

Владимир Димитријевић

Обнова или обмана?

(Литургијска реформа и криза римокатолицизма)

Владимир Димитријевић
Обнова или обмана?

Издавач
Лио, Горњи Милановац

За издавача
Слободан Обрадовић

Уредник издања
Јован Србуљ

Рецензент
Раденко Ђурчић
Прелом
Михаило Обрадовић

Тираж
500

Штампа
Ленарт, Горњи Милановац

ISBN 978-86-83697-48-9

Владимир Димитријевић

Обнова или обмана?

Литургијска реформа и
криза римокатолицизма

Лино, 2007.

УМЕСТО УВОДА

Ова књига је