела. Лукаве помисли слабе захваљујући посту, бдењу, покајању, уз помоћ средстава које причињавају страдање и бол. Господ је сједињавао молитву са постом, а Св. Григорије Богослов долази до закључка да 'никаквим другим служењем се Богу не угађа као злостраданањем'". И закључује: „Са друге стране, остале предложене измене, као: превођење литургијских текстова, читање молитава преко микрофона, уклањање или снижавање иконостаса, коришћење од стране верних малих литургијских молитвеника, и многе друге, усвајају рационалистички поглед варлаамита, по коме нам је неопходно да схватимо оно што се говори и служи,

јер за друго немамо потребе. На тај начин, након уклањања подвижништва уклања се и духовна димензија православне духовности. Међутим, Бог се не постиже, већ се опитује. Он делује не на мудре и образоване већ на чисте и смирене срцем, које Он просвећује чак и онда када они сами то не схватају. У Цркву долазимо не да би схватили, већ да би се нашли близу Бога, да би принели садашње Ангелима, који записују живе у садашњости, и да би примили свету благодат од свештеника. То се достиже, и оно не зависи од степена схватања тога што се догађа у храму, већ од степена духовне зрелости и савршенства, од нечије расположености да опитује Бога, да живи поред Бога и у Божанском'"[1].

Наведеним тезама о. Т. Зисиса би могли да додамо да се неправославном богословљу литургијске обнове може приписати и варлаамско, тј. латинско, неразликовање створених од нестворених енергија, примењивано у области њиховог неразликовања душевног од духовног живота: душевни живот је област страсти, размишљања, област створених енергија човековог ума; и као резултат таквог живота, рационалистичког, неаскетског и неблагодатног, јесте хуманистичко богословље, тачније философија; док је духовни живот у области исихазма са аскетиком, област молитве и богословља као божанских откривења нестворених енергија у човековом срцу, чега је последица богочовечанско богословље Светих Отаца. „Заљубљеност у свој разум, - то је кобна страст која пустоши европско човечанство"[2]. „Проблем настаје онда када поглавари црква немају у себи суштаствено богословље, него само нагађају око божанског, а онда јеретичке идеје скрнаве живот цркве, будући да такви пастири не могу да расудно разликују нетварна од тварних дејстава, то јест не могу да расуде Божије енергије од ђавољих дејстава. А добро знамо да је управо забуна око тих дејстава узрок прелести и јереси да је доказ одсуства аутентичне богословске речи, а показује исто тако и одсуство боговидног богослова као духовног оца"[3]. Или: „Што

[1] Исто.

[2] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 91.

[3] Влахос Ј. (митр.), Посветовљаченост у богословљу, 150.

се, пак, тиче духовне секуларизације, ту се ради о замени духовних вредности земаљским и пролазним вредностима, било да је реч о историјским, културним или њима сличним вредностима. То је у ствари спуштање црквеног живота с духовног на душевни ниво, претварање Цркве као Дома Божијег, који људима открива врата вечности, у једну од земаљских институција која служи земљи"[1]. „Док је познавање логосности створених ствари својствено и природном разуму, познавање нестворених енергија остварује се кроз искуство облагодаћеног човека"[2]. „Чини нам се да је модернизам једно од средстава мешања и премештања два плана или две сфере човековог познања: духовног и душевног. Питања, која се односе на живот и вођење духа, решавају се на нивоу душе. Откровење се прима кроз призму душевних представа; духовним се чини, не надсветско прелепо, већ по земном лепо, не узвишено, које је способно да изазове занос, не дубоко – а пуно боја. Очишћење душе се представља не као победа ума и воље уз помоћ благодати над страстима, већ као нека катарза драме, т.ј. дубоки, противречни доживљаји. За то је неопходан ефекат, који за собом носе, не покој и мир душе, већ психичку узбуђеност и афективност. Истински духовни живот је дубок, али једноставан. Модернизам је туђ тој простоти (иако тамо може постојати вештачка упрошћеност, као један од метода). Духовни живот није сложен и разнобојни мозаик осећања, није талас емоција, иако у неким случајевима, посебно у преломним периодима у животу човека, покајање може да има емоционални карактер. Духовни живот је по својој суштини тих и јасан, а ту тишину, модернисти схватају као нешто беживотно. Међу њима је распрострањен израз 'спавајући Исток'; за њих је живот духа, спољашња динамика, и зато модерни-

[1] Карелин Р. (архим.), Секуларизација Цркве, превод: Б. Стојановић, *Хришћанство и модернизам*, Подмаине 2011, 255. Уп.: Влахос Ј. (митр.), Посветовњачење у Цркви, богословљу и пастирском раду – највећа опасност за Цркву, превод: В. Никчевић, *Православна духовност*, Цетиње 2003, 89-109.

[2] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 20.

ста обично, на монаштво гледа као на духовни егоцентризам [...] Завршавамо оним, чиме смо и почели: модернисти на основу душевних осећања, понекад поетских и ватрених, али неочишћених од страсти и афективности, хоће да процене свет духовних појава. То је једнако, као трудити се да помоћу додира улови људска мисао. Уместо духовног света, они стварају свој сопствени, фантастични свет – мир илузије, значи лажи“[1].

Такође, тврдећи да се Предање и, нарочито, богослужбено предање, кваре и мењају, они варлаамовски сведоче да је благодат која непрекидно обитава у Цркви тварна, односно, да се као и таворска Светлост, као чулна, појављује и нестаје, допуштајући да људска воља и слабости надвладају Божију свемоћ и савршенство.

Зато се показују тачним тврдње Н. Каверина о пореклу и циљу литургијске обнове: „Сам циљ савременог обновљенства, у суштини, своди се на реформисање наше Цркве по западним обрасцима и за љубав духу овога света: пошто је већ давно читав хришћански свет пошао на пут црквених реформи, време је, на крају, признати њихове неопходности и код нас. То због тога што сви садашњи обновљенци активно учествују у екуменистичким контактима, у првом реду са католицима“[2]. И додаје: „Па није случајно да се руски католици, који не скривајући своје недружељубиве односе према Московској Патријаршији, солидаришу са обновљенским круговима. И да неки захтеви реформи богослужења, изношени од обновљенаца, свој почетак имају или у савременом реформисаном католичанству, или у грко-католичком унијатству: необавезност исповеди пред причешће, отварање царских двери и ниски иконостас, читање наглас евхаристијских молитава, општенародно певање читаве литургије – све су то одлике унијатског богослужења“[3].

Ако смо у носиоцима литургијске обнове препознали следбенике Варлаама и западног богословља, онда се поставља питање: ко су њихови данашњи противници, односно,

---

[1] Карелин Р. (архим.), *Православље и модернизам*.

[2] Каверин Н., *Второй Ватиканский собор и богослужебная реформа*.

[3] Исто.

следбеници Св. Григорија Паламе? То су о. Г. Флоровски, о. Ј. Романидис, митр. Јеротеј (Влахос), архим. Георгије (Капсанис), Св. Николај Српски, Св. Авва Јустин, Св. Патрх. Павле, архим. Рафаил (Карелин), о. Т. Зиси...

На крају овог приказа несветоотчког приступа и тумачења Предања од стране литургијских обновљенаца, додајмо још једно запажање, које додатно баца светло на порекло и смисао литургијске обнове у оквиру ширег односа данашње Православне Цркве према папизму: „... Ово потврђује и запажање М. Лазића о појави хуманизма у Византији, управо у време кризе односа са Западом, тј. тамошњом црквом. Тако је било у време Св. Фотија, затим у 11. веку, у време великог раскола и појаве Јована Италоса, тако је и било у доба Св. Григорија Паламе и Варлаама Калабријског. Ово неоспорно заједничко духовно порекло и сродност, као и историјски законита узрочно-последична повезаност, упућују на чињеницу да би и у време данашњих актуелних, нерешених односа са римокатоличком црквом, логично било очекивати појаву хуманистичких елемената и под сводовима саме Православне цркве, што, међутим, захтева посебна истраживања“[1]. Заиста, на основу свега наведеног можемо рећи да је данашње Православље пред великим налетом хуманизма, оличеног у екуменизму и литургијског обнови. Сматрамо да је ово последица нерешеног нашег односа према тзв. римокатоличкој цркви. Тако ће бити све док Православна Црква не да саборни одговор на питање: јесу ли они Црква или јеретици? До тада, између осталих, дијамантски јако и јасно сведочанство Св. авве Јустина: „На европском Западу хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно Богочовек је смањиван, преиначаван, сужаван, и најзад сведен на човека: на непогрешног човека у Риму, и не мање непогрешног човека у Лондону и Берлину. Тако је постао папизам који од Христа узима све, и протестантизам који од Христа тражи најмање, па често и ништа. И у папизму и у протестантизму на место Богочовека стављен је човек и као највиша вредност и као најви-

[1] Богосављевић Н. (јм.), Суштина сукоба између исихаста и хуманиста у доба Св. Григорија Паламе.

ши критеријум. Извршена је болна и тужна корекција Богочовека, Његовог дела и Његовог учења. Истрајно и упорно трудио се папизам да Богочовека замени човеком, док у догмату о непогрешивости папе - човека, Богочовек није заувек замењен пролазним „непогрешним" човеком. Јер овим догматом папа је одлучно и јасно проглашен не само за нешто више од човека, него и од светих Апостола, и од светих Отаца, и од светих Васељенских сабора. Оваквим одступањем од Богочовека, од васељенске Цркве као Богочовечанског организма, папизам је превазишао Лутера, творца протестантизма. У самој ствари, први, радикалан протест у име хуманизма против Богочовека Христа, и његовог Богочовечанског организма - Цркве - треба тражити у папизму, не у лутеранизму. Папизам је стварно први и најстарији протестантизам. Не треба се варати: папизам и јесте најрадикалнији протестантизам, јер је темељ Хришћанства пренео са вечног Богочовека на пролазног човека. И то прогласио за најглавнији догмат, а то значи: за најглавнију истину, за најглавнију вредност, за најглавније мерило свих бића и свих ствари у свима световима. А протестанти су само прихватили овај догмат у суштини, и разрадили га до ужасних размера и детаља. У самој ствари, протестантизам није ништа друго до генерално примењен папизам. Јер је у протестантизму, основно начело папизма спроведено у живот од стране сваког човека посебно. По примеру непогрешивог човека у Риму, сваки протестант је поновљени непогрешиви човек, јер претендује на личну непогрешивост у стварима вере. Може се рећи: протестантизам је вулгаризирани папизам, само лишен мистике, ауторитета и власти. Свођењем Хришћанства, са свима његовим бескрајним истинама Богочовечанским, на човека, учињено је то да је западно хришћанство претворено у хуманизам. Ово може изгледати парадоксално, али је истинито својом неодољивом и неуклоњивом историјском стварношћу. Јер је западно хришћанство, у суштини својој, најодлучнији хуманизам, пошто је човека прогласило непогрешивим, и Богочовечанску религију претворило у хуманистичку. А да је тако, показује то што је Богочовек потиснут на небо, а на његово упражњено на

земљи место постављен Његов заменик, Vicarius Christi - папа. Каква трагична нелогичност: свуда присутном Богу и Господу Христу постављати заменика! Али ова се нелогичност оваплотила у западном хришћанству: Црква је претворена у државу, папа је постао владар, владике су проглашене за кнезове, свештеници су постали вође клерикалних партија, верници су проглашени за папске поданике, Еванђеље је замењено ватиканским зборником канонског права, еванђелска етика и методика љубави замењена је казуистиком, језуитском и „светом" инквизицијом. А то значи: системским уклањањем, уништавањем свега што се не клања папи, па чак и насилним превођењем у папску веру и спаљивањем грешника у славу кроткога и благога Господа Исуса! Нема сумње, све се ове чињенице саме сливају у један неодољиво логичан закључак: на Западу нема Цркве, нема Богочовека, зато нема ни правог Богочовечанског друштва, у коме је човек човеку бесмртни брат и вечни сабрат. Хуманистичко хришћанство је у ствари најодлучнији протест против Богочовека Христа и свих еванђелских, Богочовечанских вредности и мерила"[1].

4. 3. ИКОНОСТАС

Иконостас[2] је, према већини заговорника литургијске обнове, главна препрека за смањивање одвојености верног народа од свештеника, као и за боље разумевање богослужења. Поново ћемо издвојити већ навођена и нека нова сведочанства у вези овог захтева осавремењивања богослужења у Православној Цркви. Њих можемо поделити у оне који су за уклањање иконостаса и на оне који су за његово смањивање.

Већ смо наводили да је почетком 20. века у Петрограду, анонимни свештеник у своје захтеве за реформама богослужења убрајао и његово измештање на средину храма, „наочиглед свих", што је подразумевало да иконостас

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 98-99.

[2] За историјат иконостаса, за везу руског иконостаса са исихазмом в. Arida R., Another Look at the Solid Iconostasis in the Russian Orthodox Church, *SVThQ* 52, 3-4 (2008), 339-366.

буде измештен, „тако да се престол нађе у оквиру царских врата“[1].

Међу епархијским извештајима за припрему Помесног Сабора, из Олоњецке епархијске конзисторије је стигао и захтев за смањивање иконостаса[2].

Обновљенски еп. Антонин (Грановски) је пренео престо на солеју храма, како би радње свештеника биле видљиве. На сабору „Савеза Црквени препород“, 1922., он је говорио: „Народ такође има потребу да може видети оно што свештеник чини у олтару у време богослужења. Народ хоће не само да слуша глас, већ и да види радње свештеника. Савез Црквеног препорода му даје оно што он потребује“[3]. Новине живоцерковника „Црквено знамење“, 1922. пишу: „Ми с пуном жаром присуствујемо савршавању главног богослужења Свете Евхаристије отворено пред очима молећих се, са непосредним учешћем читавог Тела Цркве Христове – архипастира, пастира и мирјана“[4].

Слично мишљење о негативној улози иконостаса имао је и о. Н. Афанасјев: „Удаљавање лаика од свештенослужења, до кога је дошло током историје, представљало је последицу продора у црквену свест учења које их третира као непосвећене, за разлику од клирика, посебно свештене јерархије, као посвећених. Ово одвајање постепено ће извршити утицај на целокупно литургијско устројство живота, у коме се неприметно бришу сви трагови свештеничког служења лаика. Са маргинализацијом овог служења поново ће се појавити завеса која, као у Старом Завету, одваја Светињу од народа. [...] Ако су лаици – βιωτικοί, приступ Светињи и могућност да уђу у олтар њима су ускраћени или готово ускраћени. Олтар се најпре постепено одељује од народа, да

---

[1] Фирсов С., *Руска црква уочи промена*, 301-302.

[2] Према: Успенски Л., Питање иконостаса, превод: Д. Парлић, *Вечно подне*, Београд 2007, 284. Такође: Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, 597-605.

[3] *Труды первого Всероссийского съезда или Собора Союза „Церковное возрождение“*, Москва 1925, 25.

[4] Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 34.

би се доцније од њега у потпуности одвојио иконостасом“[1]. „Евхаристијске молитве почињу се читати тајно у олтару. Народ није чуо и потврђивао читаве те молитве, већ само поједине возгласе свештенослужитеља, који заправо представљају завршне речи молитава. Проћи ће много векова, и у литургијском животу биће обновљена ‘disciplina arcana’, али не у односу према неверним, већ према самим члановима Цркве. Затим се и олтар одваја од верних иконостасом, који скрива од њих савршавање Евхаристије. Евхаристија постаје велика мистерија, али не у новозаветном, већ скоро у јелинистичком смислу. ‘Ја примих од Господа што вам и предадох, да Господ Исус оне ноћи кад беше предан, узе хлеб, и захваливши преломи и рече...’ (1. Кор. 11, 23-24), али све је то постало затворено за верне. Велика тајна савршава се у олтару, али верни немају удела у њеном вршењу“[2].

У обраћању свом епископу 1973., о. А. Шмеман се дотакао и питања двери, завесе и иконостаса: „Завеса се појавила у историји знатно пре иконостаса и, наравно, значење завесе се потпуно разликовало од онога значења које јој се данас приписује, то јест да верни не треба да гледају извесна свештенодејства (в. Св. Симеон Солунски...). Назив ‘Царске двери’ до релативно недавнога времена (в. нпр., исти рад Симеона Солунског) односио се на двери саме Цркве, а не на двери иконостаса. Како год да се временом мењало значење завесе, потпуно је јасно да она данас удвостручује иконостас. Лично сам уверен у то да је савремена јелинска пракса у којој се Царске двери уопште не затварају током читаве Литургије вернија истинитом духу Евхаристије и православнога поимања Цркве него пракса Руске Цркве, која, чини се, стално наглашава поделу између народа Божијег и клира“[3]. Детаљнији је у Дневнику: „Мислим да треба написати књигу која ће се звати: ‘Реализам Православља и романтизам православних’. Мислим о томе док се сећам служби у Паризу. Служби у свим црквама. Посто-

[1] Афанасјев Н. (протој.), *Црква Духа Светога*, 73. Такође в. његово тумачење забране уласка мирјана у олтар, исто, 73-76.

[2] Исти, *Трпеза Господња*, 140-141.

[3] Шмеман А. (протопр.), Питање литургијских пракси, 143-144.

ји дубок (не претерујем) јаз између садржине (оног што се чита, пева, обавља) и начина на који то доживљавају верници. Несвесни, или можда подсвесни страх од изненадног сазнања да би све то могло нешто да значи. Али срећом, све је покривено дебелим слојем црквенословенског, затворено вратима, зидовима и завесом иконостаса, разводњено и одомаћено безазленим обичајима и традицијом која је препуна поноса јер 'смо све то одржали и настављамо да чувамо' (шта?). Све се ово представља Западу као неки 'осећај за мистерију', као 'мистерија богочовечанског живота', итд."[1].

Међу осталим П. Василијадис поставља и следеће питање, везано за оправданост постојање високих иконостаса: „Колико је богословски обавезно, али и колико је практично остваривo, напуштање иконостаса у данашњем виду, који интензивира поделу између клира и народа? Могли бисмо, на пример, заступати повратак иконостаса форми коју је имао после победе икона, са 'стубовима' (одакле и познати израз 'уздизање икона') и ниским парапетима, на чију висину су могли да буду постављене мале носиве иконе, уместо данашњих гигантских?"[2].

Наводили смо и коментарисали мишљење еп. Атанасија о иконостасу: „...а свештенослужитељи иза високих барокних иконостаса, па се и тако пасивизира јадна сиротиња раја у лађи Храма, не учествујући и не разумевајући ни шта се моли, ни шта се 'по италијански' пева)?! Ово, наравно, не значи да не треба Св. Иконостас, али какав и колики? Јер, и у Св. Иконама и у Св. Иконостасима западни барок је отуђење од истинског Предања Цркве"[3]. „По Светом Максиму – како запажа и о. В. Вукашиновић – иако је Црква/Храм по своме устројству постоји као једна зграда, ипак допушта посебно назначење неких својих делова; и дели се на место намењено само свештеницима и служитељима, које називамо Олтар, и место доступно за верујући народ, који називамо Храм. Опет, Црква/Храм је *једна* по својој ипостаси, и не

[1] Исти, *Дневник*, 219.

[2] Василијадис П., *Lex orandi,* 29.

[3] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 16, нап. 10.

допушта деобу својих делова, због њихове међусобне разлике (*Мистагогија*). Ово јасно показује да Олтар не може, и не сме, бити одвојен од Наоса, тј. свештенство од народа, јер онда Црква губи своју Литургију (= функцију) *сједињења* и *јединства* – Сабрање једног Тела Христовог... Иконостас, ипак, истовремено и скрива и открива Тајну и свештенорадњу, Мистагогију. Решење није у уклањању сасвим Иконостаса, него у одабирању литургијски најправилнијег... Слично је и са *гласним* и *тајним* молитвама: Све где не пише изричито тајно (и то од када?) је *јавно*, јер иначе имамо неку мистику, али немамо ***Лит-ургију*=јавно *народно дело*** – Бога Који се објавио усред Народа Свога и постао *видљив* и *чујан* и *јестив*. Затварање у Олтар и тајно говорење молитава једноставно одводи негде другде, а не у логосну службу; *исповедање срцем и устима*. То је одвело ка римокатоличкој ***тајној миси!*** Наравно, познато је да Црква, и у Цркви, Дух Свети, делује и путем 'кроз говорљиво и многогласно ћутање', као што и у певању постоји *речито певање* али и безречни *исон*"[1].

О. Г. Кочеткова смо такође наводили: „Ја сам за себе решио начелно питање – како служити. Решио сам: треба служити по савести. Изнад мене нема никог (!), ја сам слободан... Све што сам радио усвајало се као подразумевајуће: и руски језик, и одсуство иконостаса"; „Клир не треба да буде одвојен од осталог народа Божијег, као и олтар од остале цркве. Овоме ће вероватно припомоћи у новим храмовима постављање ниских олтара, служење са отвореним царским дверима... Неумесне су, у том смислу, и 'тајне' молитве за народ Божији... Њих треба читати наглас"; „Када се олтар у храму показао као одвојени простор, када су га високи иконостаси потпуно затворили, тамо су почеле да се врше ствари, понекад непотребне"[2].

Као и о. А. Борисова: „Негде 20-тих година, смели реформатор еп. Антонин Грановски се мучио да уведе служење литургије са престолом постављеним на средину хра-

[1] Исти, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 562-563.

[2] Према: Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 34-35.

ма и са читањем на глас евхаристијских молитава од свог народа. Тада је то изазвало подсмех црквених снобова. Али, може бити, да то више и није тако смешно? Може бити, проћи се неко време и наши потомци ће бити у недоумици, како се могло догодити да су милиони хришћана, много векова, били ограђени иконостасом... Очевидно је настало време размислити о томе неће ли служење литургије, слично возљубљеном еп. Антонију, користити пунијем и свеснијем учешћу свих присутних у храму у Евхаристији“[1].

Архиеп. Михаил (Мудрјугин) је за подражавање римокатолика, када је иконостас у питању: „Код католика се постојано спроводе покушаји приближавања олтара са наосом или, другим речима, свештенство с мирјанима. Требало је не мало одважности за то, да се после Другог Ватиканског сабора не би преносио престо, да се остави стари као неко светилиште на претходном месту, а нови подигне насред храма. Свештеник или епископ стоји сада лицем ка народу и тако савршава тајнодејство. Народ окружује свештеника и не само да види, него и слуша сво тајнодејство... Људи који стоје или седе око престола, живо и активно учествују у богослужењу, а код нас тога нема. Наши парохијани стоје, премештајући се с ноге на ногу пред затвореном олтаром...“[2]. Архим. Зинон (Теодор) је 1996. изјавио: „Можда ће вам бити страно да то чујете из уста иконописа, али бих иконостас потпуно уклонио“[3].

+ + +

Поновићемо: све што се односи на Цркву, богословски је дубоко и временски дуго промишљано и доведено до савр-

---

[1] Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, 175-176.

[2] Према: Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 35.

[3] Исто. „Борба против иконостаса у извесним круговима православних модерниста довела је до тога да њихови храмови личе на унијатске: довољно је видети храм Новог Скита у Православној Цркви Америке: то је обична преграда, потпупо провидна, са две мале иконе Христа и Богородице, да би се служба све време „видела“. Такви су и унијатски иконостаси: ниски и сасвим провидни“; Димитријевић В., Дођи и види, 37.

шенства. У Цркви нема места за случајности на богословском, теоријском плану. У стварности пројављују се људске слабости, али никада до те мере да се измени суштина вере, односно, укине само спасење крштених у име Свете Тројице. Тако се и развој иконостаса до савременог облика не може сматрати пуком случајношћу, већ доследним богословским промишљањем, које прати нит усавршавања од простог ка савршеном, од почетног ка завршном: „Иконостас се из античке преграде током дугих векова развио са изузетном правилношћу, и постојаност његовог облика на овај начин стечена, сигурно није била производ пасивног става према Предању. Нема сумње да та постојаност, као и развој олтарске преграде у иконостас, представља резултат развоја богословске свести о овом месту у храму које је директно повезано са Евхаристијом"; „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, испуњују тачно одређен задатак: оне откривају смисао границе између светилишта и лађе (наоса), између привремености и вечности. Овај смисао је у њиховом сапрожимању, у њиховом јединству"[1].

Захтеви за смањивањем или уклањањем иконостаса, у чему нема разлике, јер смањени иконостас није више иконостас, већ преграда, повезани су са погрешним поимањем заједнице, слободе, устројства простора храма[2]. У Цркви, као богочовечанском организму, владају монархија и хијерархија; монархија влада унутар Свете Тројице, а Христос је Глава или Покров, Свод Цркве, а хијерархија влада унутар удова тог Тела, међу људима. Греше они који заједницу унутар Три Лица Свете Тројице преносе у заједницу која влада међу људима, претварајући монархију у демократију. Јер унутар Свете Тројице нема поделе нити разлика, нити чинова, већ за узрок, начело монархичне заједнице имају Оца. Унутар монархије, пошто нема поделе нема ни граница. Међу људима, крштеним у име Свете Тројице, не вла-

[1] Успенски Л., Питање иконостаса, 293, 297.

[2] Уп.: Μπαρούσης N. (ἀρχιμ.), Ἡ «κατ᾽ ἐνώπιον τοῦ λαοῦ» τέλεσις τῆς Θείας Λειτουργίας, *Θεοδρομία* τ. 3 (2005), 393-401.

да монархија, већ хијерархија, и то јерархијска хијерархија, или свештено-хијерархија, која подразумева поделу, разлике, чинове и границе, условљене разликама у полу, даровима, знању. Чинови не прелазе границу свога чина, већ унутра њега смирено служе Богу и другим чиновима. „Јер као што је тело једно и има удове, а сви удови једнога тела, иако су многи, једно су тело, тако и Христос"; „А око не може рећи руци: Не требаш ми; или опет глава ногама: Не требате ми"; „Различити су дарови, али је Дух исти. И различите су службе, али је Господ исти. И различита су дејства, али је исти Бог који дејствује све у свима" (1. Кор. 12, 12, 21, 4-6). Према чину су и дарови и службе. И не може чин без чина, као што рука не може без ноге, али рука не може бити нога, и обратно; што значи да се свако држи у ономе што му одређује граница чина и службе. И не може ђаконски чин обављати службу свештеника, нити чин свештеника службу чина епископа. Између чинова и њихових служби су постављене границе нераздељивог раздвајања: јер не може епископ рећи ђакону: Не требаш ми; нити свештеник епископу: Не требаш ми; него су у свему хијерархија и границе и јединство чинова и њихових служби. И мирјани имају свој чин и службу: они могу бити црквењаци, читачи, појци... „Као што видљива страна космичке творевине не постаје анђелски свет, било колико да се чини привидном последња кроз прву, тако ни категорија лаика не меша се са свештеничком, ма колико да се упечатљује једна у другу; оне постају једно на непомешан начин. Ипак треба да се сачува идеја упечатљивања лаика од свештенства и потенцијалног присуства свештеничког у њима и обратно, али не кроз спуштање свештеничког степена на лаички степен, него вођењем лаика од стране свештеника до јединства са Богом, то јест, њиховог обостраног сједињења у Богу"[1].

И тако сви у свом чину и у својој служби, сви заједно прослављамо и служимо Господу. А свеза чинова јесте вера, љубав и послушност. „Јер спасење је служење Цркви. А служење Цркви се састоји у слушању Цркве. Послушност

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 18-19.

Господу Христу у свему из љубави, - то је врховни закон Богочовечанског живота у Цркви“[1]. Окупила нас је и сједињује православна вера у Свету Тројицу, Којој служимо. Израз љубави је послушност: кога љубим, њему сам послушан. Узор је Христос: Он је из љубави био послушан Богу Оцу, и то послушан до смрти, и то смрти на Крсту. Нема већег израза слободе од љубави и послушности. Моја слобода је у могућности да љубим и да будем љубљен, и кога љубим томе сам послушан, у њега верујем, а вера и љубав рађају поверење и верност. Дакле, вера, љубав, послушност и слобода су синоними. „Зато, свака Света Тајна и сваки свештени чин, независно од онога ко их врши и у чију се корист врше, јесу свецрквено дело“[2]. Тако је и у монархији унутар Свете Тројице (осим вере), тако је и у свештено-хијерархији унутар Цркве. У свему се огледа хијерархија, поредак, границе, јединство. А неизбрисиве и непрелазиве границе чинова и служби прелазе и превазилазе, и неукидајуће их укидају вера, љубав и послушност. „На исти начин и света Божија Црква, показаће се, да чини у нама дела слична делима Божијим, будући да је она икона Њега као Прволика. Јер је велики и скоро безграничан број људи, жена и деце међусобно раздвојених и веома различитих родом и изгледом, народношћу и језиком, животом и узрастом, умонастројењем и уметношћу, начином живота, обичајима и занимањима; научним знањем и положајем (чиновима), судбинама, карактерима и расположењима, који налазећи се у Цркви, од ње бивају наново рођени и пресаздани Духом. Она даје и дарује свима подједнако исти божански лик и звање, тј. да буду и да се називају Христови. И још им она дарује једну просту, недељиву и неразориву везу вере, која не дозвољава да се пројаве (чак ако и постоје) многе и безбројне разлике свакога, узводећи их све у свеопштост и сједињујући их у њој. Следствено томе нико ништа не издваја од општега ради себе. Сви срастају и сједињују се један с другим једном

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 21.

[2] Воронов Л. (протој.), О читању „тајних“ евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, превод: Д. Парлић, *Вечно подне*, Београд 2007, 258.

простом и неподељивом благодаћу и силом вере. 'Било је у свих', као што каже Писмо, 'једно срце и једна душа' (Дап. 4, 32), тако да од различитих удова буде и показује се једно тело, достојно Христа истинске Главе наше"[1]. „Одговор верних сведочи јединство тела Христовог. Сведочи, такође, да је присуство верног народа нужно при савршавању свете Тајне. 'Благодарење Богу је заједничко, јер свештеник не благодари сам, него цео народ. Реч прво узима свештеник, а потом почиње благодарење, пошто су се претходно сви сагласили да је оно достојно и праведно ' (Свети Јован Златоусти). У божанственој Евхаристији учествује сав народ и иде у корак са свештеником"[2].

Свештено-хијерархију чинова и служби прати хијерархија свештеног простора, и то по хоризонтали и по вертикали. По хоризонтали подела на олтар, наос и припрату, по вертикали зоне у којима се живопишу различити чинови светих, завршно са Главом Цркве, Христом Сведржитељем у куполи. „Дводелна структура литургијског скупа извире из јерархијске природе Цркве... Такође, њена просторна пројекција у видљивом радвајању свештенства и верника чини се непромењива од самог почетка хришћанског обреда"[3]. Као што олтар не може бити на улазу у храм, тако ни на пандатифима не могу се представљати мученици. У свему канон, правило, граница. Као у Символу вере, који се на грчком каже Ὅρος, што значи граница. Значи то је граница, међа вере; и то значи: унутар тог ороса, границе те

---

[1] Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, превод: Радосављевић А. (еп.), Призрен 1997, 171-172.

[2] Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, превод: Л. Акад, Београд 2010, 188. Сви православни хришћани, међутим, позвани су да буду свештеници на олтару свога срца: „Он треба да развије у свом бићу својство цркве које има у њеном центру Бога и своје свештеничко звање који служи Богу који се налази у олтару његовог срца. Јер је његово дубоко срце где обитава Бог од крштења као олтар на којем се налази исти Бог који се налази и у срцима осталих верних и на темељу творевине и на олтару цркве-храма"; Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 23.

[3] Желино Ј., Црква, место служења; према: Успенски Л., Питање иконостаса, 287.

вере влада живот, ван њих влада смрт. Тако и у канонима, у правилима, у уставима: унутар њих је благослов = благо слово живота, унутар њих је благодат, спасење, вечни живот. Тако је и са местом, службом и границама иконостаса, који је у служби и хијерархије чинова и хијерархије простора, раздвајајући и сједињујући собом олтар и наос, свештенство и народ. Просто, једноставно, савршено... Наше је само да се смиримо, да будемо послушни и да се дивимо Премудрости Цркве. „Јер иако она (Црква) по своме устројству постоји као једна зграда, ипак допушта неке различитости односно посебног назначења неких својих делова, и дели се на место намењено само свештеницима и служитељима, које називамо олтаром, и место доступно за цео верујући народ, које називамо храмом. Опет, она је једна по својој ипостаси, и не допушта деобу својих делова, због њихове међусобне разлике. Него и ове своје делове узводи у своје јединство и ослобађа их наменске разлике по имену, показујући истоветност обадва дела међу собом. И премда постоји по узајамности веза обадва ова дела, Црква показује шта сваки од њих представља сам за себе. Показује да храм јесте олтар по могућности, пошто се он освећује када свештенорадња усходи своме свештеном крају; и обратно, олтар јесте храм будући да га по дејству свога тајноводства, има као свој почетак. Тако Црква у обадва своја дела остаје једна и иста“[1]. „У грађевини цркве Свети Максим види категорију мирјана представљену наосом и категорију свештенства представљену олтаром који јој је одређен не као одредбе у њиховом положају, него категорију мирјана види као свештенство у настајању и категорију свештенства, као категорију мирјана која је актуализирала потенцијално свештеничко знање. ‘Наос је место свештенства у потенцији, каже он, оријентацијом према крају Свете службе; и опет место је свештенства наос, имајући наос као почетак његовог деловања’ [...] У тој визији може се сагледати видљив основ општег свештенства мирјана и дужност олтарског свештенства да се не дистанцира од мирјана, него да их при-

[1] Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, 173-174.

ближи лично им помажући да скупа напредују с њим према јединству са Богом и у Богу“[1].

Иконостас прати наведену хијерархију свештеног храмовног простора и по хоризонтали, делећи и спајајући олтар и лађу храма, и по вертикали, имајући зоне, попут зона живописа[2]. „Непосредно пред погледом верних, на једној површини, која лако може да се обухвати погледом, иконостас показује пут домостроја Божијег: историју човека који је саздан по образу Тријединог Бога и путеве Бога у историји. Одозго на доле иду путеви Божанског Откривења и остварења спасења. Почевши од образа Свете Тројице, Превечног Савета и Источника битија света и промишљања о њему, нижу се редови припрема Старог Завета, пророчких предсказања и затим празника који испуњавају оно што је било припремано, све до долазећег окончања домостроја Божијег – деисисног чина. Све то као да стреми ка Личности Исуса Христа, ‘Једног од Свете Тројице’. Тај централни лик Господа јесте кључ васцелога иконостаса. Јер, Христос није никада сам: Он је свагда Глава свога Тела. Ни у православној теологији, ни у православној побожности Христос се никада не одваја од Дјеве Богородице и Његових ‘пријатеља’ светитеља. Искупитељ и искупљени су нераздељиви. Деисис показује да је коначна сврха Боговаплоћења била у томе да Ваплоћени стекне ‘Тело’ које и јесте Црква, тј. ново човечанство, искупљено и поново рођено у својој Глави. Ред деисиса представља круну историјског тока; он је образ Цркве у њеном есхатолошком виду. Васцели живот Цркве као да се овде сабира у свом највишем и постојаном назначењу - у посредовању анђела и светитеља за свет. Сви приказани су обједињени у једно Тело.

---

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 18-19.

[2] За некога су високи руски иконостаси плод утицаја барока, а за нас знак и показатељ висине смирења и смиреноумља, подвижничке Свете Русије. А за Л. Успенског, „Један од најзначајнијих плодова исихастичког процвата не само светости и црквене уметности, већ такође и литургијског стваралаштва у Русији јесте иконостас у свом класичном облику“; Успенски Л., *Теологија иконе*, Хиландар 2000, 187.

То је јединство Христа са Његовом Црквом: Totus Christus, Caput et corpus, које се остварује и изграђује Тајном Евхаристије [...] Иконостас показује нарастање у времену онога што је створено у сарадњи (синергији) Бога и човека, тј. људе и догађаје који осмишљавају и освећују историју, а у исто време и место сваког човека у њој, као и време које је за њега право. Тако се очигледно показује значење границе између олтара и брода храма као границе између вечног и временитог. То значење је у њиховом међусобном прожимању - у њиховом јединству. У новозаветну Светињу над светињама, у Царство Божије човеку је отворен пут кроз 'завесу, тј. Тело Христово' (Јев. 10, 20), које замењује раздрану завесу старозаветног храма"[1].

Осим што раздваја и спаја Бога (свештеник) и човека (верник), небо (олтар) и земљу (наос), иконостас дели и сједињује вечност и време: „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 изме-

[1] Исто, 190-192. Митр. Амфилохије (Радовић) тврди другачије: „Затворене двери и читање молитава тајно, не одвајају ли лаике од суштинског разумевања садржаја Свете Литургије? Ако се раздире завеса у јеврејском храму у тренутку Христове крсне смрти, ко смо ми да је поново навлачимо, враћајући се обоготворењем затварања двери старозаветном законичарству?; *Ко навлачи завесу на црквене Двери?*, http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Ko-navlachi-zavesu-na-crkvene-dveri.lt.html (10. 08. 2013.). Није се поцепала завеса у старозаветном храму, да је ми не би поново постављали и навлачили, већ да би означила укидање старозаветне жртве, жртвеника и храма, јер се на Голготи, на Крсту, успоставља нова Жртва, нови Жртвеник и нови храм. Тако богословствује Св. Николај Србски: „Зашто се раздире завеса над Светињом над светињама баш у часу када смрт умртви тело Христово на Крсту? Зато што телесна смрт Христова означава свршетак старога и почетак новога... Шта би имала више да скрива завеса у храму, кад Светиња над светињама није више била у олтару иза ње, него на Крсту наа Голготи?"; Св. Николај Жички, Завеса Тела, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 390. Улогу старозаветне завесе преузима, како то непобитно објашњава Л. Успенски, иконостас; Успенски Л., Питање иконостаса, 299-300.

ђу два света: света ван времена и света у времену“[1]. Границе имају васпитни карактер, да нас смиравају и опомињу да смо још увек у времену, иако је вечност, Крштењем и Евхаристијом, почела да зри у нама: „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“[2].

Иконостас, поред светоотачких тумачења, као преграда између олтара и наоса непогрешиво одсликава наше општење са Светом Тројицом, унутар хијерархије чинова. Наиме, Бог се открио човеку као Три Лица, неприступан је својом Суштином, а општи с њим Божанственим Енергијама. Олтар представља нама неприступну Божанску суштину и иконостас је преграда која нам не дозвољава приступ њој. Св. Дионисије Ареопагит тумачи излазак епископа из олтара и кађење народа, као неиступно иступање Бога из своје суштине: „Да изнад свега Богоначално Блаженство, мада божанско добротом излази у причешћивање са онима који учествују у Његовим Светињама, ипак не излази из Свога по суштини непокретног стајања и постојаности, а свима боголиким (бићима) одговарајуће зрачи, остајући истински у Самоме Себи и уопште не покрећући се из сопствене истоветности“[3]. „Чињеница пак да се кроз врата олтарска која се отварају често виде трепереће из више сфере, зраци светлости са светог престола, доказује да у овом одељењу имамо више слику разлике између божанске суштине, несаопштаване, и њених енергија, које зраче и делују у творевини. Сам факат да свештеник често излази у наос и окружава га народ који је с њим у најприснијој вези, као у породици, показује да се нагласак не ставља на ауторитативну величину свештеника над народом, него на тајну Божје оностра-

[1] Исто, 287.

[2] Исто, 300.

[3] Св. Дионисије Ареопагит, О црквеној јерархији, Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 157.

ности, који се ипак спушта, међу народ пун љубави“[1]. Христос је својим Оваплоћењем, као Богочовек постао Двери између Бога и човека, и то су Царске Двери на иконостасу. „Под дејством ове молитве, царска се врата широм отварају, да би могли видети небо. Литургијски коментари објашњавају символику врата као лик Христа ‘кроз која ћете видети отворено небо’ (Јн. 1, 51). Сам Христос каже: ‘Ја сам врата’ (Јн. 10, 7-9)“[2]. „Храм је икона Христа Богочовека, и тада је олтар иконични символ Његове Божанске природе, а остали део – Његове људске природе. А у том случају иконостас сведочи (као уопште и свака икона Спаситеља) о неразделивости и несливености две природе у Христу“[3]. Он је, такође, Првосвештеник и његова икона је епископ, и када он служи Архијерејску Литургију Двери су стално отворене, јер је Христос у епископу непрестано присутан. Пошто свештеник нема пуноћу Христовог Првосвештенства, као што је имају епископи, то и затварање Двери символише одсуства пуноће присуства Христа. А моменти затварања и отварања Двери у потпуности саодносе са догађајима из Домостроја Христовог боравка на земљи, Вазнесења и Другог Доласка[4]. Отварају се приликом објављивања доласка Царства Оца и Сина и Светога Духа, које ће у пуноћи тек доћи, и потом се затварају, јер Св. Литургија почиње од Псалама Старог Завета. „Свештеник вернима објављује долазак Царства отварајући двери, пре његовог благосиљања, да би их после тога одмах затворио, али не навлачећи завесу на њих. То значи да је Царство Свете Тројице, Царство вечне љубави обја-

---

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 45.

[2] Исто, 46.

[3] В. Лепахин, према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 32-33.

[4] „Отварање завесе означава да је људима откривена тајна спасења. Отварање царских двери означава обећање да ће се вернима отворити Небеско Царство. Затварање царских двери, међутим, означава да су људи лишени небеског раја услед њиховог грехопада. Оне што стоје у храму то подсећа на њихову грешност, која их још увек чини недостојнима да уђу у Царство Божије. Само је Христов подвиг омогућио вернима да поново буду причасници небеског живота“; Анонимус, према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 60.

вио Христос и људи су позвани да уђу и да живе у њему; но за време земаљског живота, пре потпуног јединства са Христом, оно се непотпуно доживљава. Оно сија у овом животу, али није потпуно дато“[1]. Отварају се поново ради објаве Оваплоћења Сина Божијег и проповеди Његовог Јеванђеља, и након тога поново се затварају; отварају се ради објављивања Распећа, Васкрсења и Вазнесења Христовог и Његовог седања одеснују Оца, и поново се затварају јер се Христос одвојио од нас; ово затварање прати и навлачење Завесе, ради наглашавања степена одвојености Христа; оне су затворене и за време док Христос приноси Жртву као Првосвештеник на наднебеском Жртвенику, Своме Оцу: „Свештеник представља Христа, великог Првосвештеника који је ушао са Својом жртвом у светињу над светињама на небу, непрестано посредујући у очишћењу наших грехова Својом крвљу. ‘Не са крвљу јарчијом, ни јунчијом, него са Својом крвљу уђе једном за увек у светињу извршивши вечно искупљење. Колико ли ће више крв Христа, који Духом вечним принесе Себе непорочна Богу живоме и истинитоме’ (Јевр. 9, 12, 14)“[2]. Завеса се свлачи након Исповедања вере, јер је права вера предуслов за учествовање у приношењу Жртве: „Одбацујући помисли, које још теже земљи, узводи их одавде ка созерцању умних логоса и ствари, пошто су већ затворили врата својих чула, кроз затварање двери и улазак светих Тајни. И када их (Логос Божији) удаљи од тела и од света, учи их неизрецивим тајнама, пошто су се целивом, већ сједили међусобно и са Њим, и они му благодарно узносе као уздарје благодарствено исповедање за премнога Његова доброчинства, за њихово спасење, чега символ јесте божанско исповедање“[3]. Коначно, Двери се отварају када се износе освећени Дарови ради причешћивања верних; то је Други Долазак када ће они који буду сачували залог усиновљења постати синови кроз потпуно сједињење са Христом, а преко Њега и са Оцем и Светим Духом. „Од причешћа верних

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 155.

[2] Исто, 165-166.

[3] Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, 198.

остаће отворена до краја Свете Литургије, изображавајући се тако да су они Светим причешћем ушли потпуно у Царство Свете Тројице“[1]. Да Причешћивање припада будућем веку, показује чињеница да су се за време Христовог боравка на земљи причестили само Апостоли. „Симболички царске двери представљају улазак у Царство Божије. Благовести су ту почетак, ‘основа нашег спасења’, која човеку открива улаз у то Царство: то је блага вест коју су објавили јеванђелисти. Ту се благовест односи непосредно на човека који овде долази да се причести тог Царства. Овде, на солеји, на међи која раздваја олтар од брода, врши се причешћивање верних. Због тога се над вратима изображава Евхаристија. То је литургијски превод Тајне Вечере: сам Христос причешћује апостоле“[2]. Коначно, иконостас није препрека да из Олтара – Божанске суштине – исијавају на верне благодатне енергије Свете Тројице. Са оваким богословљем о усклађености подељености храма и иконостаса са Домостројем Спасења сагласно је и тајно читање литургијских молитава од стране свештеника. То су, понављамо још једном, мера и граница овог века, коју смирено треба да прихватимо и не прелазимо, јер, у супротном, показујемо самовољу, непослушност Предању и Цркви, односно, дрскост – одважност без смирења.

Према томе, и иконостас, и отварање и затварање Двери, и навлачење и свлачење Завеса[3], и гласно говорење јектенија и тајно читање молитви одређују и показују катафатику и апофатику богопознања и богоопштења: „То је разлог неписаних Предања да много разабирање учења догмата не постане за многе, због уобичајености, лако презриво. Јер, друго је проповед. Јер, догмати се ћутањем проходе, а проповеди се јавно објављују. А врста ћутања и неразговетност којом се служи (Свето) Писмо, представљајући тешким за

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 155.

[2] Успенски Л., Теологија иконе, 190.

[3] Уп.: Фундулис Јоанис, *Литургика 1*, превод: К. Симић, Краљево 2004, 202-203; исти, *Литургијске недоумице*, превод: М. Рашевић, Краљево 2007, 140-144.

схватање смисао догмата, ради користи оних који (их) читају.[1]“ Проповед је са Двери, а догмати су у олтару. Из Божанске суштине, коју Св. Максим Исповедник назива „најдубљом божанском ризницом“, открива нам се велика тајна нашег спасења: „Вход опет светих и часних Дарова, као што је говорио онај велики Старац, јесте почетак и увод новога учења које ће се десити на небу о Божијем домостроју за нас, и откровење тајне нашега спасења, које је сакривено у најдубљим божанским ризницама. ‘Јер од сада нећу пити’, говори својим ученицима Бог и Логос, ‘од овога рода виноградскога до онога дана кад ћу пити с вама новога у царству Оца свога’ (Мт. 26, 29)“[2]. Свако, дакле, да стоји у границама које одређује Предање Цркве: „Трпеза искупљења је иза завесе, где Дух Свети силази, а Крстионица је близу ње у истом одељењу, и ради части – да буде с десне стране. И клирици у њиховим различитим чиновима свештенослужиће (онде), а заједница изван завесе, а оглашени ће код врата слушати. Нека се ове преграде не прелазе, и нека свако остане беспоговорно на своме месту.[3]“ Амин! „У Цркви постоји поредак ствари, као у живом организму. Поредак свештен, који је тако поставио Бог (1. Кор. 12, 18), и нико од људи не може да га преступа или укида. У супротном, ако не би било поретка, онда би се Црквени организам растурио и распао. Црква се, наравно, никада не растура, јер је она Тело Христово, али се злопати људски и световни њен део, тј. житељи Цркве. Речено се, на неки начин, збива у наше дане, јер уопште дува револуционарни ветар и сви имају дух недисциплине. И неки, не схватајући, усвајају начине и методе стране Предању Цркве, којим се квари ауторитет свештеног клира и разбија се јединство Цркве“[4].

А Св. Никита Ститат пише, такође, о хијерархији чинова и свештеног простора: „1. Ако мислиш да се возглас

---

[1] Св. Василије Велики, Канон 91., *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 2, 180-181.

[2] Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, 200.

[3] Св. Макарије Јерусалимски, О Крштењу и Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 4, 29.

[4] Псаријанос Д. (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, 204.

'Двери, двери, премудрошћу пазимо' односи само на Тајну Божанствене 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', 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 божанственим, 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 преступају 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, како каже апостол: 'Лаику не дозвољавамо да учи у цркви' (1. Тим. 2, 12)[1], 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 божанствени 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 божанствене (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 занемарујβ благодатни дар у теби

[1] Не одговара тексту Посланице, где Ап. Павле на том месту не дозвољава жени да буде учитељ.

који ти је дат кроз пророчанство полагањем руку старешина на тебе' (1.Тим. 4, 14). Знај да је место лаика у цркви верних, кад се савршава света анафора, далеко од божанственог жртвеника. Јер, прво, они који су унутар светога олтара су само јереји и ђакони и ипођакони, друго, они споља, који су близу олтара, - то су остали чинови 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 на 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 божанствени 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 сврсисходно, 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"[1]. Сваки верник би „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"[2]. „Ово није никакав 'клерикализам' него страхопоштовање пред Светињом, као и нови вид disciplina

[1] Према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 14-15.

[2] Митр. Антоније (Блум), према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 16.

arcani; као што у раној Цркви Литургији верних нису могли да присуствују незнабошци, јеретици, катихумени и покајници, тако сада олтар, одвојен завесама 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"[1]. „Иконостас, међутим, не заклања олтар од верујућих у храму, него им разоткрива духовну суштину онога што се садржи и извршава у олтару и, уопштено, у васцелој Цркви Христовој. Пре свега, та суштина се састоји у обожењу на које су призвани и којем теже сви чланови земаљске Цркве, а које су већ достигли чланови Цркве небеске, показани на иконостасу. Ликови на иконостасу откривају исход зближавања са Богом и обитавања у јединству са Њим, према којем су управљене све свештене радње Христове Цркве, па међу њима и оне које се врше унутар олтара. Заклањајући олтар од верујућих, свете иконе на иконостасу самим тим означавају да човек не може увек да општи са Богом отворено и непосредно. Богу је било угодно да између Себе и људи постави збор Својих изабраних и прослављених пријатеља и посредника"[2].

И при крају Мистагогије, када се душа у Св. Причешћу сјединила са Светом Тројицом, и по мери обожила, Св. Максим Исповедник додаје: „Тако душа постаје, као што говори свесвети Дионисије Ареопагит, икона и објава невидљиве светлости, огледало неповређено, непомућено, прозрачно, чисто, незапрљано, које прима ако је дозвољено рећи, целокупну красоту доброг Прволика, богодолично и неисцрпно просијавајући собом, по мери својих сила доброту тиховања, које влада у неприступном светилишту"[3]. И ко не може да се смири и скруши пред тајном „доброте тиховања, које влада у неприступном светилишту", нека и даље дрско тражи да види, као да се пуким склањањем иконостаса, или његовим смањивањем, или држањем отворених двери, може видети или „боље разумети" невидљиво и несхватљиво. Заиста, само људској дрскости нема мере нити границе.

---

[1] Димитријевић В., *Дођи и види*, 16.

[2] Анонимус, према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 58.

[3] Св. Максим Исповедник, *Мистагогија,* 209.

Јер су у Цркву ушли непреумњени либерални интелектуалци, тражећи у њој своје право да виде, да чују, да знају: „Шта, на пример, савремени либерални интелектуалац хоће да види у Цркви? Наравно, исту гласност као и у друштву. Он хоће да су царске двери увек отворене, хоће да тајне молитве свештеник чита на глас, он хоће пуну равноправност, како би и парохијанин и човек, имајући благодат свештенства, били једнаки у својим тајнодејствима и молитвама. Интелектуалцу-либералу се не свиђа што у Цркви постоји хијерархија, степени посвећења, неке тајне молитве“[1]. Траже своје право, не знајући да је наше једино право у Цркви - право да се кајемо за своје грехе. „Духовном свету могуће је придружити се само помоћу покајања и борбе са страстима, путем Православне мистике и аскетике“[2].

„Молитве које се читају тајно или гласно у Светој Литургији, иконостас који нешто скрива и открива, олтарске двери које се у једном тренутку затварају, па се опет отварају, све то говори о неким мистичним стварностима, о нечему што се налази изнад онога што се види и чује. Пошто тајна живота има ствари видљиве и невидљиве, опипљиве и неопипљиве, зато и Света Литургија не говори монотоно, и не покушава да на исти начин објасни све свима. И Господ се, као што се говори у нашем богословском предању, често објављиван скрива и скривен објављује“[3].

„Јер вером ходимо а не гледањем“ (2. Кор. 5, 7)...

4. 4. ГЛАСНО ЧИТАЊЕ МОЛИТАВА

Све присталице литургијске обнове су за гласно читање свештеничких евхаристијских молитава[4]. Као разлог се

---

[1] Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 36.

[2] Карелин Р. (архим.), *Православље и модернизам.*

[3] Гондикакис В. (архим.), према: Димитријевић В., *Дођи и види*, 27.

[4] „Врло је могуће да су технички, или пре практични, разлози допринели томе да се литургијске молитве читају тајно. Света литургија се служи у светом олтару, док је свештеник окренут према истоку, односно леђима је окренут према народу (у старини свештеник је био окренут према народу), са иконостасом који је већ био почео да се уздиже, и у храмови-

наводи боље разумевање службе од стране верних и, самим тим, њихово активније учествовање у богослужењу. Нећемо наводити, већ позната, општа мишљења поводом овога. Као што смо већ утврдили, од 8. в. па до наших дана свештеничке молитве у Светој Литургији су се читале тихо. На основу ове непобитне чињенице, и на основу тога што смо доказали да је теза о искварености богослужења и неопходност повратка на праксу ране Цркве протестантска, можемо с правом закључити да је и гласно читање молитава непредањско, несветоотачко и неправославно. У прилог овоме можемо навести и следећа расуђивања.

„У Христовој Цркви ништа није препуштено случају и ништа се не чини без разлога. Самим тим ни увођење 'тајног' читања евхаристијских молитава у литургијску праксу не може бити случајно и неоправдано"; „Од постанка Христове Цркве, у њој постоје посебне уредбе, чији је смисао да код верника одржавају стање духа побожног поштовања према црквеном животу, а нарочито према Светим Тајнама које чине његово средиште. Важност и неопходност ових одредби одређене су чињеницом да би губитак побожног богопоштовања пред освештењем додељеним Цркви заслугама које је Господ Исус Христос стекао крсном смрћу

ма, базиликама, које су биле великих димензија. У оваквим околностима било је тешко да се чују текстови који су се читали тоном обичног читања и још од стране људи који нису увек имали нарочите гласовне могућности или су били старци. Доказ да су ови разлози били узрок тајног читања молитава, а не теоретски (разлози), који долазе касније да оправдају оно што се већ догодило, јесте то што су под сличним околностима и молитве на вечерњи и на јутрењи, које се читају у олтару, имале исту судбину (односно, читају се тајно), док су, насупрот томе, молитве светих тајни, као што су крштење, миропомазање, брак, јелеосвећење, итд., будући да се читају изван олтара, остале да се читају гласно. И на светој литургији заамвона молитва, која се говори на средини храма, чита се гласно, док се молитве антифона, које имају сличан садржај, али се читају у олтару, говоре тајно"; Фундулис Ј., *Литургика 1,* 170-171. Слично мисли и о. Л. Воронов, О читању „тајних" евхаристијских молитава од стране свештеномонаха у току Божанствене Литургије, 262. Уп.: Σκαλτσῆς Π., Λειτουργικὴ Κίνηση τῆς Χριστιανικῆς Δύσης καὶ ἡ Ὀρθόδοξη Ἀνατολή, 21-22; Μπαρούσης Ν. (ἀρχιμ.), Ἡ ἀνάγνωσις τῶν εὐχῶν τῆς Θ. Λειτουργίας, *Θεοδρομία* τ. 1-3 (2002), 156-200.

значио кретање злосретним путем духовне смрти“[1]. „Као и још неколико литургијских пракси које су некад биле заједничке васцелом Православљу – подизање руку током молитве, размена целива мира, итд. – примање Тела Христовог у руке Црква сада омогућује једино онима који имају благодат свештенства – јерарсима, свештеницима и ђаконима. Исто се може применити и на слушање тајних молитава током Литургије. Ако су некад тајне молитве и могли да чују сви верујући, то више није случај. Следећи непогрешиво руковођење свога Духа, Црква је одлучила да је за њена чеда духовно корисније да не чују те молитве. Према томе, сваки покушај да се у савремено Православље поново уведу старе литургијске праксе које су природно изашле из употребе током сазревања Цркве, преставља новачење и насиље над самим Предањем“[2].

Као што постоји хијерархија чинова и свештеног простора, постоји и хијерархија знања, која је везана, разумљиво, са претходне две, са посебном нагласком да је хијерархија знања непосредно произлази из хијерархије чинова. Не, дакле, disciplina arcana, већ хијерархија знања о Тајни (disciplina arcani) [3]. Тајно знање, које се у раној Цркви чувало од неверујућих, више и не постоји, јер је сво православно учење доступно свакоме, укључујући и богослужбене књиге и Служебнике[4]. Хијерархија знања има основе у бого-

---

[1] Воронов Л. (протој.), О читању „тајних“ евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, 256, 257.

[2] Григорије (јм.), Писмо К. Квадронеу, 57.

[3] О. Л. Воронов разликује disciplina arcana (тајно учење) од disciplina arcani (учење о тајни) и ова друга, по њему, има у Цркви „искључиво предагошке циљеве“: „То је била педагошка мера усмерена ка наглашавању осећања побожног богопоштовања како код катихумена који су били лишени одређених привилегија, тако и код верних који су те привилегије поседовали“; Воронов Л. (протој.), О читању „тајних“ евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, 260.

[4] „‘Тајни догмати живота’, чувани у дрвној Цркви, били су најнепосредније везани управо за мистички, литургијски живот хришћанске заједнице. За нашу тему веома је важно да истакнемо да се сва предања, откривена древним црквеним писцима, односе на литургијски живот

надахнутом учењу Дионисија Ареопагита, изложеног у „О црквеној јерархији“, по коме степене чинова прате одговорајуће службе и одговарајући степени познавања божанствених тајни, без прекорачивања граница: „Јер, нижи степени не могу прекорачити у оно што је принадлежност виших и њима није допуштено да то чине. Као образи божанствених дела, чинови свештенослужитеља пројављују, сваки кроз себе, одређена сијања благоустројеног поретка дела Божијих, расподељујући по својим јерархијским особеностима на прве, средње и последње свештене силе и степене, представљајући у свима све заједно, како сам рекао, благоустројство дела Божијих“[1]. О. Г. Флоровски о овоме пише: „Јерарх [епископ] чува и предаје то предање, предаје у чулним символима који као да од непосвећених прикривају Божанствене тајне. Дионисије истиче мотив тајне. То не изискује само скривеност Божанства и страхопоштовање пред светињом (‘чисто је само за чисте’), - него и корист самих непосвећених, неприпремљених и почетника. Осим тога начело јерархије захтева да се на различитим ступњевима знање открива у различитој мери. Спољашњима треба да су недоступни и сами спољашњи символи *(disciplina arcani)*. Знање и просвећење узрастају по ступњевима. Дионисије у Цркви разликује два тројна круга. Први – свештени чинови, ‘јерурзи’. Други ‘чин усавршаваних’... Познање се предаје од врха наниже“[2]. Земаљски, црвена јерархија је устројена по узору на небеску: „Знање које прелази са једног небеског бића на друго, потребно је да видимо као знак савршенства које се прилагођава способностима поимања нижих чинова; јер, тајне које су први степени непосредно добили од Бога у мери њихових сила, они саопштавају средњем степену, а ови последњем, чинећи их (у мери

Цркве“; Курајев А. (ђ), Езотерија у раном хришћанству, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, Београд 2007, 247.

[1] Св. Дионисије Ареопагит, О црквеној јерархији, *Дела*, Шибеник 2012, 134.

[2] Флоровски Г. (протопр.), *Источни Оци 5-8. века*, превод: М. Мијатов, Хиландар 1998, 118. Такође: Сове Б., Евхаристия в древней Церкви и современная практика, 183.

њихових могућности), причасницима тајанственог очишћења, просвећења и усавршења"; „Такође је могуће рећи и то да свака јерархија, како небеска тако и човечија (црквена) има свој први, свој средњи и свој последњи степен, проја-вљујући тиме истину да се сваки од тих степена удостојава знања у мери која њима приличи, као и то да светлост најобилније примају први, а да преко њих ту светлост добијају они који долазе иза њих"; „Циљ јерархије јесте могуће уподобљење Богу и сједињење са Њим. Имајући Бога за наставника у сваком светом делу, и постојано гледајући на Његову божанствену красоту, она (јерархија), по могућности, садржи у себи образ Његов и своје причаснике чини божанственим подобијем, јасним и чистим огледалима која у себе примају зраке светлоначалног и богоначалног светла, тако да испуњавајући се светом светлошћу, њима саопштеном, саобразно са божанственим установљењем, изобилно (ту светлост) саопштавају (дају) онима нижим од себе"; „Јер, како о томе казује само Писмо, нису сви посвећени у тајне и није у свакога разум способан за њих (погл. 1. Кор. 8, 7)"[1]. Средиште Тајне тајни је тајна епиклезе – призивања: „Обредно призивање (епиклезе) није могуће у списима растумачити, нити њихову тајну, нити пак од тајног до знаног изводити силе дејствујуће кроз њих"[2]. Св. Симеон Солунски се позива на Светог Дионисија: „По повратку епископа у олтар, затварају се Царске двери јер не треба свако да гледа оно што се обавља, већ само они који су призвани на вршење Тајне; и како међу анђеоским силама, по премудрости и тајновиђењима светог Дионисија (Ареопагита) постоји такав утврђени поредак да се први чинови наслађују непосредно Божанском светлошћу, а други (чинови) кроз прве, а последњи кроз све, такав поредак треба да је и у Цркви. Епископ се непосредно приближује светој Трпези; свештеници и остали саслужитељи кроз њега, а кроз њих треба да и преостали народ улази у заједницу са узвишеним свештенодејстви-

[1] Св. Дионисије Ареопагит, О небеској јерархији, *Дела*, Шибеник 2012, 66, 71, 54-55, 49.

[2] Св. Дионисије Ареопагит, О црквеној јерархији, 7, 10; Скалцис П., Предање о читању молитава у Светој Литургији, 98.

јем, слушајући химне божанског славословља“[1]. И као што смо то на примеру хијерархије чинова, служби и свештеног простора храма добро утврдили, и у знању одређених чинова су постављене границе, које, међутим, нису непомериве и непрелазиве. Када, наиме, неко од мирјана овлада одређеним знањем вере он може прећи у виши чин, и тако редом. Знање мора бити назидано на темељима вере, смирења и послушности, и по благослову Божијем, који се објављује преко људи, може се прећи из чина у виши чин. „Јер је боголика јерархија пуна свештене правде и свакоме спасоносно даје по вредности, свештено дарујући прикладно причешће сваке Божанске Тајне у своје време, по мери и саобразно“[2]. При свему томе, сви верни су позвани да истражују и уче истине вере, ради назиђивања и спасења, и знање је у књигама доступно свакоме. Опет је предуслов за правилно разумевање смирење и тражење правилног тумачења од стране Отаца, тј. Цркве. „Молитвом и побожношћу се чува свето Предање од сваког људског демонизма и ђавољег хуманизма, и у њему сав Господ Христос, који и јесте вечно Предање Цркве“[3]. Тако на пример, знање епископа може данас имати професор богословља лаик, али му то не даје за право да у богослужењу прелази границе чина коме припада, нити да тражи за припаднике свога лаичког чина да буду учесници – саслужитељи чина свештеничког или епископског. Унутар богослужења не прелазе се границе хијерархије чинова, и са њима границе служби и знања које су са њима повезани, нити хијерархија свештеног простора, која је, као што смо говорили, везана са хијерархијом чинова. Ово се пре свега односи на начин читања евхаристијских молитава; по нама, хијерархија чинова, служби и знања, са њима повезаним, јесу основни разлог да мирјани не треба да учествују, кроз гласно читање тих молитава од стране епископа или свештеника, у знању чина коме не припадају. С овим

[1] Свети Симеон Солунски, Из тумачења Божанствене Литургије, 69.

[2] Св. Дионисије Ареопагит, О црквеној јерархији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 160.

[3] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 49.

у вези, мирјани не треба да прате Свету Литургију помоћу свештеничких Служебника. Ово су границе повучене од стране Светих Отаца, оне су нам предате Предањем, и ми не би требало да их, несмирено, прелазимо. У свему, дакле, смирење, послушност и поступност у узрастању духовном; и увек прво камен смирења и послушности, а онда опека знања. „Разборита опрезност Цркве, која је одобрила праксу, која се у одређеном периоду појавила, 'тајног' изговарања литургијских, пре свега евхаристијских молитава, представља један посебан вид discipline arcani која постоји све до наших дана"[1]. „Олтарска преграда која се назива иконостас истиче да је све што се дешава у олтару храма за време Литургије сакрално и не треба да постане општеприступачно и тривијално. Тајне молитве припадају јерархији; ако их свештеник изговара гласно, мирјани се укључују у речи молитве у свом уму и самим тим постају незаконити, ако не савршитељи, оно барем саслужитељи Тајни"[2].

Господ поступно поучава и своје ученике, све до пуноће знања у дан Педесетнице, када они у потпуности овладавају знањем службе Апостола. Иако је Христос рекао својим ученицима, након прича о Царству небеском: „Зато што је вама дано да знате тајне Царства небескога, а њима није дано" (Мт. 13, 11), ипак је морао да им објасни приче о семену и сејачу, о горушичном зрну и др. На почетку, када им је говорио о томе да треба да пострада и да у трећи дан васкрсне, „а они ништа од тога не схватише и ова реч беше сакривена од њих, и не разумеше шта им се говори" (Лк. 18, 34). Учитељ је могао, али није хтео ради њиховог смирења, да одмах схвате о чему говори. А после Васкрсења, у Емаусу, док им је давао благосиљани и преломљени хлеб, „а њима се отвори-

[1] Воронов Л. (протој.), О читању „тајних" евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, 261.

[2] Карелин Р. (архим.), према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, 94. Другачије мисли о. Кипријан (Керн): „Такође ни настојања да се по свеку цену сачува данашња пракса нису похвална јер неумесна је тврдња да верници не треба да знају оно шта им није потребно. У Цркви не постоје никакви тајни обреди и верницима је потребно објаснити да израз 'тајна молитва' није ништа тајанствено, нешто што они не смеју да знају"; Керн К. (архим.), Евхаристија, 278.

ше очи и познаше га“ (Лк. 24, 31). И недуго затим: „Тада им отвори ум да разумеју писмо“ (Лк. 24, 45). И када им је показао ране на рукама и ногама, „дуну и рече им: Примите Дух Свети!“ (Јн. 20, 22). А сада, после отварања очију и ума, после давања знања, даје им и власт да опраштају и задржавају грехе, коју ће Апостоли имати и на Страшном Суду. Видимо, према томе, поступност припремања, кроз дела и смирење, за увођење у тајну божанског знања[1]. Господ најпре назива Апостоле ученицима, затим их шаље, за време Његовог боравка међу људима, на апостолство у оближње земље, а након Педесетнице по читавој васељени. Све то прати раст у смирењу и откривењу. Чак и међу Апостолима Христос изабира изабране, Петра, Јакова и Јована, и пред њима открива пуноћу своје Божанске и човечије природе. Исто тако је Господ отворио срце да разуме науку Божију и Лидији, продавачици порфире из града Тијатире, науку и знање из уста Ап. Павла (Дап. 16, 14). „Јер Бог рече да из таме засија светлост, Он засија у срцима нашим ради просветљења славе Божије у лицу Исуса Христа“ (2. Кор. 4, 6). „Свугде постоји поступност, поредак, јерархија, ред“[2].

„Знање надима, а љубав изграђује“ (1. Кор. 8, 1). Поновићемо речи Св. Василија Великог: „...Није ли то из оне необјављене и неизрециве науке, коју су Оци наши сачували у немногољубопитном и неистраживом ћутању, добро науче-

---

[1] „Дух Свети је ‘Дух откривења’ (Еф.1,17). Божанском мудрошћу Он у срцу верујућег открива и казује тајну Исуса Богочовека, те тако духоносац долази до истинског христопознања. Никакав дух људски није у стању никаквим напорима својим да позна тајну Христову у њеном Божанском и спасоносном савршенству и потпуности. То духу људскоме открива једино и само Дух Свети, због чега се и назива ‘Духом откривења’ (Еф.1,17; 3,6; 1.Кор.2,10). Из тих разлога духозарни Апостол и благовести: *Нико не може Исуса назвати Господом осим Духом Светим* (1.Кор. 12,3). Дух Свети као ‘Дух Истине’ и као ‘Дух откривења’ уводи у сваку истину Христове Богочовечанске Личности и Његовог Богочовечанског домостроја спасења, и учи нас свему Христовом (Јн.16,13; 14,26; 1,Кор.2,6-16). То је разлог што се и целокупно Еванђеље Христово, са свима својим Богочовечанским стварностима, назива Откривењем, Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 51-52.

[2] Федченков В. (еп.), према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, 46.

ни томе да светост Тајана треба ћутањем очувати? Јер оно што непосвећенима није дозвољено ни погледати, како би било умесно кроз (писану) науку разглашавати?... То је разлог неписаних Предања да много разабирање учења догмата не постане за многе, због уобичајености, лако презриво. Јер, друго је догмат, а друго је проповед. Јер, догмати се ћутањем проходе, а проповеди се јавно објављују. А врста ћутања је и неразговетност којом се служи (Свето) Писмо, представљајући тешким за схватање смисао догмата, ради користи оних који (их) читају"[1]. „Ово 'пређуткивање' својствено Светоме Писму од њега је недељиво: оно се Црквом преноси заједно са речима Откривења, као сам услов њиховог поимања. Ако може да буде противстављено речима (увек на плану хоризонталном, где ове изражавају богооткривену истину), ћутање које пропраћа речи не претпоставља никакву недовољност или непотпуност Откривења, исто као ни потребу да му се било шта додаје. То значи да је за стварно поимање откривене тајне као пуноће потребно – окренути се плану вертикалноме, 'да бисте са свима светима могли разумети' не само 'шта је ширина и дужина' него и 'дубина и висина' (Еф. 3, 18)"[2]. Овде видимо да је disciplina arcana за „непосвећене", а хијерархију знања видимо код Св. Василија у разликовању јавног знања – проповеди, од тајног знања – догмата. Према светитељу неписано Предање догмата је постојало зато „да много разабирање учења догмата не постане за многе, због уобичајености, лако презриво". Ово, као да се односи на нашу тему: данас, због доступности, тада неписаног, а данас писаног Предања догмата, многима, дошло је до њиховог презирања и тражења да, ако су догмати евхаристијских молитава, већ јавни у књигама, то постану и у самом богослужењу. Јер ако под проповеди, које „се јавно објављују", у Литургији подразумевамо читање Светог Писма и проповед свештеника, онда под догматима, који „се ћутањем проходе", треба да сматрамо истине

[1] Св. Василије Велики, Канони, Канон 91; према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 180-181.

[2] Лоски В., Предање и предања, превод: В. Арсенијевић, *Православна теологија*, Београд 1995, 117-118.

вере и домостроја спасења садржане у речима евхаристијских молитава, које због наведеног, понављамо, треба читати тајно, како би били послушни и смирени пред границама хијерархије знања, које је Сам Господ, преко богоносних Отаца, успоставио. Ако, дакле, према Св. Ап. Павлу знање надима, онда би требало да незнање смирава, док се несмирени најпре, помоћу незнања, не научи смирењу, да би му се по мери смирења, откривале и тајне знања.

Св. Дионисије Ареопагит каже: „Исус богословствује у причама, и богоделане тајне предаје кроз символичну трпезу“[1]. Ово разликовање између јавне проповеди и тајни догмата, односно, јавног и тајног у домостроју Христовом, уочавамо и у самој Тајни Жртвоприношења Јагњета Божијег. Она има свој тајни, сакривени део у Тајној вечери на Сиону, и свој јавни део на Голготи, на Крсту. Све ово говори да Тајна Богочовека Христа има свој јавни и свој тајни вид, своју плот и своју душу, свој физички и свој духовни израз, своје људско објављивање и своје Божанско скривање; предуслов за учествовање у овом тајном делу Тајне јесте посвећеност, оспособљеност благословом за учествовање, не у disciplina arcana, већ у познавању, сагледавању Тајне. Слично сведочи и Дионисије Ареопагит када каже да богоделање (теургија) возглављује богословље (теологију)[2], при чему јавна реч о Богу говори о тајни чина Божијег[3]. Крст дели и спаја две области и два познања: земљу и небо, човека и Бога, плот и дух, јавност и тајну; у храму та улога припада иконостасу, на чијем је врху уздигнут Крст.

„Апостол Павле је, будући да је знао да реч Божија, која се односи на тајне вере може да нашкоди, уместо да користи неукрепљенима, писао вернима Коринта: ‘Млеком вас напојих, а не јелом’ (1. Кор. 3, 2). Оглашене треба хранити лако сварљивом храном: Црква ‘допушта да оглашени чују

---

[1] Св. Дионисије Ареопагит, Писмо 9, *PG* 3, 1108A.

[2] Према: Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, 127.

[3] У овом смислу се могу тумачити и речи Св. Ап. Павла: „Јер се срцем верује за праведност, а устима се исповеда за спасење“ (Рим. 10, 10). Срце је олтар, а уста двери.

свете речи Псалама и божанско читање Светога Писма. Али их не позива на свештенодејствовање и созерцање (Светих Тајни) које следи' (Свети Дионисије Ареопагит)[1]". Оно што је за оглашене неприсуствовање свештенодејствовању, то је за верне неучествовање у њима. О односу јавног и тајног, као свези између лаика и свештеника, говори и о. Д. Станилоје, завршавајући о природи свештениковог тајног читања молитви: „Свештеникове молитве Богу које прате исповедања православног народа, која такође узносе свештеника, напредујући у тајни служења Евхаристије и причешћивања истом, прате извесне радње, које су исто тако отеловљене речи и указују одређеније на спасоносна Христова дела, која Он и сада невидљиво чини преко свештеникових молитава и чинова. Неке од њих види благочестиви народ, а неке не. Преко видљивих сазнају да се у Литургији врши дело које није дело заједнице, него изабраног Христовог свештеника да врши ради ње, или Христово дело које врши свештеник. Преко невидљивих радњи, чији ће циљ доцније видети, упознаје тајну општења између свештеника и Христа, или дејстава која тајанствено чини Христос, или Дух Христов, што се саопштава вернима преко свештеника. Исту тајну осећају верни у свештениковим молитвама које они не чују, али које верни примећују да их изговара видећи његове усне да се крећу и да његову прибраност или присно јединство са Христом. То су свештеникове молитве Христу, које Он невидљиво прима. Оне су свештеников сусрет са Христом на вишем тајанственијем нивоу, од оног који верни постижу певајући јаким гласом"[2]. А о томе које се тајне откривају свештенику у његовом тајном литургијском обраћању Богу, Св. Герман Цариградски пише: „Поучен у богопознању и вери у Пресвету Тројицу, он један са Једним (са Богом) тајно говори и обзнањује тајне, пре свих векова и од свих поколења скривене, које су нам се сада откриле кроз јављање Сина Божијег. Ако нас је Син Божији управљао обитавајући у крилу Очевом, када је Бог невидљиво беседио с Мојсејем и

[1] Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије,* 146.

[2] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 446.

Мојсеј са Богом, онда се и свештенику, који стоји код Жртве помирења, између два херувима, и приклања се пред невидљивом и неприкривеном славом и блистањем Божанства и умно созерцава небеску службу, преноси познање светлости животоначалне Тројице: беспочетног и нерођеног Бога и Оца, сабеспочетног, једносуштног и рођеног Сина и Логоса и савечног, саприродног и исходећег Светог Духа. Њему се открива Пресвета Тројица Која је по вечности Ипостаси несливени, а по јединству природе нераздељиви и неразлучиви у божанству, царству и слави Бог. Он духовно созерцава и оглашава Трисвето славословље серафимских сила"; „Свештеник обзнањује ове божанске Тајне, приклања се и тиме показује да он невидљиво беседи само са Богом. Он види јављање божанске светлости, очишћује се блистањем славе лица Божијег и покрива се страхом и страхопоштовањем, као што се и Мојсеј, видевши на гори Бога у виду пламена, окренуо, задрхтао и сакрио лице, плашећи се да гледа на славу лица Његовог"[1].

Св. Герман очито говори о личном искуству виђења нестворене светлости у чину Св. Литургије. Није то постигао, верујемо, бучним изговарањем евхаристијских молитава. За спасење свештеника није неопходно да имају иста виђења, али је преко потребно да подражавају начин мољења Св. Германа, као једини исправан пут стајања пред, приближавања ка, и сједињењу са Богом. Сматрамо зато да се евхаристијске молитве не требају читати на глас, јер се тиме прелазе међе успостављене од Господа, Који, видели смо, наглашава хијерархију знања која прати хијерархију чина, тј. посвећености. Другим речима, верни немају благослов од Господа за слушање свештеничких евхаристијских молитава.

Коначно, када је у питању однос јавног и тајног, оног што се открива и оног што се скрива, у Личности Господа Исуса Христа, уочава се разлика између Његове иконе и Његовог Тела и Крви. Икона Христова је јавна проповед о Његовом Богочовештву, Његовом Оваплођењу, а догмат

[1] Св. Герман Царигардски, Казивање о Цркви и разматрање Светих Тајни, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, Београд 2007, 38, 40.

о Евхаристији, у освећеним Даровима се скрива. „Христос се у Светим Даровима не показује. Он се даје. Показује се у икони“[1]. „Свети Дарови су покривени током Входа. И опет, то је аспект јерархијске природе и мистичког момента нашег богослужења. Оно што ћемо окусити, и оно што ће постати део нас самих, скривено је од наших очију. Тело монаха је прекривено чак и пред очима епископа и његове сабраће монаха, као што и жена из сличних разлога носи покривало за главу. И монаси и жене су својевољно прихватили живот у послушању. Из тог разлога су њихова скупоцена тела (у случају монаха) и њихове скупоцене главе (у случају удатих жена) прекривени. Покривач је, ма како то чудно звучало, свеславни и драгоцени знак њиховог смирења. Смирени су крунисани, и њихова тела и главе сматрају се скупоценима, због чега морају бити прекривени. Слично томе, и неке молитве су заклоњене од наших ушију, због њихове драгоцености пред Богом“.[2] Ову двоједну откривајуће-скривајућу Тајну Богочовека Христа раздваја и спаја иконостас: на њему је Христова икона, а иза њега Тело и Крв Христова. А ономе што се скрива, не треба говорити јавно, поготово не молитвено. У овоме видимо нераскидиву повезаност иконостаса и тихог говорења молитви. То знају и присталице литургијске обнове, и онда траже укидање и једног и другог[3].

Сматрамо да у прилог наше тврдње говоре и историјске околности. Наиме, архиеп. Филарет (Гумиљевски) говори, на основу извора, како се прелазак са гласног на тихо читање молитава одиграо почетком 4. в., и као разлог наводи чињеницу да је опао број причасника, односно, оних који су достојни да учествују у самом чину тајнодејства: „Истина, током прва три века многе од литургијских молитава читане су наглас, а што се може видети из речи св. Јустина или Дионисија Александријског, из Литургија Јакова и Мар-

[1] Успенски Л., Питање иконостаса, 302. Код паписта је одбрнуто: она су укинули икону, а показују дарове (са малим „д“).

[2] Квадроне К., према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, 60-61.

[3] Л. Успенски није богословски осетио ову повезнаност, бранећи иконостас и пристајући на гласно говорење молитви; исто, 302-303.

ка. Тако је и требало да буде, јер су се сви присутни припремали за причешћивање Светим Тајнама, када су стајали са чистим мислима, достојним созерцавања тајнодејства. Међутим, како је и једно и друго постало реткост још у време св. Златоуста, а још већа реткост у време цара Јустинијана, потреба је наложила да се народу препусти да учествује само у молитвама за своје спасење и у благодарним похвалама Бога, али не и у молитви тајнодејства. То видимо из речи папе Инокентија, савременика св. Златоуста"[1]. Ово је, по нама, тачно, али главни разлог и за смањивање броја причасника и за увођење тајног читања молитви, због недостојности читавог сабора да учествује у тајнодејству, јесте, као што смо говорили, повлачење почетне благодати којом се Црква учврстила у свету, и не само учврстила већ и „зацарила" као државна религија у хришћанском Царству. Повлачењем те благодати повучена је чвршће граница између чинова и знања које се везују за њихова посвећења и службе. Једино оправдање за поновно смањивање те границе, била би поново изливање те ранохришћанске благодати, које, чега смо сви сведоци, данас нема, те зато и нема оправдања за оне који то чине без благослова Цркве, односно, без Божијег благослова. Та ће се благодат, да кажемо још и то, излити у последња времена пред крај света и века, у време антихриста, када ће се њоме крепити задњохришћански, као што су крепили ранохришћански мученици. Тада ће се, тек, вратити и „евхаристијска еклисиологија" о. Н. Афанасјева, када ће малобројни верни бити окупљени око Дарова, и тада ће свештеник, поново, читати гласно молитве. Зато што ће због велике благодати малобројни верни, као што су били малобројни у почетку, бити достојни са виде и чују оно што је, по посвећењу, у редовним околностима, допуштено свештенику. И о. Л. Воронов сматра, оправдано, да би се укинуло данашње 'тајно' читање молитава (disciplina arcani), требало би да се уведе одређени „еквивалент, пре свега у погле-

[1] Гумилевский Ф. (архиеп.), *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви*, Санктпетербург 1902 143-144; према: исти, О литургији Светог Јована Златоустог, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, 252.

ду неоспорног подизања нивоа духовног живота у Цркви". И он, дакле, увиђа зависност „забране", граница и благодати Божија: што је већа благодат мање је ограда, и обратно. При том, он се изненађује при открићу да је најмање забрана било у прва два века Цркве: „Необично је да су захтеви дисциплине аркане били најмањи у I-II веку, тј. у периоду када је, судећи по сведочанствима Плинија и св. Јустина, по речима Ф. Фарара, у хришћанској литургијској служби 'све одисало животом и зрачило истином'; приближавајући се идеалу који је напоменуо св. Апостол Павле: 'Ако се, дакле, скупи сва Црква на једно место... и уђе какав неверујући или неупућени... тада ће пасти ничице и поклониће се Богу, објављујући да је заиста Бог са вама' (1. Кор. 14, 23-25)"[1]. И зато с правом упозорава: „Немогуће је категорички тврдити да ће 'тајно' читање евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља заувек остати једини образац служења Свете Евхаристије. Таква тврдња била би у супротности са неоспорном чињеницом тровековне старохришћанске литургијске праксе, као и са свецрквеном смислом садржаја најважнијих евхаристијских молитава. У исто време, треба признати да би сваки непромишљен, незрео и некритички покушај поновног успостављања старохришћанске праксе гласног изговарања евхаристијских молитава, тако да их чују сви присутни у цркви, који не би имао у обзир прави ниво унутрашњег духовног живота хришћанске заједнице, био ништаван. Овакви покушаји крију опасност, не само од прекида, у виду 'обновљенског' раскола, читаве структуре евхаристијске службе већ и од могуће профанизације једне узвишене идеје услед њеног неспретног и недостојног остварења"[2]. Управо се то догађа пред нама! И још један закључак на основу мисли о. Воронова: прво благодат па онда гласно читање молитава, а не обратно – гласним читањем се у овим безблагодатним условима она не може низвести.

Слично сведочи и о. Г. Флоровски: „Оне који у мери своје смирености пред Истином добију дар да изразе то *като-*

[1] Воронов Л. (протој.), О читању „тајних" евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, 261.

[2] Исто, 266.

личанско самосазнање Цркве, ми називамо 'оцима и учитељима', јер од њих слушамо не само њихово лично мишљење или признање, него управо *сведочанство Цркве*... Другим речима: урасти у Цркву – живети у тој тајанственој, надвременој и целосној традицији, која у себе смешта сву пуноту откривења и провиђења"[1]. Литургијска обнова је страна изворном духу Цркве. Она не схвата да су у раној Цркви говорене молитве гласно, али је читава Црква тада била тајна, иза затворених врата приватног дома, у катакомби. А када је она постала јавна, она је морала да, тражећи неколико векова право решење и израз, да утихне, да се у тишини савршава Тајна. Јер таква је природа Тајне – тишина и неметежност. Тајна постаје јавна и гласна само када иде на жртвовање, на Крст. Онда она себе објављује на сав глас, али опет без речи, на Крсту.

Тајно говорење молитви је неодовојиво од исихастичког предања, које се протеже и обједињује читаву историју Цркве: „У литургији источног обреда за увек је утемељен јелинистички стил 'мистериозне побожности' – немогуће је, на неки начин, ући у ритам литургијског тајноводства без мистичне ре-јелинизације. Тешко да ће се у Цркви наћи такав безумник који би покушао да де-јелинизује литургију и претвори је у 'савремени' склад"[2]. „Сваки пут када ступамо у храм Божији 'улазимо у небеску палату... У унутрашњости палате царује безмолвије и она је пуна неизрециве тајне' (Св. Јован Златоусти). Тамо, у божанској палати, чинодејствује се Тајна Царства Божијег. С побожношћу и страхом Божјим 'ћути свака смртна плот', како би се чула тајна Слова Божијег"[3].

„Овде имамо профанисање: тајне увек остају несхватљиве, каквим год их вербалним интерпретацијама ми подвргли. Тајна се не открива на нивоу језичке семантике, она се открива у мери духовне припремљености човека. Форма је повезана са садржајем; само Откровење рађа форму. Са променом форме, мења се и садржај. Рационализам у

[1] Флоровски Г. (протопр.), *Путеви руског богословља*, 519.

[2] Исто, 521.

[3] Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, 89.

религији – то је жеља да се укине феномен вере, као унутрашње, духовне могућности да се општи са Богом, да се ум (nous), замени разумом (ratio), који хоће да узурпира место духа: ограничено жели да одреди безгранично. Овде се обично догађа замена религије, као тајанственог општења духа са Божанством, философијом и бљутавом морализацијом. Обреди и ритуали Цркве су насићени символичким и духовним садржајем, у коју душа мора да се укључи и тада она добија мистичку информацију - не рационална знања, већ очишћење и духовну силу. Обред и ритуал из своје дубине не могу бити схваћени и исцрпени кроз речи. Ако би обред могао бити растављен и описан са историјске, лингвистичке и психолошке стране, свеједно, његова суштина би остала тајна, несхваћена за голо расуђивање. Обред је могуће сравнити са коритом реке, а њен ток – са благодаћу, која, општећи са душом, чини човека новом твари“[1].

Бог станује и открива се у миру, спокоју и тишини: „И као што прилазиш близу и тихо се обраћаш некоме значајном човеку, уколико си пред њим слободан и изузетно близак, то исто чини и свештеник. Имајући такву слободу обраћања пред Христом, благодарећи достојанству свештенства, свештеник Му прилази и говори све своје тајне говорећи 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“[2].

А за оне који тврде да би гласним читањем свештеничких молитава током Свете Литургије она била разумљивија верницима, поново архим. Рафаил (Карелин): „Православље је толико дубоко и мистично, да не може бити предавано проповедницима који ‘трагају свуда’, што је особено за секташе. Такво се хришћанство лако прихвата, зато што је оно површно; њега је могуће научити слушањем неколико проповеди или читањем неколико брошура. Православље је неодвојиво од богослужења, оно тражи од човека много

[1] Карелин Р. (архим.), *Православље и модернизам.*

[2] Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, 109.

више, враћање онога што је изгубљено код савременог човека – моћ сазрцања. Протестантски и католички мисионари обилазе читав свет, али – шта они дају људима? Зар оно што су сами давно изгубили? Православље се ширило првенствено кроз општење с подвижницима, који су показивали Православље својим животом, и пленили људе благодаћу Духа Светога, а не кроз школске програме, који без унутрашњег духовног опита остају беживотни. Православни имају своје мисионарство, - то су манастири и правилни монашки живот, храмовно богослужење, а у личном животу аскезу и унутрашњу молитву“[1].

Можемо на крају ових размишљања о тихом читању молитава, да покушамо да утврдимо мотив поборника уклањања или смањивања иконостаса и гласног читања молитава, што обично иде у пару. У томе ће нам помоћи навођење мисли о разлозима зашто римокатолици имају критички став према иконостасу: „Збијена форма иконостаса (...) веома шкоди католичком обреду јер умањује учинак церемоније скривајући их; он одваја свештенослужитеља од верника и на тај начин паралише органско јединство обреда“[2]. Овде издвајамо два момента: „церемонија“ и „паралисање органског јединства обреда“. Оба су својство римокатоличког богослужења. У православној Литургији не постоји „церемонија“ нити „паралисање органског јединства обреда“. У православној Литургији постоји „органско јединство обреда“ али не и „паралисање органског јединства обреда“. „Церемонија“ означава, у позитивном смислу, свечаност, а у негативном „символична спољашња формалност у богослужењу“ (Вујаклија). И заиста је римокатоличко богослужење свечаност са спољашњом формалношћу, зато што оно нема суштину, а то је благодат Светога Духа. А православна Литургија, управо зато што је њена суштина Божанска благодат, не може бити церемонија, ни у ком значењу. Они који

---

[1] Вершило Р., *Сомнительные предложения по организации церковной жизни*, http://antimodern.wordpress.com/2011/03/10/shatov/ (17. 08. 2013.).

[2] J. Двирник, *Улога иконостаса у божанственом обреду*, Монтреал 1960, 93; према: Успенски Л., Питање иконостаса, 285.

желе да уклоне или смање иконостас и уведу гласно читање молитава (као што смо рекли, увек оба захтева иду у пару), образлажу то активнијим учешћем верника. Захтевање активнијег учешћа верника значи да, по њиховом мишљењу, (до)садашње учешће верника у богослужењу није довољно активно, што другим речима значи да су они незадовољни недовољним јединством свештеника и верника, односно, другим речима, и они се, као и римокатолици, жале да иконостас и тихо читање молитава „паралишу органско јединство обреда“. То значи, да је захтев за уклањање или смањивање иконостаса и гласно читање молитава по свом духу и суштини – римокатолички. Доказ за ову тврдњу, осим наведене анализе-синтезе, јесте и чињеница да би испуњавање овог захтева, према горе наведеној тврдњи римокатолика, довело до наглашавања спољашњег, церемонијалног, формалног елемента у православној Литургији до максимума. Закључујући, дакле, да би уклањање или смањивање иконостаса и увођење гласног читања молитава неминовно довело до поримокатоличења, или поунијаћења наше Литургије, ми против овог захтева тврдимо да „органско јединство обреда“, тј. заједница читавог сабрања, и свештеника и верника, почива на заједничкој молитви, као основној кохезионој и центрипеталној сили, која све сабира и одржава око Свете Чаше, и да иконостас и тихо читање молитава, не да не умањују нити спречавају, већ увећавају и омогућавају одржање овог молитвеног јединства, које је, опет, једини извор и средство за низвођење благодати Светога Духа. При томе, не негирамо нити умањујемо обредну церемонијалност, свечаност обреда, наше Литургије, чија мера и уздржаност у скрушеном, а самим тим и свечаном, стајању пред нашим Богом, који је наш Спаситељ, али и Судија. Нека нам у разумевању реченог помогне један савремени римокатолички литург: „Треба признати да иконостас и зид жртвеника, по природи спречавају активно учешће верника као што ми то схватамо. Како, дакле, онда објаснити чињеницу да православни имају толико користи од службе, и као појединци

и као заједница?“[1]. Ми смо, верујемо, успели да покажемо и докажемо како.

На крају, покушаћемо да објаснимо духовно-васпитни смисао тихог читања евхаристијских молитава. Била би хула на Духа Светога када би се рекло да Црква овим неписаним предањем, жели да врши клерикално или било које друго насиље над својим чадима. То би оптужба била иста упућеној родитељу што васпитава своје дете. Господ кога воли тога и учи смирењу. Умудрена Светим Духом Црква зна да су неразумевање и незнање Крст за човекову палу вољу, за човеков пали ум. Они човека смиравају, а смирење је основни предуслов за сједињење с Богом. „Знање надима“, незнање смирава. И Црква с љубављу васпитава и подиже своја љубљена чада у смирењу путем заповести, која разапиње човекову вољу и гордост ума. Није то ништа ново. Тако је било већ на почетку: „И запрети Господ Бог човеку говорећи: једи слободно са свакога дрвета у врту; али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи; јер у који дан окусиш с њега, умрећеш“ (Пост. 2, 16-17). Заповест је требала да васпита тек створеног Адама, и после дугог васпитавања и утврђивања у послушности колебљиве створене човекове воље, Бог би благословио Адаму да једе са дрвета познања, тј. открио би му тајне неба и земље. Јер знање неутврђене у смирењу обара. Али, Адам није послушао, показао је нестрпљење према узрастању у смирењу и знању и умро је. Али, смрћу Новог Адама, оживео је. И сада су Двери ка Дрвету живота и Дрвету знања отворене, и Адам сада може да једе са двојединог Дрвета живота и знања, јер су на Крсту Живот и Знање објављени као Један. Тако да је Адаму боље у Новом Рају – Цркви, него у старом, јер му је дозвољено да једе. Али остала је забрана, додуше ублажена, опет везана за знање а не за живот, да, док не дође пуноћа, не може у потпуности учествовати у „зрењу“ и „припреми“ плодова на Крсту. И ко се смири и просветли Плодовима Крста, он се удостоји, још у овом веку, да уђе у Светињу над светињама, да уђе у тајну Богопознања. Јер пуноће откривења Бога у овом веку

[1] А. Раес; према: Успенски Л., Питање иконостаса, 301.

јесу управо Његово Тело и Његова Крв. Тако да греше они, понављамо, који пре времена, самовољно, укидају заповест Господњу и уклањају иконостас и укидају тајно читање. Они чине зло и себи и онима које уводе у учествовању у Тајни без благослова. А речено је на почетку да они који крше заповест бивају кажњавани смрћу.

Ту ће заповест, као што смо рекли, укинути сам Бог, на крају историје, када се крај буде спојио са почетком...

„Идеја тајне и тајности без нагласка је у новом друштву, у коме доминира наука, истраживање, тражење истине и дух слободе у свему. Христос је боље схватан као 'Брат' (Јн. 20, 17; Мт. 13, 49-50; Јевр. 2, 11-12, 17), 'Прворођени' (Рим. 8, 29), 'Пријатељ' (Мт. 11, 19; Јн. 13, 13-14), пунота љубави и милости, 'кротак и смирен срцем' (Мт. 11, 29), чиме је одстојање за много умањено. Значење спасења у Христу 'истинитим срцем' (Јевр. 10, 22) и 'смело' (Јевр. 4 16) приближавање престолу Господњем без много посредовања већ је својство данашњег човека. Није више било схватљиво због чега би се Света Литургија вршила затворених двери, иза завеса, у дубини апсида, са свештениковим леђима окренутог народу. Тражи се смисао Свете Литургије и налази се не у доксологијским завршецима молитава, него у молитвама самим по себи. Страх, тако, пред тајном није био увек јачи од жеље за продирањем 'откривеним лицем' (2. Кор. 3, 18) у 'дубине' тајне Духа Божијег (1. Кор. 2, 10)"[1].

4. 5. МОЛИТВА ТРЕЋЕГ ЧАСА

Реченом ћемо додати и следеће. Није случајност што се ова молитва задржала код Руса, а код Грка је, под утицајем Кољивара, изостављена. С обзиром на историјске околности, вероватно се ова молитва и задржала тако дуго на Светој Гори, управо под утицајем руских светогораца, који су до протеривања 1913., били бројнији од Грка.

Разлика између Руса и Грка је у видовима побожности. Грци имају, будући да су у хришћанству били од његових самих почетака, да су носиоци Ромејског Царства били

[1] Фундулис Ј. Дух богослужења, *Вечно подне*, Београд 2007, 618-619.

његови чувари у читавој васељени, више од 1000 година, већу слободу и једноставност пред Господом и у богослужењу. Руси, пак, као народ који постоји у суровијим, северним условима, имају већу строгоћу у подвигу и побожности. Зато Молитва Трећег Часа у потпуности одговара личнијој руској побожности, а мање иде уз саборније грчко богослужење. Ми смо се, као и у много чему другом, нашли између чекића и наковња: до јуче су наше богослужење и побожност били потпуно „русификовани", а онда је Св. Авва Јустин послао своје ученике у Грчку, и онда су они, по повратку, послали своје ученике, и тако смо се ми, тако рећи, преко ноћи, обрели у својеврсној „шизофренији", која је увећана самовољном применом идеја литургијске обнове, и, што је много горе, насилним наметањем „сиротињи раји" то „просвећивање" и „ослобађање".

Што се тиче Молитве Трећег Часа ствар је потпуно јасна: треба донети саборну одлуку о његовој даљој судбини. С обзиром да он богословски није проблематичан, али је мало, ако можемо да тако кажемо, богословски „трапав", јер се на једној страни не ради о двострукој епиклези, али зато је био уведен, већ је, на другој страни, реч о личној свештеничкој молитви, којом он тражи од Христа да га укрепи Духом Светим пред призивање Светога Духа да сиђе (опет) „на нас" и „на предложене часне дарове ове"[1], могуће су три решења: или да буде изостављен, или да буде остављен, или да се остави по епархијама, манастирима и парохијама,

[1] „Као што се види из горњег текста свештеници се моле прво не само да се Свети Дух не одузме од њих, да не буду без Њега, него напротив да им се опет да, да им обнови душу, давши им силу као некад Апостолима на дан Педесетнице. У току чина свештенослужитељи су се молили више пута да их Бог очисти силом Светог Духа од сваке духовне и телесне нечистоте, ради удостојавања да служе беспрекорно пред Његовим светим жртвеником. Они, дакле, у овом часу потребују више него икад то дување Духа Божјег, који ће Својим пламеном језицима сићи у унутрашњост и њихову дубину, да би спалио кукољ греха и спржио сваку нечистоту. Зато у духовном полету они изговарају три пута молитву – тропар трећег часа"; П. Винтилеску, према: Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 315. Уп.: Керн К. (архим.), Евхаристија, 338-340.

односно, самим свештеницима да ли ће га користити или не, с тим да се при саслуживању, у љубави, користи једна или друга пракса. При доношењу одговора на ово питање, траба имати у виду и стање у осталим Помесним Црквама. У сваком случају, најважније је доношење саборне одлуке, јер је она гарант јединства, чак и у различитостима.

4. 6. САВРЕМЕНИ БОГОСЛУЖБЕНИ ЈЕЗИК

И овде је ситуација доста једноставна и јасна. По овом питању и Руска и Грчка Црква су у прилично сличном положају: обе имају древне језике, са дугим наслеђем и временом коришћења, за богослужбене. Сматрамо да је већина у обема језичким црквеним срединама за њихово очување и задржавање у богослужењима. Стање у нашој Помесној Цркви је по овом питању прилично другачије. Негативна околност која је допринела вршењу притиска на увођење српског језика у богослужење јесте језичка револуција која је наручена од писмених бечких језуита, извршена од стране неписменог Вука Караџића, а прихваћена од, исто тако, неписмених тадашњих владара и народа[1]. Сматрамо да треба радити на очувању црквенословенског језика, без обзира на његову руску редакцију, у богослужењу, ради одржавања везе са црквеним и културним нашим и словенским наслеђем. Сви аргументи који су навођени у корист старогрчког и црквенословенског у односу на новогрчки и руски, важе и за однос црквенословенског језика према савременом српском: молитвенији је, свештенији, мелодичнији и то је језик Св. Кирила и Методија и Св. Саве и целог нашег наслеђа до најновијих дана. То потврђују и резултати и закључци савремених лингвистичких истраживања: „Српски језик, према исказима наших испитаника, широко је прихваћен у његовој богослужбеној функцији, што се доводи у везу пре свега са потпунијом рецепцијом садржаја богослужбених текстова на њему. Међутим, анализа анкетних одговора је показала да афирмативни однос према савременом стандардном језику код верника Српске православне цркве

[1] Самарџић М., *Тајне 'Вукове реформе'*, Крагујевац 1995.

не подразумева и негативан вредносни ‘став’ према црквенословенском језику. Преовлађујућа већина испитаника је за напоредну употребу црквенословенског и српског језика као богослужбеног у Српској православној цркви. На основу преовлађујућег афирмативног односа верника према црквенословенском језику закључујемо да га је потребно задржати у богослужењу Српске православне цркве, барем у ближој перспективи. Кумулативно посматрано, већина испитаника обухваћених нашим истраживањима преферира овај језик у односу на савремени српски. Истина, преференција је најизразитија кад је у питању рецепција лингвоестетичких квалитета црквенословенског језика (пре свега милозвучности), који су најмање одлучујући у изграђивању језичког планирања и језичке политике. Међутим, у домену богослужења ова својства црквенословенског језика су од великог значај, с обзиром на историјски много пута посведочену вредност његове не само рационалне, него и естетичко-доживљајне рецепције. Такође, црквенословенском језику испитаници приписују веома изражену симболичку функцију, као и функцију одржавања јединства међу словенским православним народима и њиховим помесним Црквама. Стога можемо да претпоставимо да би укидање овога језика из богослужбене употребе верници доживели негативно, можда чак и као атак на свој верски и национални идентитет. Навикнутост на црквенословенски језик је, према нашим налазима, изнад очекивања. Резултат према коме већина испитаника сматра да довољно или у мањој мери него српски разуме црквенословенски језик (најмањи број анкетираних определио се за одговор да га веома тешко разуме) није изненађујући ако имамо у виду генетску и типолошку блискост ова два језика, као и њихове међујезичке лексичке идентичности и сличности. Занимљиво је, даље, да не постоји изразита превага става о неопходности потпуног разумевања текста богослужења у односу на став о допустивости извесног степена неразумевања. Вероватно се позитиван однос према црквенословенском језику непосредно везује и за овакву процену. Такође, савремени просечни верник не сматра црквенословенски језик све-

тим, што упућује на закључак да је однос према овом језику базиран на његовој свесној когнитивној и естетичкој перцепцији. Приметна је разлика у ставовима испитаника из категорије 'теолози' и оних из категорије 'нетеолози'. Први, наиме, преферирају српски језик у својству богослужбеног. То је највероватније узроковано њиховим афирмативним односом према идејама литургијског покрета и литургијске обнове, које су присутне у нашим теолошким просветним институцијама већ око две деценије, као и мисионарским потребама Цркве (приближавање неофитима и онима који су још изван црквеног живота) које ова категорија испитаника има више на уму него категорија 'нетеолози'. Тенденција пораста преференције савременог језика примећује се и код млађих особа. Ово објашњавамо како преовладавањем рационално-логичког односа младих према богослужењу (настојањем да га не само доживе, него у првом реду да га разумеју, да стекну што више информација о њему, свакако под утицајем општег интелектуалистичког и рационалног приступа већини

животних појава, који се подстиче у савременом друштву и образовању), тако и непостојањем могућности учења црквено-словенског језика у нашој средини (нема организоване наставе, уџбеника, приручника, дигиталних материјала итд.). Такође, млађи испитаници су навикли на српски језик још од првих одлазака на богослужења, што са старијима углавном није случај"[1].

О овој разлици између молитвеног „неразумевања" и рационалистичког „разумевања", односно, између духовног и душевног поимања и прихватања богослужења, поново о. Рафаил (Карелин): „За нас је древни језик основа наше традиције, језик којим су говорили светитељи и који има префињеније духовне вибрације. По својој динамици и богатству глаголских облика древни језик може боље да изрази молитвене доживљаје и осећања, корен речи му је више онтолошки но што је то код савременог језика, а сама реч много обухватнија и разноликија. Древни језик одговара

[1] Бајић Р., *Богослужбени језик*, Бањска, Београд 2007, према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, 84-85.

типу религијског начина размишљања и созерцања, а савремени научним описима и разим расправама. Древни језик продире у суштину ствари (у њихов ноумен), а савремени језик је прилагођен описима својстава и појава (атрибута и феномена), што означава материјализацију стила језика. У древном језику доминирали су глаголски облици, а у савременом доминирају придеви свих видова, који указују на особине, а не на радњу. Свети Оци говоре о унутарњем логосу, који сви људи имају одувек, и о спољашњим профористичким језицима који су се појавили у одређеним историјском периоду и који се налазе у процесу даље деобе. Древни језици ближи су унутарњем логосу и зато снажније делују на човеково срце. Савремени језици имају смер од срца према разуму и зато молитва на таквом језику оставља срце сувим и незадовољним, без обзира што нам се чини да је он семантички јаснији“[1].

У прилог реченом, а у односу на још старији и богатији старогрчки језик, наводимо речи великог литурга наших дана, блаженопочившег митр. Дионисија Козанског: „Желели бисмо да не преводимо речи Господа Исуса Христа. Не зато што их је тобож рекао на јелинском, нити зато што новојелински народни језик није јелински, него зато што су тако записане и Црква их тако говори од почетка, тако их слушамо читавог свог живота, и било би изговарање и (неумесно) претварање ако бисмо рекли да их не разумемо. То су речи освештане свештеном дуговременом употребом, и немогуће их је превести, и наш слух их не прима у другачијем језичком облику. Али чак није ни сигурно да их сваког пута преводимо тачно и да можемо свакој речи и изразу да дамо смисао, који је Црква од почетка богонадахнуто желела да изрази. Радије бисмо овде желели да их сви разумеју и желе да их чују онако како су записане у Светим Јеванђељима“[2].

---

[1] Карелин Р. (архим.), *Хришћанство и модернизам*, 324-325.

[2] Псаријанос Д. (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, 301-302.

4. 7. ЧЕСТО ПРИЧЕШЋИВАЊЕ

Питање учесталости и начина припреме за Свето Причешће, нарочито у односу на Св. Тајну Исповести. Поновићемо гледишта припадника литургијске обнове у вези са овим питањем.

На својим саборима 1922. и 1923., обновљенци *Живе Цркве*, *Савеза општина древноапостолске цркве* и *Савеза црквеног препорода,* између осталих захтева наводили су повратак на причешћивање мирјана као и код свештеника, под оба вида[1]. „Један од основних захтева реформе традиционалног православног богослужења код обновљенаца револуционарне епохе био је укидање исповести пред Причешћем, која је сматрана неприличном за наступајућу 'светлу епоху до тад незнаних политичких и религиозних слобода', 'средњевековним насиљем над савешћу човека', или пракса тзв. 'опште исповести'"[2].

О. Н. Афанасјев почиње од приказивања праксе причешћивања у раној Цркви: „У древној Цркви причешћивање је представљало завршни моменат целокупног евхаристијског сабрања, моменат који се није могао оделити или издвојити у самостални чин. Причешћивали су се они који су од самог почетка учествовали у евхаристијском сабрању, а у евхаристијском сабрању учествовали су само они који су се причешћивали". И одмах прелази на садашњу праксу, која је, по њему, плод „нашег незнања": „Из наше литургијске праксе изостављен је моменат сабрања: ми заправо не познајемо евхаристијско сабрање у правом смислу. Евхаристија је укључена у посебно богослужење које је добило назив 'литургија'. Као и свако богослужење, и ово прет-

---

[1] Поспеловский Д. В., *Русская православная церковь в XX веке*, 89-90; Вукашиновић В. (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, 132-133. „Антонин Грановски давао је мирјанима Свето Тело Христово машицама за шећер у руке; при томе је Антонин објашњавао такав 'повратак древној литургијској пракси' 'хигијенским разлозима' 'да би се избегла зараза', што није могло да не ожалости религиозна осећања верних"; Каверин Н., *Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность,* 36.

[2] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

поставља учешће народа, али његово вршење није строго условљено тим учешћем. Оно има потпуно самостални значај, посве независан од учешћа народа. Евхаристија, која се савршава на литургији, претворила се у једну од Светих Тајни у Цркви, напоредо са другим Светим Тајнама. У светлости нашег савременог школског богословља Евхаристија се, као Света Тајна у Цркви, третира као сакраментални чин који за то опуномоћено лице врши над појединим вернима. Она, као и остале Свете Тајне, уопште не захтева сабрање верних као свој неопходни елемент"[1]. И додаје: „Основна поставка древног црквеног живота доживела је атомизацију: 'увек сви и увек заједно (на окупу)' претворило се у супротно – 'нити сви, нити заједно (на окупу)', већ свако за себе и свако посебно"[2]. Поводом питања „недостојности", о. Афанасјев уводи у расправу своју тезу о лаичком свештенству, задобијаном у Светом Крштењу, и прави систем у коме разликује индивидуално од саборног спасења, које ће потом преузимати, као што смо већ наводили, његови ученици и следбеници у његовим заблудама, о. А. Шмеман, П. Василијадис и о. Г. Кочетков. Он каже: „Тиме не само што себи присвајамо право да судимо о нашем достојном или недостојном пребивању у Цркви – а тај суд припада само Цркви – већ и право да посумњамо у Свету Тајну Крштења... Лична достојност или недостојност не треба да се додатно усложњава питањем о нашој личној греховности. Она је увек присутна, па чак ни светост људска није безгрешност. Спасење се постиже преко благодати, која представља дар Божији, и до њега се долази у Цркви, а не индивидуално, а уколико је то могућно у Цркви, онда подразумева учешће у Евхаристији 'на отпуштење грехова'. Иза питања о достојности или недостојности, које се поставља у школском богословљу у вези са учествовањем у Евхаристији, скрива се питање о индивидуалном или црквеном путу спасења... Изван Цркве нема спасења, јер нема спасења изван евхаристијског сабрања. Сваки другачији пут је пут индивидуализма, који Црква не познаје, али који је, под

[1] Афансјев Н. (протој.), *Трпеза Господња*, 119.
[2] Исто, 120.

утицајем индивидуализма у емпиријском животу, преплавио црквени живот“[1].

О. А. Шмеман ставља нагласак на исквареном односу Свете Тајне Исповести и Светог Причешћа. Пре свега, за њега је сама Исповест „један од најтежих и најмучнијих аспекта његовог служења“. За њега је душа исповеданог „један стварни објекат“ пастирске бриге. И пошто је Хришћанство „то остало искључиво по имену“, онда су „основни хришћански појмови греха и покајања, измирења са Богом и обновљење живота постали неважни“. А „ако се ови појмови још увек и користе, њихов смисао се, сасвим сигурно, разликује од оног смисла на коме је заснована читава наша хришћанска вера“. И о. Шмеман креће у исправљање „историјских заблуда“, али, претходно, мора још да укаже на то да целу ствар још додатно отежава и „богословска конфузија у погледу природе Свете Тајне Покајања“. „У пракси, једно чисто формално и правничко поимање Свете Тајне Покајања (које је очигледно западњачко и ‘римско’ по свом пореклу), на парадоксалан начин, постоји заједно са једнако сумњивим свођењем на психологију... Обе тенденције, пак, затамњују и извитоперују истинско православно поимање и праксу Исповести“[2]. По њему основа православног поимања ове тајне је измирење покајника са Црквом. Затим је под утицајем монаштва у Тајну Исповести ушло духовно руковођење, а, заправо, ово се догодило под утицајем посветовњачења друштва: „Оно што је духовно руковођење учинило суштинским аспектом и готово средишњим садржајем било је напредујуће посветовњачење друштва“. У доба цара Константина, по о. Афансјеву и о. Шмеману најгорем периоду по хришћанство, дошло је „до одлучујуће промене“ у овој Тајни, на основу чега закључујемо да је увођење духовног руковођења у Тајну, под утицајем монаштва, била само уводна промена. Елем: „Значајна промена у евхаристијској пракси (помак од заједничкога причешћивања као суштинског чина чланства у Телу Христовом ка чешћем или ређем индивидуалном причешћивању [теза, видели смо мало пре,

[1] Исто, 136-137.

[2] Шмеман А. (протопр.), Размишљања о Исповести, 167-168.

о. Н. Афанасјева]) до које је дошло током истога периода и под утицајем истих чинилаца, довела је до одлучујуће промене у поимању Свете Тајне Покајања, која је, од Свете Тајне намењене онима који су одсечени од Цркве постала Света Тајна за оне који су у Цркви. Богословски наставак се преместио са покајања на отпуштење грехова које је постало буквално суштински елемент Свете Тајне"[1]. После овако генијалног открића, које је вековима било замагљено или затурено за толике Свете Оце, очекивало би се да ће о. Александар предложити да се све окрене у супротном правцу, ка почетном стању: да се Света Тајна Исповести, уместо за оне које су у Цркви, значи за православне, уведе поново за оне који су одсечене од Цркве, тј. за римокатолике и протестанте. Међутим, он не предлаже тако радикалне заокрете, већ се ипак опредељује за обнову, „моралистичким и ритуалистичким легализмом", покривеног првобитног смисла и поимања Свете Тајне Исповести, путем обнове кроз проповедање и учење.

На другом месту о. А. Шмеман пише да је ретко причешћивање (једном годишње) био разлог да је Исповест постала обавезан предуслов за причешћивање (руска пракса), и да ова теорија, по њему, „нема основа у Предању, већ и да отворено противречи православном учењу о Цркви, о Светој Тајни Причешћа и Светој Тајни Покајања и Исповести"[2]. Он понавља малопре наведену тезу да је првобитно Исповест била само за изопштене из Цркве, и да је имала смисао измирења изопштеног са Црквом, и да се „огреховљеност" пале човекове природе „раствара" у Литургији, односно у Светом Причешћу, тако да је за припрему довољно покајање. Ово непредањско, несветоотачко и неправославно поимање Свете Тајне Исповести наводимо у целини: „Молитва за опроштај и отпуштање грехова саставни је део саме Литургије (в. Молитву Трисвете песме и две Молитве верних). Коначно, Црква је увек сматрала само Свето Причешће оним што се дарује „ради отпуштења греха". Према томе, овде није реч о безгрешности, коју

[1] Исто, 168-169.

[2] Исти, Исповест и Причешће, 183.

човеку не може дати никакво отпуштење греха, већ о разликовању које је Црква увек чинила: о разликовању греха који изопштавају човека из црквеног живота и благодати, са једне, од 'огреховљености' која је неизбежна судбина свакога човека 'који живи у свету и носи тело', са друге стране. Ова друга, 'огреховљеност' се 'раствара' у Литургији Цркве, и то је она огреховљеност о којој Црква говори у Молитвама верних пре Приношења Светих Дарова. Пред Светим Путиром, у самом тренутку примања Светих Тајни, ми иштемо опроштај 'грехова вољних и невољних, учињених речју и делом, у знању и незнању', и верујемо да, по мери нашега покајања, ми и примамо тај опроштај"[1]. Овако неправославно може да богословствује само необлагодаћени ум, ум човека који се не моли Богу. За таквог немолитвеног свештеника душа исповеданог је, као што смо видели горе, „објекат". О. А. Шмеман није имао љубав, јер љубав сострадава са страдањем ближњег и моли се за њега. Молитва је извор и последица љубави. Зато што се није молио, није могао имати љубави ни према ближњем, а самим тим ни према исповести: „Страх од греха не спасава од греха. Радост у Господу спасава. Осећај кривице или морализам не ослобађају од света и његових искушења. Радост је темељ слободе на који смо позвани да станемо. Где, како и када је ово постало искривљено и монотоно у Хришћанству? Или заправо где, када и зашто су хришћани постали глуви за радост? Како, када и зашто је Црква, уместо да ослобађа људе који пате, почела да их садистички застрашује [Исповешћу]?"; „Дуго сам јутрос разговарао са Л. о духовним разговорима: оно што ми је веома тешко и, да будем искрен, досадно и бескорисно, то је нека врста претерано личне духовне блискости. Слободно признајем; штавише, скоро сам сигуран да то долази од моје греховне слабости, од моје равнодушности, лености, итд. Али и поред тога, остаје питање...!"[2].

П. Василијадис је са читавим неправославним богословљем литургијског препорода, од о. Н. Афанасјева и о. А.

[1] Исто, 184.

[2] Исти, *Дневник*, 200, 379.

Шмемана наследио и учење о Исповести и Причешћу. О првој Тајни смо већ говорили, а овде наводимо његова питања у вези Св. Причешћа: „Враћање или не, свеопштег заједничарења у есхатолошкој трпези Царства Божијег, односно у светом 'причешћу'? Просто инсистирање на честом 'причешћивању'? Заједничарење под одређеним претпоставкама, и које су то претпоставке (достојност, ваљана припремљеност, итд.)? Учествовање par excellence у Тајни Цркве, у склопу са другим (свакако подређенијим, са становишта православног богословља) 'Тајнама' (исповест, свештенство)?"[1]. С обзиром да је он противник терапетуске еклисиологије и индивидуалистичко-мистеријско-сакраменталистичког поимања „Тајни" (наводници П. В.), не сумњамо да је његов одговор на ова питања позитиван.

Поново наводимо мишљење еп. Атанасија (Јевтића) о томе да би требало да се верни чешће причешћују: „Посебно наглашавамо ставове Св. Василија и Св. Кирила о Литургијском учешћу и честом Причешћу народа Божијег, како је то од православног Истока наследио и практиковао и Св. Сава Српски (...). Ово наглашавамо зато што они, који се данас наводно залажу 'за Св. Предање', треба најпре да добро упознају истинско Светоотачко Предање о томе, а не крњу, осиромашену, дефектну 'праксу' доба турског, татарског, исламског, западног, унијатског, комунистичког и осталих ропстава многострадалних Православних народа. И још треба да знају, да се не може, и не сме, у живом животу Цркве, вођене и надахњиване Духом Утешитељем, апсолутизовати ни једна историјска 'епоха', поготову не она кад је претила или и, Бог зна зашто, доминирала декаденција инертности, учмалости (псевдозилотског 'унинија'), конзервације, 'стандардизације' [...] Редовно, или бар често Причешћивање је изначално живо Предање и пракса Цркве, и о томе говоре Св. Василије и Св. Кирило и Св. Златоуст (...). О честом Причешћу говоре и даљи преведени текстови: Беседе о Синаксису=Евхаристији=Литургији Св. Патријараха и Архипастира, Евтихија Цариградског (6. век) и Анаста-

[1] Василијадис П., *Lex orandi,* 28.

сија Синаита Анитохијског (поч. 7. века)"[1]. На основу овог навода и примедби на другим местима, закључујемо да је вл. Атанасије за што чешће причешћивање верника, чак, рекло би се, на свакој литургији и свих присутних. Против је увођења накадних постова као услов за Св. Причешће, и против разлика између верних и монаштва. Улога чешћег причешћивања у оквиру литургијске обнове, подсећа и подражава ону из времена тзв. Кољивара на Св. Гори и у Грчкој, крајем 18. и током 19. века.

О. А. Борисов и о. Г. Кочетков иду даље од својих учитеља, о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, поимајући саме Свете Дарове на протестантски начин. Тако о. Борисов о Св. Евхаристији пише: „И тако, Бог нам је дао најједноставнију, и у исто време најузвишенију форму жртвоприношења Њему: једење хлеба и вина, освећених молитвом, у спомен на Исуса, постаје и празнична трпеза с Богом, и сећање на установљење крвног сродства људи са својим Творцем, и једног с другим"; „Било би умесно позајмити од католика савремени обичај – причешћивање за празник све који на савести немају тешки грех, без исповести –празника ради. Управо тако поступају, на пример, у Московском костелу"[2].

О. Г. Кочетков, између осталог, говори и ово: „Да поменем још једну важну чињеницу, која помрачује сазнање чланова РПЦ. И мирјани, и пре свега клир готово сви подржавају заразни мит, о, тобоже, нераскидвој вези тајинства Евхаристије и Покајања... Одговарајуће схватање двеју тајни, са обавезним спајањем, представља извртање... Последице тог искривљавања евхаристијског знања су огромне, јер оно од трпезе радости, љубави, Христове гозбе, претвара тајну Цркве у жалосно понижење и сазнање своје пуне недостојности. Већ је постало уобичајено ићи на 'брачну гозбу у непразничној одежди'"[3]. Он сматра да се „од хришћанина одувек захтевало да се причешћује на свакој литурги-

[1] Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 19-20.

[2] Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, Москва 1994, 119, 43.

[3] Према: Каверин Н., Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, 39.

ји“ и да нико „у Цркви нема права да себе одлучи од причешћа, јер то означава одлучење од Цркве“, и зато је потребно све који се не причешћују истерати из храма пре литургије верних. Исто тако, „члан ‘породичне заједнице’ о. Г. Кочеткова ‘може добити благослов за редовно причешћивање без исповести на свакој Литургији’“[1].

„Свештеник В. Лапшин преко радија ‘Софија’ поучава своју радио-паству како православни треба да се причешћују: ‘Уколико се човек причешћује једном недељно, он пола недеље тежи ка причешћу, припрема се за причешће, а после причешћа пола недеље живи тим причешћем, то јест осећањем Евхаристије. И на тај начин цео живот човека мора бити евхаристичан, цео живот мора бити прожет том Евхаристијом. Уколико причешће једном недељно не омогући такав живот, онда се треба причешћивати два пута недељно, три пута недељно… Западни хришћани то данас веома добро разумеју. Ето, знам да се у Пољској, у многим градовима, у многим парохијама људи причешћују сваког дана: тамо миса почиње у 7 ујутру и људи просто сваког дана устану рано и пре посла оду на мису, причесте се светим Христовим Тајнама, а после тога иду на посао, после тога они живе ту Евхаристију током дана, и спремају се за Евхаристију наредног дана’ (14.01.2007)“[2].

Традиционалисти, пак, приговарају да је реч о пракси која је важила за рану Цркву, а да би од 5. в. Причешћивање бивало ређе, до уобличавања праксе која се током средњег века сачувала у Русији до наших дана, а у Грчкој је важила до појаве Кољивара[3]. Такође не прихватају Валсамоново тумачење 9. Апостолског правила, већ еп. Никодима Милаша: „Управо због 9-ог Апостолског правила које прописује да се остане у храму до окончања божанствене литургије и због оних који се из овог или оног разлога нису могли причестити, почело се са раздавањем антидора, приманог

[1] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

[2] Исто.

[3] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

из руку свештеника по завршетку литургије, ради освећења оних који се не причешћују. И управо на тај начин 9-то правило тумачи чувени канониста епископ Никодим (Милаш), а нипошто не у смислу обавезног причешћивања свих присутних на литургији. Према томе, у древној Цркви нису се причешћивали сви верни.[1]" У прилог праксе о ретком причешћивању наводе мишљења светитеља: Св. Димитрија Ростовског, Св. Филарета Дроздова, Св. Игњатија Брјанчанинова, преп. Макарија Оптинског, Св. Теофана Затворника[2], преп. Варсануфија Оптинског, савремених старца, завршно са речима Патријарха Алексеја 2., из 2005.: „Од парохијана се захтева да се причешћују што је могуће чешће, не мање од једном недељно. На бојажљиву примедбу верујућих да је тешко достојно се припремити за примање Светих Тајни сваке недеље, ти свештеници тврде да они сносе сву одговорност. Као последицу имамо губитак страхопоштовања и страха Божијег пред светим Причешћем, који су својствени православним људима. Свето Причешће постаје навика, нешто обично, свакодневно"[3]. Посебан приговор иде на рачун радикалних модерниста, који се, у свом односу према чешћем причешћивању и реткој исповести, приближавају католичкој побожности: „Према томе, циљ модернистичке праксе превише честог причешћивања (у храму свештеника-обновљенца В. Лапшина, као и почетком 1990-их код свештеника Кочеткова, мирјани се причешћују неколико пута недељно, а тајинство Покајања, по речима о. В. Лапшина, неопходно је само једном до два пута у животу!) није повратак древно-апостолској црквеној пракси, већ напросто укидање Свете Тајне Исповести пред Причешћем, укидање традиционалне дисциплине у постовима и молитвеној припреми за то велико тајинство,

---

[1] Исто. Уп.: Афанасјев Н. (протој.), *Трпеза Господња*, 121-122, 134-135.

[2] Занимљиво је да Св. Теофан Затворник, који је говорио да се треба причешћивати у четири велика поста, или по два пута у време Великог и Божићног поста, или чешће, „али не преко мере, да не би дошло до равнодушности", превео, поред Добротољубља, и *Невидљиву борбу* Св. Никодима Светогорца; исто.

[3] Исто.

у суштини – приближавање католичкој пракси причешћивања”[1].

+++

Суштински посматрано, Свето Причешће је најважније питање којим се бави литургијска обнова, јер је то Тајна која је смисао и циљ живота хришћана – сједињење са Господом. У односу на ову Тајну, сва остала навођена питања обнове – начин читања евхаристијских молитава, иконостас, двери и завеса, богослужбени језик – су од мање важности, и спадају, на одређени начин, у припрему за Св. Причешће. Као што смо видели, основна размимоилажења су у односу на питање колико често се причешћивати[2], припреме за Причешће и однос Тајни Исповести и Причешћа.

Основна теза заговорника честог, без припреме и без обавезне исповести, причешћивања јесте вера да ће често причешћивање довести до обнове вере, црквеног живота и, свеукупно, благодатно-духовнијег живота Цркве. Њихово полазиште је погрешно тумачење историје духовног пада Православља, по коме они сматрају да је тај пад уследио због увођења праксе ређег, тј. ретког причешћивања. Међутим, истина је обрнута: ретко причешћивање је уведено као последица пада вере, побожности и богослужбено-црквеног живота верних: „С овог гледишта чини нам се савршено произвољном и мисао из Апологије како је живот хришћанске заједнице доспео у стање опадања управо због нестанка обичаја свакодневног причешћивања. И чињенице духовног искуства, и подаци црквене историје говоре пре о супротном односу између поменутих појава: управо је зато и изашао из праксе обичај готово свакодневног причешћивања зато што се ниво живота црквене заједнице снизио у поређењу с првим вековима. То је снижавање, са своје стране, зависило од корените промене у положају хришћанства у свету. Из личног, често жртвеног подвига, хришћанство се

[1] Исто.

[2] Уп.: Мастројанопулос И., *Царство Божије – лек бесмртности*, превод: С. Јакшић, Србиње 2006, 161-184.

за већину људи претворило у нешто што се чини ради реда а понекад чак и ради користи. Црква, наравно, није могла да не примети ту суштинску промену у стању своје паствe, те зато није могла више да примењује на касније полусвесне и полупринудне хришћане ону исту дисциплину као и на духовне ентузијасте из претходног доба...“[1].

У праву је о. Д. Карпенко, када по овом питању указује на постојање две праксе: старију, грчку и млађу, руску. Ове две праксе причешћивања су део различитих видова побожности ова два велика, православна, царска народа, о чему смо већ говорили. За одлику побожности Грка бисмо могли да наведемо одредницу слобода, а за руску – строгост. И то је разумљиво у односу на хришћанске историје ових народа, на поднебља у којима живе, на расне одлике. Грци су носиоци хришћанства од самог његовог почетка; они су рођени у Цркви и имају, као народ јеванђељског језика, Светих Отаца, Ромејског Царства, одређену слободу, која, међутим, не укида страх Божији и не прелази у дрскост. Руси су, пак, касније примили хришћанство; простори и клима у којима они живе су далеко суровији у односу на блажи и плоднији Медитеран, и све је то код њих породило побожност са више строгости, аскетике, издржљивости. Осим тога, Грци су изразито градски народ, а Руси сеоски, а градска и сеоска побожност се јако разликују; прва лакше прихвата новине, лашке пада у грех, нарочито у комфор и среброљубље; друга је стабилнија, конзервативнија и издржљивија. Грцима је дар богословља и философије извор искушења за јереси, а Русима конзерватизма за расколе. У сваком случају, разумљиво је постојање разлика у приступању Светој Чаши код једних и код других. Као што смо наводили сведочанство архим. Јефрема Ватопедског, Грци често приступају Св. Причешћу, већина сваке недеље, без припреме у додатном посту, а Исповест није неопходни услов за причешћивање, већ се верник исповеда по потреби; Исповест је код њих веома важна, и не занемарује се, ниподаштава или укида као код

[1] Поводом молбе о обнови свакодневног причешћивања Светим Тајнама, *Православље и савремена реформација (обновљенство),* Крагујевац 2007, 128.

модерниста. Код Руса је, као што смо наводили, дуговековна пракса ретког причешћивања, једном или четири пута годишње. Сва сведочанства руских Светитеља су у овоме једнодушна. И потребан је, због ретког причешћивања, додатни пост од седам, три или једног дана; Исповест је неопходни предуслов за Причешће, што је и разумљиво, с обзиром на време између два причешћивања. У основи побожност свих Руса је више монашка, традиционална и сеоска, а код Грка више парохијска, градска. У међувремену, у Русији је градско становништво постало већинско у односу на сеоско, и оно тражи ублажавање терета и тражи додатно укрепљење од саблазни, кроз увођење чешћег причешћивања, смањивања или укидања поста као неопходне припреме, као и укидање обавезне Исповести пред Св. Причешће.

Најважније је, по нама, имати на уму да су ове две побожности, грчка и руска, подједнако исправне, чега је доказ да су обе непрекидно рађале и рађају Светитеље, и да једна другу не искључују, него, напротив, једна другу надопуњују, и сведоче о могућности јединства различитости унутар широких сводова Православне Цркве.

Као и по питању Молитве Трећег Часа, ми смо се у односу на начин припреме и учесталост причешћивања, због већ навођених разлога, нашли између чекића и наковња. Није се имало довољно расуђивања и такта, па је било случајева наметања нове у односу на стару праксу, при чему је нова, грчка пракса, нова само у односу на то да је руска живела дуго код нас, а не да је новоизмишљена у односу на руску. Нема, дакле, старе или нове, него исправне и неисправне праксе.

И у нашој Цркви, односно, у животу нашег народа се догађају сличне промене као у Русији. И наше становништво је све више градско, а самим тим све више духовно и телесно раслабљеније, болесније. А ако је народ болеснији, онда му и терапија мора бити појачана. Другим речима, требало би вернима у градовима помоћи у борби против саблазни, искушења и греха, који су у градовима већа, и дозвољавати им, чак и позивати их на чешће причешћивање, уз обавезну Исповест, и, ако је потребно, са блажим епитимијама.

Ово се, пре свега, односи на новопришле у вери. За утврђене у вери према њиховом досадашњем начину припреме.

Основно је правило да нема правила, већ се одређује од особе до особе. Уопштено гледано, сматрамо да припадамо раслабљеним поколењима, поготово у односу на наше претходнике, и да би требало снисходити слабости људске природе. Слабости природе, али не и воље, јер је једно немоћ у борби против страсти, а друго, много опасније, самовоља и непослушност, где о духовном животу не може ни бити речи.

Најгоре је наметати решења одозго. Треба оставити сваком да остварује и живи ону побожност која њему одговара, коју је наследио, у којој је рођен, која је постала део њега. А многобројност парохијских цркава и оближњих манастира, омогућава да свакоме нађе себи одговарајућег исповедника, духовника, одговарајућу побожност и начин спасавања. Најважније имати страх Божији према светињи и не осуђивати се међусобно: јаки (који су за ретко причешћивање) слабе (који су за чешће), и обратно, с тим да је и ово „јаки“ и „слаби“ условно.

Треба рећи, везано за нашу тему, да постоје носиоци и присталице литургијске обнове, који умањују значај Св. Исповести, и уводе слободу у приступању Св. Чаши, која за основу нема страх Божији, на који свештеник позива, приликом њеног изношења пред верне. У Св. Тајнама нема магије ни аутоматизма, него је све личносни однос: личност прилази Светињи Личности, и од мере труда, молитве, поста, смирења, скрушавања, самоунижења, покајања, добиће одговараће сједињење са Личношћу. „А Господ Христос одмерава благодат свакоме по труду његовом (1.Кор.3,8): по труду у вери, у љубави, у милосрђу, у молитви, у посту, у бдењу, у кротости, у покајању, у смерности, у трпљењу, и осталим светим врлинама и светим тајнама еванђелским. Предвиђајући Својим Божанским свезнањем како ће се који од нас користити благодаћу Његовом, даровима Његовим, Господ Христос тако и раздељује дарове Своје: *свакоме према његовој моћи* (ср. Мт. 25, 15). Међутим, од нашег личног труда и умножавања Божанских дарова Христових зави-

си место у животворном Богочовечанском телу Христовом - Цркви, која се као једно и недељиво небоземно Богочовечанско биће протеже од земље до уврх изнад свих небеса над небесима. Уколико човек више живи пуноћом Христове благодати, утолико је и више дарова у њему, и утолико се више разливају по њему, као по сутелеснику Христовом, Богочовечанске силе Цркве Христове, тела Христова, силе које нас очишћују од свакога греха, освећују, обожују, обогочовечују“[1]. То није закон трговине или аритметике, већ је то закон љубави: љубав јесте блага, али је и строга; све у своје време: љубав је блага када снисходи несавршености и немоћи, али је одговорна и строга према немарности и пренебрегавању Светиње, према дрскости. „Сваком верујућем, који долази да би учествовао у божанственој Литургији и у божанском Причешћу, Господ вели: ‘Ако те не оперем, немаш удела са мном’. То јест, говори му: Ако к Мени ниси претходно дошао са покајањем блуднога сина да те поново примим у Свој Дом, не можеш да суделујеш на Трпези царске свадбе, божанствене Литургије. Треба, према томе, да приступимо Тајни омивања душе, то јест Тајни свете Исповести“; „Што се боље припремимо, имаћемо ‘већу корист од божанских Тајни. Јер сходно већој, или мањој припремљености, човек од светог Причешћа прима више или мање благодати’ (Свети Никодим Светогорац). Духовну припрему чини настојање да у што већој мери у себи однегујемо веру, страх Божији и љубав. За то је неопходна молитва, пост, исповест и непрестано покајање“[2]. „На пример, говори се о повратку древној црквеној пракси честог причешћивања. Но, ако не будемо размотрили разлоге због којих су хришћани почели ретко да се причешћују, односно ако будемо пренебрегли подвижничку димензију причешћивања, онда ће та конкретна обнова, ако и када буде предузета, бити спровођена као механичка акција и механичка обнова, управо због тога што се причешћивање Светим Даровима не збива без одређених предуслова“; „И, заиста, реформатори, у Православној Цркви, данас, не говоре о литургиј-

[1] Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 54.

[2] Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, 35, 245.

ској обнови као о обнови народа (Цркве), што подразумева покајање, преумњење и заједничарење са Богом. По поимању Цркве, суштински је важно најпре појмити шта јесте Црква, ко јесу њени истински удови и како онемоћали уд може изнова да постане дејствени уд Цркве“[1].

„Страх Божији је почетак мудрости“; у свему се морамо руководити страхом Божијим. „Много више и живље човек познаје Бога преко страха пред Њим, него кроз спекулативни разум, који му говори да он припада самом себи, или да слепи и несвесни закон њиме господари. У тој спекулацији нема личносног односа између Бога и човека. Личносни карактер човека је поништен, или се не може вредновати, јер је само за кратко време и имагинаран је. Хришћанским страхом цело човеково биће улази у контакт са свесним Божјим величанством које га потреса. А то наглашава његову личну одговорност и његов, дакле, карактер као личности. Само такав страх има спасоносно дејство, односно дејство да се човек усавршава као личност; само он није парализован и не ствара грижу савести. Он је плод самог Божјег деловања, као тајна Његове љубави која нас прожима Његовим величанством и благовољењем према нама“[2]. Смирено, кротко и за нас заклано Јагње Божије не може снисходити дрскости. „Имајући у виду сву неизмерну важност Светог Причешћа за хришћане, Свети Апостол благовести: Стога, ко недостојно једе овај Хлеб или пије Чашу Господњу, биће крив Телу и Крви Господњој (1. Кор. 11, 27). А ко недостојно једе Тело Господње и пије Крв Господњу? Онај који непокајан и неисповеђен приступа Светом Причешћу. Онај који без претходне припреме постом и молитвом (Мт. 17, 21) приступа Светом Причешћу“[3]. „Зато када се тело и крв Господња приме достојно они су право лекарство, а ако се не приме достојно, они ће бити на осуду и на болест, по речима Светог Апостола Павла (1. Кор. 11, 26). Лек примљен без упут-

---

[1] Влахос Ј. (митр.), Богословље литургијске обнове, 722, 723.

[2] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 385-386.

[3] Св. Авва Јустин (Поповић), О Светој Евхаристији – Литургији, Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 431.

ства још више разболева болесника и понекад води у смрт. 'Зато су међу вама многи слаби и болесни и доста их умире' (1. Кор. 11. 30). Све што је већа Божја љубав, утолико се она више показује зла оном који јој се супроти, постаје противна у његовим очима, стварајући неред, водећи га у духовну смрт. Зато је Бог страшан онима који Му се супроте. Ко се недостојно причешћује сличан је дивљој звери која зубима кида тело Господње, јер га једе без страха"[1]. „Јер, основна препрека за (пуније) учешће у Литургији није типик нити језик, нити Символ вере, нити било шта томе слично, већ, пре свега, наше страсти као противприродно дејствујуће енергије душе. Из овога следи да сваки покушај повратка древним (литургијским) праксама мора да се усклади са трудом нашег опитног учествовања у Светим Тајнама"[2].

„Преподобни Пимен Велики говорио је: 'Све што је неумерено – од бесова је', а преподобни Исак Сирин – 'И оно што је одлично, неумереност ће претворити у штетно'"[3]. Истина не станује у крајностима, нити мера у неумерености; трагамо за мером, за средњим путем... „Све ми је дозвољено, али све не користи; све ми је дозвољено али не дам да ишта овлада мноме"; „Све ми је слободно, али све не користи; све ми је слободно, али све не изграђује" (1 Кор. 6, 12; 10, 23). „Имајући дакле, браћо, слободу за улазак у Светињу крвљу Исусовом, путем новим и живим, који нам је Он отворио завесом, то јест телом својим, и Свештеника великога над домом Божијим, приступајмо истинитим срцем, у пуној вери, са срцима очишћеним од зле савести и телом опраним водом чистом, држимо се чврсто у исповедању наде без колебања, јер је поуздан Онај који је обећао; и старајмо се један о другоме у подстицању на љубав и добра дела... Кад неко преступи Закон Мојсејев, по исказу два или три сведока, има да умре без милости; замислите колико ће сада тежу казну заслужити онај који гази Сина Божијега, и крв Завета

---

[1] Станилоје Д. (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, 363.

[2] Влахос Ј. (митр.), Богословље литургијске обнове, 725.

[3] Бјелов И. (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*.

којом је освећен за несвету држи, и Духа благодати вређа?“ (Јевр. 10, 19-24, 28-29).

А о плодовима достојног причешћивања богословствује Св. Герман Цариградски: „Затим се, као завршетак свега, врши предавање Тајне: онога ко се достојно причешћује, она преображава како је њој самој својствено и чини, по благодати и причешћу, подобним првоузрочном Добру, ни у чему за њим не заостајући, колико је то људима могуће и доступно. Због тога и они, по усиновљењу и благодати, могу да буду и да се називају боговима, пошто их је сав Бог васцело испунио, не остављајући у њима ништа што би било лишено Његовог присуства. Причешћивање божанским Тајнама назива се општењем, заједничарењем, јер кроз њега достижемо сједињење са Христом и постајемо заједничари, причасници Његовог Царства“[1]. Амин! Боже дај!

+++

„Али одговорност према старом духу не треба, по слабој савести, да се сматра малом. Брзо уступање пред новим токовима није исто са вечном истином Откривења у Христу. Ова Истина води свет. Једнострано наглашени нови елементи, ма колико да извиру из литургијске подсвести Цркве, истакнути пројектовани, несумњиво мењају предањски карактер богослужења и засењују његов предати наткосмички, аскетски, светотајински и свештени дух. Држање вековног предања као исправног и постојаног у узбурканом мору овог нестабилног света, није увек пример болесног веровања и уског схватања. Много пута је болеснија вера оних који имају неку новообећану литургијску и религиозну идеологију и гледају само површину литургијског предања“[2].

„Постаје јасно да измене Литургије не могу бити резултат никаквих синодских одлука, нити резултат разрада или закључака никаквих симпосиона, већ само плод делања Светих. Црква дела кроз своје Свете. Сматрамо да Црква

[1] Св. Герман Царигардски, Казивање о Цркви и разматрање Светих Тајни, 42.

[2] Фундулис Ј., Дух богослужења, 620.

пише Свето Писмо и да Црква тумачи Свето Писмо. А то се, свакако, збива кроз Свете који су живи удови Цркве. Све велике промене које су се збиле у Цркви и у црквеној историји биле су дело Богом просветљених људи – Светих Отаца. Они су установили нешто ново што је њихова паства прихватила. Промене су се, кроз зрачећу личност одређенога Светитеља, ширили на читаву Цркву [...] Црква је, током векова, одбацивала све оно што су (у живот Цркве) покушавали да уведу непросветљени људи, док је истовремено, прихватала све оно што је духово здраво а што је дошло од светих људи. Зато можемо да кажемо да Црква сваку литургијску промену прихвата или одбацује у зависности од духовнога стања онога који ту промену уводи [...] Све оно о чему смо говорили има за свој циљ да се нагласи чињеница да је литургијска обнова смислена и суштинска само онда када стоји у вези са духом православнога богословља и када је надахнута јеванђелским и исихастичким Предањем Цркве, и када долази од духовно обновљених људи и када за свој циљ има духовно обновљење људи. Без овог, свака литургијска обнова ће подсећати на ватиканске литургијске реформе или протестантске редукције и минимализам у име једноставности. А грехота је да се они који живе у богатом Предању Православне Цркве окрећу ватиканизованом или протестантизованом хришћанству“[1].

„Не може се изменити форма, а не дотаћи се садржаја (суштине), а садржај – не мења форме. Црквене форме – богослужбене, иконописне, манастирске итд. – нису творевина, нису производ променљивих људских представа и укуса. У Православљу је садржај нашао себи одговарајуће форме и оваплотио се у њима. Благодат, која живи и дејствује у Цркви, чува од разарања и искривљавања како садржај, тако и форму“[2].

„Ако се, међутим, догоди да та и таква слобода у односу на молитвено правило дође на почетак, тј. на мјесто да се с њом завршава – почиње се, без проласка пута *распећа* и очишћења од ‘старог човјека’ и његовог нечистог и необлагода-

[1] Влахос Ј. (митр.), Богословље литургијске обнове, 727.

[2] Карелин Р. (архим.), *О монашеском авангардизме.*

ћеног разума, онда се њом не ствара и не зида: тада то више није слобода дјеце Божје већ самовоља која својом безопитношћу разара живи организам црквеног светоотачког опита. Тај дух самовоље и јесте, дакле, оно што саблажњава и изазива неповјерење према литургичким реформама нашег времена уопште, као и према литургичким 'импровизацијама' чији носилац у Грчкој су ова религиозна братства. Резултат такве слободе, условљене више духом времена и психичким емоцијама појединаца него саборним ритмом духовног живота Цркве, или је археолошка рестаурација прошлости или религиозни индивидуализам и пиетизам, у којима се већ вековима дави западно хришћанство, особито у његовом протестантском издању. Богослужење условљено тим начелима, престаје постепено да буде *латриа,* тј. богослужје, служење Богу; претвара се у *театрално* увесељавање човјека, задовољавање његових психичких емоција и стално јурење за вјечно промјенљивим свијетом. Један дубљи увид би показао да такав приступ богослужењу крије у себи кризу вјере а не *сигурност* религиозног опита и доживљаја. Спољашње прилагођавање и мијењање форми служи за попуњавање духовне празнине и умирење савјести; при том грозничава активност која је природни пратилац таквог духовно-литургичког става, не значи исцјељење од те кризе него њено скривање"[1].

„Модернизам представља грандиозну утопију. Њему верује човек који не жели да се растане са својим страстима, ко не жели да реално сагледа могућности и границе људског ума, ко је васпитан у духу хуманизма и сматра да је правом рођења човек син Божији, ко је затрован отровом либерализма и Православље види као систем забрана, а не као духовно и морално обнављање личности. Модернизам представља потчињеност култа - култури; духа – души, откровења – људској самовољи. Рећи ћемо смелије: то је давање предности земљи у односу на небо, човеку у односу на Бога"[2].

„Уосталом то је била и остала судбина свих црквених

[1] Амфилохије (јрм.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 209.

[2] Карелин Р. (архим.), *Лек против модернизма.*

реформи које су почињале и почињу са спољашњим прилагођавањем и промјеном форми а не са *унутрашњим покајањем* и јеванђелским *преумљењем* (метаниа)“[1].

[1] Амфилохије (јрм.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, 211.

5. ЗАКЉУЧАК

Поновићемо, на почетку завршних разматрања, да је литургијска обнова једна од три најзначајнијих појава у Православној Цркви у 20. веку, и да заједно са екуменистичким покретом још чини битан чинилац у њеном животу. Покушали смо да на основу разматрања о њеном имену, пореклу, историјском развоју, богословљу њених носилаца и анализи основних њених богословских идеја и захтева, донесемо суд о њеном карактеру, духу, православности.

У вези са анализом имена и порекла литургијске обнове наводили смо мишљења западних и православних богослова, присталица и оних који су против ње. О. А. Шмеман не коментарише назив обнова, већ износи своје мишљење против исхитрених мера, да би реформе, које су по њему неопходне, биле добро припремљене. Против коришћења израза реформа, због његове повезаности са протестантском реформацијом, су П. Василијадис и о. В. Вукашиновић. Први је за израз препород (ренесанса), иако не негира библијску основаност назива обнова и реформа, и њега схвата „у смислу обнове целокупног литургијског присуства Православља, истицања суштинских елемената који одређују веродостојан дух библијског и светоотачког предања; у смислу реформи које ће очистити литургијску праксу од свих страних утицаја, и које ће евхаристијском сабрању вратити његову праву димензију, односно које ће га учинити оним што заправо јесте – „црквом“. Еп. Атанасије и еп. Иринеј схватају израз литургијска обнова не у смислу обнове или реформе Литургије, већ за „**обнову** нашег живљења и битовања – хришћанског, православног, јеванђелског, литургијског“, за „препород нашег литургијског доживљаја и искуства“, за „литургијски препород нас самих, наше обнављање ума, срца и свега бића“.

Видели смо да о. Т. Зиси, сматрајући историју Предања за постепен и непрекидни ток, искључује искуство или сам појам обнова код Светих Отаца, који су Предање током векова градили, супротстављајући, при том, њихов ерминевтичко-тајноводствени обнављајућем, осавремењавају-

ћем методу литургијске обнове. Свети Оци, по њему, „не обнављају, нити сабирају, нити одузимају, нити мењају; не проблематизују, као што раде савремени литурголози, који су стални а који променљиви елементи богослужења. Све их сагледавају као постојане и непроменљиве и покушавају да их протумаче. Ово је током векова однос цркве према богослужењу, ерминевтички, тајноводствени а не обновљенски и осавремењавајући“. О. Рафаел (Карелин) изједначава израз обнова са изразом модернизам, и сматра да оба подразумевају еволуцију Цркве и њеног богослужења, где се старо одбацује и ствара ново. Коришћењем научног метода доводи се у сумњу апсолутност Откривења: „Религија има чудно сродство и аналогију са научним хипотезама, које се по мери накупљања знања, усавршавају и мењају, т.ј. истина за модернисте, постаје релативни-релативистички концепт“.

Свето Писмо и Предање знају за изразе обнова и духовно пролеће: „обновљење живота“ (Рим. 6, 4; 2 Кор. 5, 17), „празник обновљења“ (Јн. 10, 22), „процветало рано пролеће благодати Божијих” (Синодик Православља). Осим за непрекидну личну обнову сваког хришћанина, горње изразе Црква повезује са великим духовним обновама, које су се дешавале после великих духовних победа православне вере, као у време после Седмог Васељенског Сабора и победе иконопоштовања, и победе исихазма над западном схоластиком у време Св. Григорија Паламе. Овакав карактер и смисао ми можемо приписати православној литургијској обнови током 20. века, само делимично, не у потпуности. Наиме, несумњиви значај богослова литургијске обнове, пре свих о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, али и оних који њој нису припадали, као о. Г. Флоровског, Св. Јована Шангајског, Св. Николаја Србског, Св. Јустина Ћелијског, о. Д. Станилојеа, о. Ј. Романидиса, и потом о. Василија (Гондикакиса), митр. Амфилохија, еп. Атанасија и еп. Иринеја, који су заиста вратили Литургију на место које њој по онтологији и ипостаси Цркве припада – у њено средиште, у епицентар. И да се стало на томе, ми данас не бисмо писали ове редове, из простог разлога што литургијске обнове не би било. Онда бисмо,

исто тако, прихватили тумачење израза обнове од стране еп. Атанасија и еп. Иринеја. Међутим, под утицајем западног, неправославног литургијског покрета, у шта смо се, на основу мишљења западних и источних богослова, уверили у другом делу прве главе, створена је и православна литургијска обнова која се, дакле, није задржала на васпостављању, обнови места и улоге Свете Литургије, већ је почела да мења не саму Литургију, већ начин литургијске молитве и етоса, најпре заговарањем, а потом и увођењем гласног читања евхаристијских молитава, смањивањем иконостаса, држањем отворених двери и смакнуте завесе, тражењем увођења савременог језика и много тога другог. И у том делу она је почела да изразима обнови, препород и реформа даје њихова изворна, западна, хуманистичка значења, на начин који објашњава о. Рафаел (Карелин). И на основу тога смо донели следећи закључак: „Сматрамо да сва три наведена израза – обнова, препород и реформа –, коришћена од стране богослова православне литургијске обнове, означавају једну исту појаву, само у различитим етапама: 1. најпре се започиње од обнове, од жеље да се постојеће незадовољавајуће стање васпостави бољим, најчешће оним које је већ постојало у некој од етапи развоја те појаве; обнова почиње теоријским истраживањима са циљем прављења теоријске основе, утемељења и, коначно, програма циљева и задатака; 2. обнова, потом, прераста у препород: оно што је теорија у фази обнове одредила као полазиште и циљ, сада се претаче у праксу: штампају се књиге, држе предавања и организују симпосиони, школују и припремају следбеници и настављачи, теорија литургијске обнове улази у програме високих и средњих богословских школа, и од стране појединаца, епископа и свештеника, примењује у богослужењу; 3. коначно, ако се пређе критична маса, тј., ако се задобије већина у оквиру органа које управља Црквом, онда се законски спроводе реформе“.

Поред навођених мишљења западних и православних богослова о пореклу литургијске обнове у Православној Цркви, на њено западно извориште указују две међусобно независне почетне фазе литургијске обнове у Русији и Грч-

кој, почетком 20. века. Први је плод западног ропства, које је преко римокатоличке мистике и протестантског пиетизма извршило на религиозну философију В. Соловјева, Н. Берђајева, о. П. Флоренског и о. С. Булгакова, а други секуларизоване грчке државе, која је од времена А. Кораиса, под утицајем и протестантских и римокатоличких идеја, изродила религиозна братства (Зои, Сотир), као зачетнике промене и обнове Св. Литургије.

Показали смо, даље, да је Париски институт постао настављач либералних идеја, пресечених на Помесном Сабору Руске Цркве 1917-18., односно, ван Цркве настављених од стране обновљенаца. Навели смо примере професора Института, о. С. Булгакова и А. Карташева, а могле смо и осталих предавача, које су били догматски минималисти, латинофили и латинофрони, а први и настављач јеретичких учења о Софији, зачетих од В. Соловјева и о. П. Флоренског. Њихови следбеници су били корифеји литургијске обнове, о. Н. Афанасјев и о. А. Шмеман. Закључили смо, помоћу мишљења о. Д. Станилојеа и о. В. Ципина, да је тзв. евхаристијска еклисиологија о. Афанасјева, са његовим разумевањем искварености Предања Цркве и неопходним повратком на праксу и етос ране Цркве, затим, тумачењем царског свештенства, тј. поимањем свештенства лаика, разликовањем црквених од харизматских служби, негативне улоге права у Цркви, погрешним тумачењем Свете тајне Исповести и канонским и догматским минимализмом, неправославна, а самим тим и његови литургијски захтеви у вези обнове литургијског живота невалидни. Исто то смо утврдили и за богословље, са готово истим тезама, о. А. Шмемана, овог пута уз помоћ критике о. М. Помазанског, о. Серафима (Роуза), м. Васе (Ларин) и о. Рафаела (Карелина). Посебном виду самоосуђивања његовог духовног и богословског лика послужиле су његове исповести у Дневнику. Зато смо тада донели два закључка: „треба још рећи о разлици богословља о. С. Булгакова и о. Н. Афанасјева на једној и о. А. Шмемана на другој страни; богословље првих је по духу латинско, а другога протестантско; првих је одлика сентиментализам, романтизам, а другог хладни рациона-

лизам. И то је, према духовним законитостима, разумљиво: тамо где су стали оци, продужили су синови"; и: „Заиста, ако је литургијско богословље о. А. Шмемана сумњиво у односу на његову истинитост, тј. православност, може ли се шта боље рећи о литургијској обнови која се утемељила и назидала на тако 'сумњивим темељима'"?

Потом смо се, након кратког осврта литургијско-обновљенских остварења братства Зои, упознали за богословљем П. Василијадиса. У односу на своје учитеље, о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, он не развија њихову богословску мисао, већ њихове тезе ставља и примењује у савремени екуменистички оквир. Његово погрешно, афанасијевско-шмемановско тумачење царског свештенства лаика и антиисихазам критикују митр. Јеротеј (Влахос) и о. Т. Зисис, први непосредно, други посредно. Због важности наводимо два кључна закључка митр. Јеротеја: „Пренаглашавање Тајни – Крштења, Миропомазања и Св. Причешћа – без аскетског живота, израженог исихастичко-умним предањем и разноврсним искуствима славе Божије, јесте један формалистички живот који не спашава. Наше учествовање у Тајнама Цркве без неопходних припрема, како је утврђено читавим Предањем Цркве, бива 'на суд и осуду'"; и: „И након свега реченог питамо се како је могуће да православни богослови подривају читаво умно-исихастичко предање и да говоре о 'мистичном и магијском схватању хришћанске тајне', које се чини под тежином одговорности једног 'литургијског препорода'? Далеко од мене једно такво гледиште, које сматрам последњом хулом. Непоколебиво верујем да веза између тајинског и исихастичког живота нема никакве везе са папистичким 'сакраменталним поимањем тајни', нити са 'на известан начин магијским схватањем хришћанских Тајни' и са протестантским 'одбацивањем Тајни'". На основу наведеног и ми смо донели следећи закључак: „Нажалост, можемо рећи да богословље П. Василијадиса није светоотачко и православно, већ је оно по духу и изразу протестантско. Оно што смо рекли за о. А. Шмемана – да је наставио где су стали његови претходници, о. С. Булгаков и о. Н. Афанасјев – можемо рећи и за П. Василијадиса – да је наставио тамо

где су његови претходници, о. Н. Афанасјев, о. А. Шмеман и митр. Јован Пергамски, стали". И у наставку смо навели закључак о. Т. Зисија о протестантском пореклу литургијске обнове у Грчкој: „Готово сви захтеви савременог литургијског препорода у Грчкој, као и они о којима су донете одлуке на 2. Ватиканском концилу, долазе као утицај протестантизма. Одбацивање манастирског типика и прихватање асматског, скраћивање времена служби, које се сматрају дугачким и замарајућим, састављање нових служби, превод литургијских текстова, тако да постану разумљива, прихватање коришћења молитвеника од хришћана током Св. Литургије, веће учествовање лаика у богослужењу, пошто су, тобоже, саслужитељи према теорији о царском свештенству, заједничко певање свих, коришћење музичких инструмената у црквама, четворогласно извођење црквених песама, измена времена служења светих служби, изговарање молитви Св. Литургије од свештеника не тајно, већ гласно, и много другог".

На основу анализе рукописне грађе и светоотачких и дела савремених богослова, које је објавио вл. Атанасије (Јевтић), успели смо, сматрамо, да докажемо да су током читавог средњег века, почевши од 8. века, па све до савременог доба, евхаристијске молитве од стране свештеника читане тихо-тајно. Такође смо покушали, надамо се успешно, да докажемо да „русификација" нашег средњовековног богослужења током 18-19. века није била тако велика, и да се њој не може приписати увођење тајног читања молитава и ретког причешћивања, а може, условно, задржавање и говорење Молитве Трећег Часа. Самим тим смо показали да су они, који упорно = „папагајски" понављају да служе као што је служио Св. Сава, у праву када тако говоре.

Затим смо се у историјском и личносно-богословском прегледу упознали за стањем литургијске обнове у Русији. Основна питања која изазивају подвајања у овој Помесној Цркви јесу питања богослужбеног језика и чешћег причешћивања, као и јеретичко-расколничко богословље и активности о. Г. Кочеткова. Аргументи заговорника увођења савременог руског језика у богослужење јесу неразуме-

вање црквенословенског од стране новопришлих и млађих, као и ради активнијег учествовања верника у богослужењу. Такође су велике расправе око увођења новог, у односу на традиционално, чешћег причешћивања верника, и са њим повезано укидање додатног поста и обавезне исповести. Посебна је важна делатност о. Г. Кочеткова, који је, заједно са о. А. Борисовим, од стране патр. Алексеја 2., добио епитет новообновљенца. Заиста, они су пример радикалних, самовољних, домета појединих припадника ове појаве, који чак прелазе границе до којих су дошли послереволуциони обновљенци. При том о. Кочетков се за своје богословље и делатности позива на еклисиологију о. Н. Афанасјева и литургијско богословље о. А. Шмемана. Тада смо уочили да некадашњи и садашњи обновљенци имају почетну римокатоличку и завршну протестантску фазу. Такође смо довели у везу савремену литургијску обнову са обновљенством: „Спаја их почетак и завршетак, теорија и пракса, а разлика им је у степену радикалности на оба плана. Заједнички им је однос према Предању, с битним разликама: савремени богослови литургијске обнове или препорода имају погрешан, а обновљенци и неообновљенци имају непоштујући однос према Предању; први су умнији и умеренији, други несмиренији и радикалнији. Али, у основи и погрешног односа према Предању првих, и непоштујућег (презирућег) односа других стоји самовоља; код првих мање, а код других више изражена. Однос према Предању се преноси и на однос према Цркви; и овде се пројављује, заједничка им, самовоља, која се кроз несаборност пројављује у променама, реформама богослужења, без чекања да Црква саборно донесе одређене одлуке. Осим полазишта и мотив и циљ су им заједнички. Мотив је исправити 'искварено' Предање, односно мисија Цркве, а циљ промене, са разликама у облику и обиму. Недостаје им оно најважније, а то је страх Божији".

На крају смо на примеру Ман. Нови Скит видели не само литургијску обнову већ и литургијску реформу на делу. Њиховим реформама је обухваћено: 1. превођење, исправљање, преобликовање и писање нових богослужбених текстова и књига, и њихово објављивање; 2. преоблико-

вање свих дневних служби и Светих Литургија и 3. преуређивање храма, иконостаса и олтара. „На примеру Манастира Нови Скит видимо сажете све фазе развоја литургијских реформи на једном месту и у једном, релативно, кратком временском периоду: они су као католици (православног богослужења) ушли у Православну Цркву да би извршили протестантске реформе. А пошто овоме претходи теоријски рад римокатоличких и православних литургијских богослова, можемо рећи да се у Манастиру Нови Скит затворио дуготрајни литургијско-обновитељско-реформски круг: литургијска обнова започета од римокатоличког литургијског покрета завршена је од стране бивших (?) римокатолика у православном (?) манастиру реформаторским (протестантским) реформама“.

У другој глави смо детаљније разматрали седам основних идеја, захтева литургијске обнове: 1. идеју о искварености савременог богослужења; 2. богослужење ране Цркве као узор за обнову; 3. питање иконостаса са свим варијантама – стално држање отворених двери, постављање ниског иконостаса са и без двери, потпуно уклањање; 4. гласно читање свих литургијских и молитава осталих богослужења; 5. укидање Молитве Трећег Часа; 6. увођење савремених за језике богослужења; 7. чешће причешћивање верних.

Навођењем мишљења савремених богослова, о. Г. Флоровског, о. М. Помазанског, архим. Василија (Гондикакиса), о. Т. Зисија, митр. Димитрија (Псаријаноса), митр. Јеротеја (Влахоса) и архим. Рафаела (Карелина), показали смо да су тезе о. Н. Афанасјева, о. А. Шмемана, П. Василијадиса, о. Г. Кочеткова и братства Ман. Нови Скит, о искварености богослужења и неопходности повратка пракси ране Цркве – протестантске. Утврдили смо још да је ово последица погрешног метода тумачења Предања: укидање историјске, и прихватање само есхатолошке димензије Цркве и њеног Предања: „Анти-антиномично истрајавање на есхатолошком усмерењу и духу Цркве, неминовно доводи до искључивања и пренебрегавања њене историчности, њеног пребивања у историји, њеног хода, раста и преображавања и прилагођавања у историји. Такво једнострано осиромашење Црк-

ве, исто тако, неизоставно доводи до погрешног тумачења Предања, управо зато што је оно Ризница вечног, насталог и објављеног у времену, у историји, и без рачунања те његове димензије, оно остаје дух који лебди у ваздуху, без своје плоти". При том, истрајавајући на есхтолошком, заборављају мученички етос ране Цркве. Погрешно схватање прошлости, и њена некритичка примена у садашњости, рађа утопистичку будућност: „Погрешним схватањем и недоживљавањем свесадашњости и свевремености и надвремености и свеобухватности Предања, рађа се утопистички повратак, бег у 'изгубљени рај', да би се помоћу његове, сада већ обезоблагодаћене и беживотне форме, сазидала коначна хилијастичко-есхатолошка утопија". Поредећи епоху Св. Григорија Паламе са нашом, дошли смо до закључка да их повезује процват хуманизма унутар Православља, који почива на хуманистичком философском наслеђу антике и богословском наслеђу Запада, што је, суштински, исто, антимонаштво и антиисихазам. У овоме су нам помогла мишљења митр. Јеротије (Влахоса) и о. Т. Зисија. Овај други за неоварлаамизам осуђује савремене православне хуманисте за уздање у људски ум, неочишћен од страсти и одбацивање телесних трудова, и закључује: „Са друге стране, остале предложене измене, као: превођење литургијских текстова, читање молитава преко микрофона, уклањање или снижавање иконостаса, коришћење од стране верних малих литургијских молитвеника, и многе друге, усвајају рационалистички поглед варлаамита, по коме нам је неопходно да схватимо оно што се говори и служи, јер за друго немамо потребе. На тај начин, након уклањања подвижништва уклања се и духовна димензија православне духовности. Међутим, Бог се не постиже, већ се опитује. Он делује не на мудре и образоване већ на чисте и смирене срцем, које Он просвећује чак и онда када они сами то не схватају. У Цркву долазимо не да би схватили, већ да би се нашли близу Бога, да би принели садашње Ангелима, који записују живе у садашњости, и да би примили свету благодат од свештеника. То се достиже, и оно не зависи од степена схватања тога што се догађа у храму, већ од степена духовне зрелости и савршенства,

од нечије расположености да опитује Бога, да живи поред Бога и у Божанском". Овоме смо додали и варлаамистичко неразликовање нестворених Божанских и тварних, људских енергија, кроз неразликовање духовног од душевног живота, као и проглашење Божанских за створене, тварне: наиме, „тврдећи да се Предање и, нарочито, богослужбено предање, кваре и мењају, они варлаамовски сведоче да је благодат која непрекидно обитава у Цркви тварна, односно, да се као и таворска Светлост, по тумачењу латина, као чулна, појављује и нестаје, допуштајући да људска воља и слабости надвладају Божију свемоћ и савршенство".

Такође смо, при том, навели запажања Ђ. М. Лазића о законитости процвата хуманизма у Православљу, у време криза са папистима: „Тако је било у време Св. Фотија, затим у 11. веку, у време великог раскола и појаве Јована Италоса, тако је и било у доба Св. Григорија Паламе и Варлаама Калабријског", тако је и данас, у епохи екуменизма и међурелигијских дијалога. Хуманизам цвета, видели смо на примеру богослова литургијске обнове и њихових претходника, тамо, тј. код оних, који паписте сматрају Црквом, јер они налазе изговор да не постоји саборска - искључују при том Сабор Светих Отаца у Царству Небеском – одлука о осуди њихових јереси.

У одбрану против захтева за склањање или смањивање иконостаса и гласног читања, наводили смо мистагошко богословље Светих и савремених отаца. На основу речи Св. Дионисија Ареопагита, Св. Василија Великог, Св. Максима Исповедника, Св. Германа Цариградског, Св. Симеона Солунског, и о. Д. Станилојеа, јрм. Григорија Светогорца, Л. Успенског, архим. Рафаела (Карелина), патријарха Павла, покушали смо да теоријом хијерархије чинова, простора и знања, одбранимо наслеђе Цркве од 8. века па наовамо. Осим тога, кључ за задржавање иконостаса и тајног читања јесте разумевање разлога због којих су они уведени: то је повлачење ранохришћанске благодати, којом је Црква претворила паганско Римско у православно Ромејско Царство, и која је потом, промисаоно, повучена. У раној Цркви су сви, због велике мученичко-есхатолошке благодати, - а

њих није било много – били достојни да виде и чују. Након тога је, као некада нашим прародитељима у Едему, уведена заповест да се не види и не чује, да би се, будући несмирени, смирили. Носиоци литургијске обнове сматрају да је дошло време да се та заповест о негледању и неслушању укине; ми сматрамо да још није, и да ће доћи тек када Црква буде поново, на крају времена, у прогону, у катакомби, у пештерама и гудурама, на Крсту. Тада ће, опет, малобројни хришћани окупљени око једног епископа, око једног свештеника, у гори, у катакомби, у пештери, бити сви окупљени око Св. Трпезе. На другој страни, ово њихово неблагословено и неблаговремено укидање заповести Божије може бити знак да се то време приближило.

У вези Молитве Трећег Часа ствари су прилично једноставне и јасне. Зна се тачно кад је уведен и када је у Грчкој Цркви уклоњен, а ми смо покушали да примером разликовања грчке од руске побожности, при чему се не ради да је једна од друге боље, будући да обе вековима рађају Светитеље, покажемо зашто је ова молитва ближа руској традицији, и зашто има разлога за њено задржавање у нашој пракси, а који су за изостављање. Све је ствар саборног договора.

Сматрамо, исто тако, да су разлози за одбрану старогрчког и црквенословенског језика у Грчкој и Руској Цркви јачи него аргументи литургијске обнове за осавремењивањем богослужења. Наводили смо при том одговарајућа мишљења савремених богослова. Код нас је српски у превази над црквенословенским, али остављена је слобода избора и коришћења.

Свакако најважније питање које је покренула литургијска обнова јесте чешће причешћивање. Покушали смо да објаснимо да, као и у случају Молитве Трећег Часа, постоје две праксе и да једна другу не искључују, већ се узајамно допуњују и потврђују. Реч је о блажој, грчкој и строжој, руској пракси. Као резултат разних околности, историјског искуства, времена примања хришћанства, поднебља и др., Грци се чешће причешћују, без додатног поста као припреме, и са Исповешћу по потреби. Руси су се, практично до јуче, причешћивали једном или четири пута годишње, са при-

премом у посту од седам дана и обавезном Исповешћу. Тако је и било код нас, до пре пар десетина година, када су ученици Св. Авве Јустина по повратку из Грчке почели да примењују грчку праксу. Није реч о томе која је пракса исправнија, већ која некој средини или појединцу више одговара. Против смо крајности у ригоризму и либерализму, и против међусобног осуђивања. Нека се свако држи свога.

+ + +

На основу свега реченог: 1. да називи обнова, препород и реформа у овом случају немају ни библијски ни предањски садржај и значење, односно имају западни, хуманистички, папистичко-реформистички садржај и значење; 2. да према сведочењу и западних и православних богослова, и на основу наше анализе да почеци литургијске обнове у Русији и Грчкој имају неправославне корене, и она има западно, неправославно порекло; 3. да су главни оснивачи и професори Париског института били латинофили и латинофрони, поједини са јеретичким богословљем; 4. да је богословље главних богослова литургијске обнове, о. Н. Афанасјева и о. А. Шмемана, у свим својим видовима неправославно; да је неправославно, антимонашко и антиисихастичко богословље П. Василијадиса, о. Г. Кочеткова, о. А. Борисова и братства Ман. Нови Скит; 5. да су главне идеје о искварености богослужбеног предања и потреби повратка ранохришћанској пракси протестантски; 6. да је захтев за смањивање или уклањање иконостаса и за гласним читањем против Предања Цркве, у његовом најдужем и најплодоноснијем периоду од 8. до 15. века, и против стварних духовно-мисионарских потреба Цркве; 7. да су захтеви за увођењем савременог грчког и руског језика уместо старогрчког и црквенословенског антипредањски, тј. модернистички и 8. да су крајности које постоје у литургијској обнови у вези честог причешћивања са укидањем Исповести и претходне припреме молитвом и покајањем, и уопште приступање Св. Чаши без страха Божијег – закључујемо да је реч о појави која нема упориште и оправдања у Предању Православне Цркве

нити у богословљу Светих Отаца, и као таква је плод људског, академског, кабинетског, тј., хуманистичког, неблагодатног умовања и богословствовања. Главно и кључно сведочанство њене безблагодатности јесте чињеница да литургијска обнова постоји већ више од стотину година и да за све то време ниједан њен оснивач, присталица, заговорник није прибројан броју светих. На другој страни, током протеклих стотину година Црква је препознала небројени број светих, и ниједан од њих није био њен следбеник. То су Св. Јован Кронштатски, Св. патр. Тихон, Св. Јован Шангајски, Св. Николај Србски, Св. Јустин Ћелијски, Св. патр. Павле Новосрбски. Њима ћемо придружити и највеће богослове и духовнике 20. века: о. Г. Флоровског, о. Д. Станилојеа, о. Ј. Романидиса, о. Софронија Есешког, митр. Јеротеја (Влахоса), о. Т. Зисија, о. Георгија (Капсаниса), о. Рафаела (Карелина)... Ово упућује на просту чињеницу да она није могла, нити ће моћи да роди светог, зато што је неблагодатна.

За крај ћемо поновити о извору литургијске обнове: њен извор је несмирење, гордост људског ума, која се превазноси изнад величанствене Ризнице Предања Православне Цркве и одбацује или погрешно тумачи учење Светих Отаца. Такав ум не жели и не може да се моли Богу. А Бог се само молитвом открива, сазнаје и заједничари. Зато богослови литургијске обнове не разликују духовни живот од душевног: духовни живот је живот молитве и богооткривања, а душевни умовање и размишљање о Богу. Зато је плод духовног живота богочовечанско богословље, а душевног хуманистичка философија.

Све ово говори о неприхватању литургијске обнове од стране Православне Цркве, ма како изгледало да она у њој има тренутно јаку позицију. Без благослова Божијег она се не може одржати. Њу неће прихватити Света Гора, ни Света Русија, неће је прихватити ни народ у Грчкој и Српској Цркви. Зато је ово наш скромни прилог одбрани смиреноблагодатно-подвижничко-покајничко-исихастичког Православног Предања, односно прилог расправе против литургијске обнове, а за њено неприхватање и одбацивање. Уместо литургијске обнове ми заговарамо и предлажемо пре-

дањску молитвено-подвижничко-покајничко-исихастичку обнову: обнову молитве, поста, покајања, са есхатолошким позивом самог Господа: „Покајте се, јер се приближило Царство Небеско!“ (Мк 1,15). Молитвама Св. Саве Српског, Св. Николаја Српског и Св. авве Јустина, нека тако буде. Амин! Боже дај!

ЛИТЕРАТУРА

A legacy of excellence: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary 1938-1988, Crestwood, New York 1988.

Агапов Олег (протој.), Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемена, *ЕДТН* 1 - 2012, 113-122.

Азкуљ М., Шта је секуларизам?, превод: А. Пантелић, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 7-22.

Александров Виктор, *Заметки о критике «евхаристической экклесиологии» Николая Афанасьева,* http://www.golubinski.ru/afanasiev/aleksandrov_zizi.htm (19. 07. 2013.).

Алексијев Серафим (архим.), Јазаджиев Сергије (архим.), *Православље и екуменизам*, превод: Р. Лазић, Подгорица 1997.

Ἀμπαδζίδη Θεόφιλος, Εὐχαριστία καὶ Ἄσκηση, Εὐχαριστιακὴ καὶ Μοναστικὴ Πνευματικότητα, *Θεολογία* τ. 80, τεῦ. 4 (2009), 269-287.

Андријевски Петар (свешт.), *Апологија обновљенства прот. Н. Балашова*, http://na-putu-za-emaus.blogspot.com/2008/12/blog-post_6218.html (14. 08. 2013.).

Антимодернизм.ру, Православная миссионерская энциклопедия, Москва 2013.

Антощенко Александр, А. В. Карташёв и становление Русского православного института в Париже, *Международные «Макарьевские чтения»*, Горно-Алтайск 2002, 89—93.

Аржаковский Антон, Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт в Париже, *Богослов, философ, мыслитель*, Москва 1999, 109–128.

Arida Robert, Another Look at the Solid Iconostasis in the Russian Orthodox Church, *SVThQ* 52, 3-4 (2008), 339-366.

Асмус Валентин (протои.), «Засекреченная» книга, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 138-147.

- О церковнославянском языке, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 121-124.

Афанасјев Николај (протој.), *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, превод: К. Симић, Краљево 2008.

- *Црква Духа Светога*, превод: К. Кончаревић, Краљево 2008.

- *Трпеза Господња*, превод: К. Кончаревић, Цетиње 1996.

- *Una Sancta*, http://webcenter.ru/~zeleny/unasanct.htm (21. 07. 2013.).

Афанасјева Маријамна, Како је настала 'Црква Духа Светога', превод: К. Кончаревић, *Црква Духа Светога*, Краљево 2008, 5-17.

Афанасьева Татьяна, *Древнеславянский перевод Литургии в рукописной традиции XI–XVI вв.*, Автореферат диссертации, Санкт-Петербург 2012.

Бајић Ружица, *Богослужбени језик*, Бањска, Београд 2007.

Балашов Н. (протој.), *На путу ка литургијском препороду*, т. I и II, превод: К. Кончаревић, К. Симић, Нови Сад 2007.

- *Развитие литургической культуры:богословские и пастырские аспекты*, http://www.liturgica.ru/bibliot/balashov.html (17. 08. 2013.).

Басиудис Георгије (јер.), *Снага богослужења. Допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу*, превод: М. Јагер, Београд-Карловац 2011.

Batiffol Pierre, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1922.

Безобразов Кассиан (еп.**),** *Антон Владимирович Карташев***,** http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/kassian.htm (11. 07. 2013.).

Бејкер Метју, Георгије Флоровски – васељенски учитељ православног богословља, *Православље* 1105, Београд 2013, 16-18.

Бер Џон, Надилажење неопатристичке синтезе, прев.: З. Јовановић, *Богословље* 1 (2011), Београд 2011, 44-56.

Бычков Сергей, Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875-1906 гг.), *ВОУ* Вып. 1., 1998, 62-65.

Бјелов Игор (свешт.), Каверин Н., *Пречесто причешћивање и обновљенство*, http://istinoljublje.wordpress.com/пречесто-причешћивање-и-обновенств/ (14. 08. 2013.).

Богосављевић Н. (јм.), Суштина сукоба између исихаста и хуманиста у доба Св. Григорија Паламе, *Светигора* бр. 195, 6-9; бр. 196, 26-28.

Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации, Москва 1999.

Борисов А. (свящ.), *Побелевшие нивы*, Москва 1994.

Булгаков Сергий (протој.), *Автобиографические заметки*, http://www.golden-ship.ru/load/zhitija/avtobz/3-1-0-1470 (04. 06. 2013.).

- *Купина Неопалимая: Опыт догматич. истолкования некоторых черт в правосл. почитании Богоматери*, Париж 1927.

Булычев Юрий, Богословско-философские искания мыслителей русского зарубежья в зеркале „спора о Софии", *Наука, культура и политика русской эмиграции*, Санкт-Петербург 2004, 88-98.

Буловић Иринеј (еп.), Предговор, у *На путу ка литургијском препороду*, т. I, превод: К. Кончаревић, К. Симић, Нови Сад 2007, 1-7.

Буфеев Константин (протои.), *«Повеждь Церкви…»,* http://ruskline.ru/analitika/2011/03/15/povezhd_cerkvi_o_duhovnoj_deyatelnosti_odnogo_pravoslavnogo_bratstva/ (19. 08. 2013.).

Vagaggini Cyprian, *Theological dimensions of the liturgy*, Collegeville 1976.

Βασιλειάδης Πέτρος, *Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία: Η Πρόκληση της Ορθοδοξίας*, Αθήνα 2002.

- *Ενότητα και μαρτυρία: Ορθόδοξη χριστιανική μαρτυρία και διαθρησκειακός διάλογος - εγχειρίδιο ιεραποστολής*, Θεσσαλονίκη 2007.

- The Eucharistic perspective of the Churh's mission today and tomorrow, *ΕΕΘΣΘ* n.s. 6 (1996), 111-130.

- *Η λειτουργική αναγέννιση και η Εκκλησία της Ελλάδος*, http://users.auth.gr/~pv/index_gr_n.htm (02. 08. 2013).

- *Lex orandi, Литургијско богословље и литургијски препород*, превод: С. Јакшић, Крагујевац 2006.

- Есхатолошка еклисиологија: иза конвенционалне еклисиологије, превод: Л. Николић, *Видослов* 50, Требиње 2010, 151-161.

Василъева О., *Русска Православна Церковъ и Второй Ватиканский Собор*, Москва 2004.

Василик Владимир (диак.), *О богословии священника Георгия Кочеткова*, http://www.blagogon.ru/biblio/532/ (15. 08. 2013.).

Вершилло Роман, *О русификации богослужения*, http://antimodern.wordpress.com/2011/06/16/reform/#more-5477 (17. 08. 2013.).

- *Духовенство Московской епархии высказалось за недопустимость деградации церковнославянского языка вследствие его русификации,* http://antimodern.wordpress.com/2011/08/22/rus/#more-5877 (17. 08. 2013.).

- *Оглашена программа литургических реформ в Русской Церкви*, http://antimodern.wordpress.com/2012/01/05/karpenko-2/#more-8161 (16. 08. 2013.).

- *Сомнительные предложения по организации церковной жизни*, http://antimodern.wordpress.com/2011/03/10/shatov/ (17. 08. 2013.).

Βλάχος Ιερόθεος (μιτρ.), *Το «βασίλειο ιεράτευμα» και η ιερωσύνη (Απάντηση στον Πέτρο Βασιλειάδη και τον π. Βασίλειο Θερμό),* http://aktines.blogspot.com/2010/07/blog-post_3985.html (03. 08. 2013.).

- Богословље литургијске обнове, превод: М. Арсенијевић, *Вечно подне*, Београд 2007, 722-728.
- Личност у православном Предању, превод: М. Арсенијевић, *Господе, ко је човек?*, Београд 2003, 215-348.
- Посветовњачење у Цркви, богословљу и пастирском раду – највећа опасност за Цркву, превод: В. Никчевић, *Православна духовност*, Цетиње 2003, 89-109.
- Посветовњаченост у богословљу, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 139-151.
- *Православна духовност*, превод: М. Арсенијевић, Цетиње 2003.
- *Православна психотерапија*, превод: А. Пантелић, Београд 2007.

Воробьев Владимир (протои.), Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 97-100.

Воронов Ливерије (протој.), О читању „тајних“ евхаристијских молитава од стране свештенослужитеља у току Божанствене Литургије, превод: Д. Парлић, *Вечно подне*, Београд 2007, 255-270.

Вукашиновић Владимир (свешт.), *Литургијска обнова у XX веку*, Београд 2001.

- Литургијско богословље Петронија Трбојевића, *Литургија и култура*, Београд 2007, 113-131.
- Царско свештенство, *Беседа* 2-4 (1991), Нови Сад, 163-174.
- Теолошке основе иконостаса, *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, Крагујевац 2007, 111-135.
- *Српска барокна теологија: Библијско и Светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији 18. века*, Краљево-Нови Сад 2008.

Gallaher Brandon, „Waiting for the barbarians“: Identity and Poemicism in the Neo-patristic Synthesis of Georges Florovsky, *Modern Theology* vol. 27, issue 4, 2011, 659-691.

Георгиевский Евлогий (митр.), *Путъ моей жизни*, http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2248 (29. 06. 2013.).

Γεροντίδης Χριστοφόρος, Ἡ Λατρευτική Γλώσσα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Θεοδρομία* τ. 4 (2002), 491-496.

Γιαγκάζογλου Σταύρος, Εὐχαριστιακὴ ἐκκλισιολογία καὶ μοναστικὴ πνευατικότητα στὴ νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία, *Θεολογία* τ. 80, τεῦ. 4 (2009), 247-267.

Glibetić Nina, Liturgical renewal movement in contemporary Serbia, *EChS* 12, 2012, 393-414.

Головушкин Дмитрий, *Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века*, Санкт-Петербург 2009.

Гондикакис Василије (архим.), Света Литургија: Откривење нове твари, превод: И. Буловић, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 466-502.

Граббе Юрий, *Корни церковной смуты: Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры*, Белград 1927;

Граббе Павел, *О парижских „богословах"*, Ровно 1937.

Григорије (јрм.), Писмо К. Квадронеу, према: Димитријевић В., *Царско свештенство*, Г. Милановац 2008, 56-57.

Григорије Светогорац (јрм.), *Тумачење Божанствене Литургије*, превод: Л. Акад, Београд 2010.

Гумилевский Филарет (архиеп.), *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви*, Санктпетербург 1902.

- О литургији Светог Јована Златоустог, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, 250-255.

Дамаскин (јрм.), *Отац Серафим Роуз – житије и дело*, Београд 2007, http://borbazaveru.info/content/view/3501/1/ (01. 08. 2013.).

Движение колливадов, http://www.pravoslavie.ru/archiv/kollibades.htm.

Димитрије (митр.), Посветовњачење и Црква, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 85-96.

Димитријевић Владимир, *Дођи и види*, Горњи Милановац 2008.

- *Обнова или обмана?*, Горњи Милановац 2007.

- *Царско свештенство*, Горњи Милановац 2008.

- *Света Литургија и тајна очинства*, Горњи Милановац 2007.

Доклад Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Председателя Синодальной Богословской комиссии, http://www.pravoslavie.ru/jurnal/print11301.htm (21. 08. 2013.).

Драгојловић Петар (јрм.), Капларевић Владе, О учествовању у Светој Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 3, 523-532.

II Vatikanski koncil, Dokumenta, Zagreb 2002.

Эйкалович Геннадий (игум.), *Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)*, Сан Франциско 1980.

Зандер В. А., Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божей, *Братство Святой Софии, Материалы и документы. 1923–1939*, Москва, Париж 2000, 113-143.

Zdenek David, The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought, *SR*, 21(1962), 1, 43–64.

Зернов Николай, Реформа русской церкви и дореволюционный епископат, *Путь* 45, Париж 1934, 3-15.

- *А. В. Карташев,* http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/zernov.htm (11. 07. 2013.).

Зизијулас Јован (митр.), *Еклисиолошке теме*, превод: С. Јакшић, Нови Сад 2001.

Зизис Теодор (протој.), *Неоварламизам и литургијска обнова*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/NeovarlaamizamILiturgijskaObnovaZizis.htm (02. 09. 2013.).

- Посветовњаченост Цркве и цивилне власти у новој Грчкој држави, превод: Л. Акад, *Црква од Истока и хришћанство без Христа*, Београд 2008, 117-125.

- *Τα όρια της Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2004.

- *Πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα*;, Θεσσαλονίκη 2003.

- *Ἡ Λειτουργικῆ Ἀναγέννηση ξένη πρός τῆν Ὀρθόδοξη Παράδοση, Πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα*;, Θεσσαλονίκη 2003, 119-146.

Јанг А. (протој.), *Журба у загрљај*, превод: И. Филиповић, Ниш 1997.

Јањић Сава, (јером.), *Екуменизам и време апостасије*, Призрен 1994.

Јевтић А. (еп.), *О Цркви и Литургији*, Врњци-Требиње 2007, 175-351.

- Литургијски живот – срж хришћанског живота, *О Цркви и Литургији*, Врњци – Требиње 2007, 231-250.

- О обнови литургијског живота, а не промени или реформи литургије - осврт на одлуку протеклог Св. Арх. Сабора**,** *Православље* **968.**

- *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, Београд-Требиње 2007.
- *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, Београд-Требиње 2007.
- *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, Београд-Требиње 2008.
- *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, Београд–Требиње 2009.
- Беседа о Св. Литургији – Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 373-380.
- *Свети Максим Исповедник, Живот и избор дела*, Врњци 2012.
- Евхаристистијска еклисиологија, *Видослов* 45 (2008), 35-60.
- Отац Георгије Флоровски о границама Цркве, *Видослов* 51 (2012), 8-24.

Каверин Николай, *Зачем любил ты Рим, владыка Никодим?..*, http://www.blagogon.ru/articles/206/ (16. 08. 2013.).

- Обновленчество 20-х и 90-х годов: неразрывная преемственность, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 25-66.
- *Обновленчество под маской «миссионерства»,* http://www.blagogon.ru/digest/115/ (22. 08. 2013.).
- *Тайное униатство*, http://www.blagogon.ru/biblio/18/ (19. 08. 2013.).
- *Второй Ватиканский собор и богослужебная реформа*, http://www.blagogon.ru/articles/115/ (19. 08. 2013.).

Каломирос Александар, *Против лажног јединства*, превод: С. Милетић, Београд 1998.

Камчатнов Александр, Сакральный славянский язык в Церкви и культуре, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 124-127.

Κανιολάκης Ἰ., *Λειτουργική Ἀνανέωση καί Ψαλτική Παράδοση*, Ἀθήνα 2003.

Каннингем Джемс, С *надеждой* на *Собор*, перевод: Сидоренко Г. (протоиер.), Лондон 1990.

Канон Великий, Церковнославянский текст с параллельным русифицированным переложением, исполненным митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом, Дюссельдорф 2008.

Канонизация монахини Марии Скобцовой — канонизация идеологии, ведущей к разрушению Церкви, http://www.blagogon.ru/articles/208/ (29. 08. 2013.).

Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος (πρωτοπρ.), Λειτουργική ἀνανέωη στήν Ὀρθ. Ἐκκλησία τῆς Ρουμανίας, «*Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ*», Ἀθήνα 2003, 327-353.

Карелин Рафаел (архим.), *О монашеском авангардизме*, http://karelin-r.ru/diskuss/203/1.html (02. 08. 2013.).

- *Православље и модернизам*, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/modernizam.htm(01. 09. 2013.).

- Секуларизација Цркве, превод: Б. Стојановић, *Хришћанство и модернизам*, Подмаине 2011, 255-264.

- *Лек против модернизма*, превод: С. Станковић, www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/Karelin_LekZaModernizam.htm (09. *09. 2013.).*

Карпенко Димитрий (протои.), *Подготовка к причастию: канонические нормы и практика Поместных Православных Церквей*, http://beleparh.ru/index.php/novosti/57-drugie-novosti/530-podgotovka-k-prichastiyu kanonicheskie-normy-i-praktika-pomestnykh-pravoslavnykh-tserkvej-doklad-protoiereya-dimitriya-karpenko-na-xx-sezde-dukhovenstva-belgorodskoj-i-starooskolskoj-eparkhii (16. 08. 2013.).

Карташев Антон, Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875—1960), *ВРСХД*, Париж — Нью-Йорк 1960, № 58—59, 57—61,

http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/auto.htm (10. 07. 2013.).

- Реформа, реформация и исполнение Церкви, *http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/reforma.htm (02.* 07. 2013.).

- *Ветхозаветная библейская критика*, Париж 1947.

- *Его Высокопреосвященству*…, http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/modernizm.htm (02. 07. 2013.).

Керн Киприан (архим.), *Литургика: Гимнография и эортологи, Москва, 1997.*

- Евхаристија, *Изабрана литургичка дела*, Шибеник 2009, 191-370.

Климов А. Е., Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии, *С.Н.Булгаков: Религиозно-филосовский путь,* Москва 2003, 86-114.

Ко навлачи завесу на црквене Двери?, http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Ko-navlachi-zavesu-na-crkvene-dveri.lt.html (10. 08. 2013.).

Козлов Максим (свящ.), Post Vaticanum II [После II Ватиканского собора], *ПБ* 1997, №2, 15-17.

Кончаревић К., Лингвистички коментар, На путу ка литургијском препороду т. 1., Нови Сад 2007, 259-285.

- *Реформа богослужбеног језика у Руској Цркви, Православље 1064.*

- Свештено наслеђе у речи, *Православље* 934, 935.

- *Пролегомена за расправу о нашем богослужбеном језику, Богословље св. 1 и 2 (2000).*

Koumarianos Pavlos (protobr.), Liturgical 'Rebirth' in the Church of Greece today: a doubtful effort of Liturgical Reform, *BBGG* III, 4 (2007), 119-144.

- Символ и реалност у Божанској Литургији, превод: Ј. Лазић, *Отачник* 1 (2009), 43-55.

Кочетков Георгий (свящ.), *Православное богослужение 1, 2 и 3, Москва 1999.*

- *Некоторые богословские основания необходимости и возможности перевода богослужебных текстов с древних языков на современные*, http://www.sfi.ru/statja/nekotorye-bogoslovskie-osnovanija-neobkhodimosti-i-vozmozhnosti-perevoda-bogosluzhebnykh-tekstov-s-drevnikh-jazykov-na-sovremennye-2/ (21. 08. 2013.).

Красиков Владимир, Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30-х гг. XX в., *ВТГУ* 2 (12), Томск 2012, 128-139.

Кригер Михаил, В чем опасность Библейских обществ, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 148-171.

Кристенсен Дамаскин (јрм.), Духовник и човек, превод: З. Буљугић, *Светлост са запада*, Београд 2004, 117-331.

Критопулос Митрофан (патр.), О Светој Евхаристији – Литургија, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 296-301.

Кулман Оскар, *Ранохришћанско богослужење*, превод: В. Милићевић, Б. Теодосијевић, Београд 2010.

Кураев Андрей (диак.), О католической миссии в большевистской России 20–30-х гг., *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 202-208.

- Езотерија у раном хришћанству, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, Београд 2007, 232-250.

Лавринов Валерий (протој.), Историография обновленческого движения в Русской Православной Церкви в 1920 - 1940 - е годы, *ВЧГУ* впск. 26, (N. 24 (125)) 2008, 151 - 158.

Ларина Васа (м.), *О. Александар Шмеман и монаштво,* http://svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/VasaLarin_Smeman_i_monastvo.htm (18. 06. 2013.).

Львов Нафанаил (архиеп.), По поводу книги профессора А.В. Карташева „Ветхозаветная Библейская критика", *http://www.paraklit.org/aktual/Bibliya_kritika.Nafanail_Ljvov.htm (11*. 07. 2013.).

Лосский Владимир, *Спор о Софии. „Докладная записка" прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии*, Париж 1936.

- Предање и предања, превод: В. Арсенијевић, *Православна теологија*, Београд 1995, 110-130.

- Вера и богословље, превод: М. Арсенијевић, *Православна теологија*, Београд 1994, 72-81.

Lowrie Donald, *St. Sergius in Paris*, New York 1952.

Мајендорф Пол, Богослужбени пут православља у Америци: прошлост, садашњост и будућност, превод: Д. Тупањанин, *Видослов* 45 (2008), 137-154.

Максим (јм.), *Литургија, подвиг и савремено евхаристијско богословље*, http://www.eparhija-prizren.org/autori/klirici/jeromonah-maksim/18-jeromonah-maksim-liturgija-podvig-i-savremeno-evharistijsko-bogoslovlje.html (19. 06. 2013.).

Максимович Иоанн (иером.), *Учение о Софии Премудрости Божией*, Варшава 1930.

- Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли, *Церковная жизнь*, Белграде 1936 (6, 7, 8-9, 10-11) 1937 (1).

- Духовное состояние русской эмиграции, у: Маковецкий А. (протој.)**,** *Белая Церковь: вдали от атеистического террора: история Русской Православной Зарубежной Церкви*, Санкт-Петербург 2009, 49-53.

Мамонов Дмитрий, О языке Богослужения, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 128-134.

- В какой Церкви кочетковцы?, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 83-91.

Мастројанопулос Илија, *Царство Божије – лек бесмртности*, превод: С. Јакшић, Србиње 2006.

Матеос Хуан, *Литургија речи у византијском богослужењу*, превод: Н. Билић, Париз 2013.

Maczewski Christoph, *Η κίνηση της «Ζωής» στην Ελλάδα. Συμβολή στο πρόβλημα της παραδόσεως της Ανατολικής Εκκλησίας*, превод: Γ. Μεταλληνός, Αθήνα 2002.

Медведев Игорь, *Византийский гуманизм 14-15. вв.*, Санкт-Петербург 1997.

Мень Александр (протој.), *Отец Сергий Булгаков*, http://www.vehi.net/bulgakov/men.html (02. 07. 2013.).

Meerson Olga, The Liturgical Heritage of Father Alexander Schmemann, *SVThQ* 53, 2-3 (2009), 353-368.

Мещеринов Петр (иг.), *Протопресвитер Александр Шмеман и монашество*, http://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmem/ (02. 08. 2013.).

Meyendorff John (archipr.), A Life Worth Living, *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, New York 1990, 145-154.

- *Русский епископат и церковная реформа (1905 г.)*, http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1178 (26. 06. 2013.).

- Поговор, превод: И. Колак, *Дневник*, Београд, Требиње 2007, 523-535.

- *Об изменяемости и неизменности православного богослужения,* www.liturgica.ru/tematich.html#2 (14. 08. 2013.).

Милановић Јован, Богослужбени језик Српске Цркве, *Логос* (2006), 189-208.

Милетић Србољуб, јереј, *Мелетиос Метаксакис, митрополит, архиепископ, папа и патријарх*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Istorija/meletios.htm (14. 06. 2013. г.).

Милошевић Ненад, Света тајна исповести и покајања, *Беседа* 6, Нови Сад 2004, 111-117.

- О начину савршавања светих тајни, *Богословље* LXVII 1 (2008), Београд, 32-42.

Митрович Миладин, *Понимание литургического обновления*, http://www.bogoslov.ru/text/277683.html (14. 08. 2013.).

Митрофанов Георгий (протој.), Антон Владимирович Карташев, русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель, http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov.htm (11. 07. 2013.).

Михайлов Петр, *Русский неопатристический синтез*, http://www.bogoslov.ru/text/368413.html (15. 06. 2013.).

Μπαρούσης N. (ἀρχιμ.), Ἡ ἀνάγνωσις τῶν εὐχῶν τῆς Θ. Λειτουργίας, *Θεοδρομία* τ. 1-3 (2002), 156-200.

- Ἡ «κατ' ἐνώπιον τοῦ λαοῦ» τέλεσις τῆς Θείας Λειτουργίας, *Θεοδρομία* τ. 3 (2005), 393-401.

Насис Хрисостом (ђ), *Свештенослужење Свете Тајне Евхаристије*, превод: Б. Мркаја, Цетиње 2011.

Николај еп. Андидски, *Кратко разматрање о симболима и Тајнама које бивају у Литургији*, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 222-252.

Nichols Aidan, *Light from the East*, Authors and Themes in Orthodox Theology, London 1995.

Певницкий Василий, *О церковно-богослужебном языке, Церковные ведомости 26-28, 30, 1908.*

Пено Здравко, Софиологија и софијанизам, *ТП* 1 (2008), 25-55.

Пентковский Алексей**,** Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности, *ЖМП* 2., 2001, 72–80.

- Византийский храм и его символическая интерпретация в I тысячелетии, *ЖМП* 12, 2008, 58–63.

Писъма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу, *Символ* 29, Париж 1993, 199-216.

Платонов Андрей, *Епископ в церкви: Предание Церкви и искажения в церковной практике*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/statio.htm (19. 07. 2013.).

- *Евхаристия и церковь «с малой буквы»: о восприятии евхаристической экклезиологии о. Николая Афанасьева*, http://www.golubinski.ru/ecclesia/ecclesiology.htm (19. 07. 2013.).

- *Замечания к докладу: Петрос Вассилиадис, Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии*, http://www.golubinski.ru/academia/zamvas.htm (03. 08. 2013.).

Плекон Михаил (свящ.), Евхаристия и Церковь в видении отца Николая Афанасьева, http://kiev-orthodox.org/site/theology/1288/ (19. 07. 2013.).

Плетнева Александра, К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык, *ЖМП 1994, 2*, 62-67.

Поводом молбе о обнови свакодневног причешћивања Светим Тајнама, *Православље и савремена реформација (обновљенство),* Крагујевац 2007, 126-133.

Помазански Михаил (протој.), *Критика литургијског богословља Александра Шмемана*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/PomazanskiSmeman.htm (19. 06. 2013.).

Поспеловский Дмитрий, *Русская православная церковь в XX веке*, Москва 1995.

- *Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон,* http://www.krotov.info/history/20/pospelovs/page35.htm (29. 06. 2013.).

Правдолюбов Владимир (протои*.), О «литургическом возрождении» и «индивидуальном религиозном возрастании»,* http://www.blagogon.ru/articles/17/ (14. 08. 2013.).

Правдолюбов Сергий (протои**),** *Ради мира церковного проект о церковнославянском языке следует снять с рассмотрения*, http://www.blagogon.ru/digest/220/ (17. 08. 2013.).

Православная Енциклопедия, http://www.pravenc.ru/ (02. 07. 2013.).

Предисловие, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 2-9.

Псаријанос Дионисије (митр.), Тумачење Божанствене Литургије, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 176-329..

Радовић Амфилохије (митр.), Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства, *Светлост Христова просветљује све*, Хиландар 2009, 197-212.

Радосављевић Јован (архим.), *Игуман Рафаило Топаловић*, Чачак 2009.

Radu Bordeinu, Orthodox-Catholic dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiiology, *JES* 44:2 Spring 2009, 239-265.

Рак Павле*,* Водою и духом, или О разбавленном христианстве, *Беседа* **7,** Париж 1988**,** 167-176.

Ῥωμανίδης Ἰωάννης (πρωτοπρ.), *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 2004.

Роуз Серафим (јрм.), *Православни поглед на еволуцију*, према: Сисојев Д. (свешт.), *Теологумени у савременом богословљу*, пре-

вод: С. Станковић, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/TeologumeniDanilSisojev.htm (10. 09. 2013.).

Russell Haitch, *Alexander Schmemann,* http://www2.talbot.edu/ce20/educators/view.cfm?n=alexander_schmemann (18. 06. 2013).

Самарџић Мирослав, *Тајне 'Вукове реформе'*, Крагујевац 1995.

Σαράντης Σαράντος (ἀρζιμ.), Ἡ ἀνομία τῶν λειτουργικῶν μεταφράσεων καί διαστροφή τῆς Ὀρθοδόξου Λατρείας, *Θεοδρομία* τ. 4 (2009), 499-523.

Сахаров Софроний (архим.), *Видеть Бога как Он есть*, Москва 2006.

Св. Василије Велики, Канони, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 2, 179-184.

Св. Герман Царигардски, Казивање о Цркви и разматрање Светих Тајни, превод: А. Пантелић, *Вечно подне*, Београд 2007, 29-42.

Св. Дионисије Ареопагит, О небеској јерархији, *Дела*, Шибеник 2012, 43-84.

- О црквеној јерархији, *Дела*, Шибеник 2012, 85-155.

- О црквеној јерархији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 1, 151-174.

- Писмо 9, *PG* 3, 1104A-1113C.

Св. Јован Кронштатски, О Божанственој Литургији, према: *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 374-408.

Св. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, Хиландар 1995.

- *Догматика Православне Цркве књ. 3.*, Београд 1978.

Св. Макарије Јерусалимски, О Крштењу и Евхаристији, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија,* 4, 21-30.

Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, превод: Радосављевић А. (еп.), Призрен 1997.

- Одговор 59. Таласију, према: Јевтић А. (еп.), *Свети Максим Исповедник, Живот и избор дела*, Врњци 2012, 199-214.

Св. Никодим Светогорац, О честом причешћивању, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 302-359.

Свети Никола Кавасила, *Тумачење Божанске Литургије*, превод: С. Јакшић, Нови Сад 2002.

Св. Николај Жички, Завеса Тела, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 3, 390.

Свети Симеон Солунски, Из тумачења Божанствене Литургије, превод: Л. Мирковића, *Вечно подне*, Београд 2007, 58-73.

- О Свештеној Литургији, превод: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 4, 64-72.

Св. Филотеј Кокинос, *Поредак* PG 154, 745-766.

Святейший Патриарх Алексий II о церковном модернизме и неообновленчестве, *www.blagogon.ru/biblio/119/-* (22. 08.2013.).

Святейший Патриарх Тихон о недопустимости нововведений в церковно-богослужебной практике, http://www.blagogon.ru/biblio/120/ (22. 08. 2013.).

Σύναζη 71, 72, Αθήνα 1999.

Сысоев Даниил (свящ.), *"Парижское" богословие и неообновлнчество*, http://sysoev2.narod.ru/parizh.htm (02. 08. 2013.).

- *Теологумени у савременом богословљу*, превод: С. Станковић, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Teologija/TeologumeniDanil-Sisojev.htm (10. 09. 2013.).

Скалцис Панајотис, Предање о читању молитава у Светој Литургији, превод: Б. Радичевић, *Видослов* 50, 2010, 93-110.

- Λειτουργικὴ Κίνηση τῆς Χριστιανικῆς Δύσης καὶ ἡ Ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ, *Λειτουργικὲς Μελέτες* II, Θεσσαλονίκη 2009, 13-58.

Смирнов Димитрий (протои.), В угоду духу века сего, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»*, Москва 1996, 100-105.

Снычев Иоанн (митр.), О самочинных переводах Священного Писания, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 171-174.

Соболев Серафим (архиеп.), *Новое учение о Софии Премудрости Божией*, София 1935;

- *Протоиерей С.Н. Булгаков как толкователь Священного Писания*, София, 1936;

- *Защита софианской ереси протоиереемъ С. Булгаковымъ*, София 1937.

Сове Борис, Евхаристия в древней Церкви и современная практика, *Живое Предание*, Париж, 1937, 171-195.

Станилоје Димитрије (протој.), *Духовност и заједница у Православној литургији*, превод: Кодић Митрофан (еп.), Београд 1992.

Стојчевић Павле (патриј.), Отварају ли се царске двери на почетку Литургије, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере* III, Београд 2010, 64-69.

- Како се читају молитве верних у току изговарања јектенија, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере* III, Београд 2010, 130-138.

Stockl K., Modernity and its critique in 20th century Russian Orthodox thought, *SEETh* (2006) 58, Springer 2007, 243-269.

Сухова Наталия, Русские богословские школы за рубежом: сохранение традиции и поиск нового (1920–1940-е гг.), *Материалы XVIII Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* В 2 т. Т. I., Москва 2008, 263–272.

Σχοινᾶς Φώτης, Λειτουργική γλῶσσα (δοκίμια προβληματισμοῦ), Αθήνα 2006.

Taft Robert, The Spirit of Eastern Christian Worship, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington 1984.

- Да ли је у раној Цркви била традиција да се литургијске молитве гласно читају?, превод: М. Голубовић, *Вечно подне, Огледи о Светој Литургији и Тајни спасења*, Београд 2007, 567-572.

Τζέρπος Δημήτριος (πρωτοπρ.), *Λειτουργική Ἀνανέωση* Α΄, Ἀθήνα 2001.

Труды первого Всероссийского съезда или Собора Союза „Церковное возрождение“, Москва 1925.

The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue, Crestwood, Washington 1996.

Указы Московской Патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сент. 1935 г. и № 2267 от 27 дек. 1935 г., http://www.krotov.info/library/02_b/ul/gakov_s_003.html (04. 07. 2013.).

Ульянов Олег, Митрополит Киприан и тропарь третьего часа, *Материалы ежегодной Богословской конференции ПСТБИ*, Москва 2001, 98-101.

- Была ли литургическая реформа при митрополите Алексии в Русской Православной Церкви, *Восточная Европа в древности и средневековье, Проблемы источниковедения*, Москва 2005, 268-271.

- Влияние Святой горы Афон на особенности почитания Святой Троицы при митрополите Киприане (к 600-летию преставления святителя), *Человек верующий в культуре Древней Руси*, Санкт-Петербург 2005, 88–100.

Успенски Леонид, Питање иконостаса, превод: Д. Парлић, *Вечно подне*, Београд 2007, 283-310.

- *Теологија иконе*, Хиландар 2000.

Учение Георгия Кочеткова, http://www.sektoved.ru/enciclopedia.php?cat_id=103 (21. 08. 2013.).

Флоровски Георгије (протопр.), *Путеви руског богословља*, превод: М. Р. Мијатов (свешт.), Нови Сад 2008.

- Человеческая мудростъ и Премудростъ Божия, *Младорус* 1, София 1922, 50-62.

- О почитании Софии, Премудрости Божие, в Византии и на Руси,, *Труды V съезда русских академических организаций за границей*. Ч. 1. София 1932, 485-500.

- Евхаристија и саборност, превод: К. Кончаревић, *Трпеза Господња*, Цетиње 1996, 169-184.

- *О Цркви и Литургији*, према: Јевтић А. (еп.), *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*, 2, 433-447.

- Елементи Литургије, превод: Ј. Георгиевски, *О Литургији*, Београд 1997, 199-210.

- *Источни Оци 5-8. века*, превод: М. Мијатов, Хиландар 1998.

- Западни утицаји у руској теологији, превод: А. Ђаковац, *Богословске студије*, Београд 2005, 157-177.

Фундулис Јоанис, *Литургика 1*, превод: К. Симић, Краљево 2004.

- *Литургијске недоумице*, превод: М. Рашевић, Краљево 2007.

- Дух богослужења, *Вечно подне*, Београд 2007, 609-621.

Хоружий Сергей, Неопатристический синтез и русская философия, *Вопросы философии* 5, Москва 1994, 75–88.

Храповицкий Антоний (митр.), Когда это кончится? *Новое время* 1005, 04. 09., Белград 1924.

- *Исповест*, Шибеник 2004.

Calivas Alkiviades, The Penthekte Synod and Liturgical Reform", *The Greek Orthodox Theological Review* vol. 40, 1-2, 1995, 125-147.

Цыпин Владислав (протој.), *Церковное право*, Москва 1996.

Чельцов М. (свящ.), *Сущность церковного обновления*, Санкт-Петербург 1907, http://www.sfi.ru/statja/prot-mikhail-chelcov-sushchnost-cerkovnogo-obnovlenija/ (07. 07. 2013.).

Шевкунов Тихон (иг.), Болезнь протеста против Церкви, *Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»,* Москва 1996, 283-286.

Шмеман Александар (протопр.), Руско богословље од 1920. до 1972. године, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 429-451.

- „Ако Господ не зида дом...“, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 452-460.
- Богословље и Евхаристија, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 461-476.
- Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 122-130.
- О неопходности поимања смисла Литургије, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 145; према непотписаном преводу: Шмеман Александар о., О несхватању наших богослужења, *Православни мисионар*, година, бр. 6/1973, 248-252.
- Еклисиолошке белешке, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 227-231.
- „Јединство“, „подела“ и „поновно уједињење“ у светлу православне еклисиологије“, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 232-244.
- О неопходности поимања смисла Литургије, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 145-149.
- Однос свештенства и верника у Цркви – питање које захтева хитно разматрање, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 253-261.
- Црква Христова – победа Православља у историји, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 299-304.
- Питање литургијских пракси, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 131-144.
- Богослов евхаристијског виђења Цркве (Сећање на оца Николаја Афанасејва), превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, , Београд 2007, 572-575.
- Литургијски симболи и њихово литургијско тумачење, превод: М. Арсенијевић, *Наш живот у Христу, Христов живот у нама*, Београд 2007, 111-121.
- Таинства и тайнодействия, *Православная мысль*, выпуск VIII, Париж 1951, 17-34.

- Введение в литургическое богословие, Париж 1961; http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/topics_topic_id_33.html (27. 07. 2013.).
- *Дневник*, превод: И. Колак, Београд, Требиње, 2007.
- *Евхаристија,* Хиландар 2002.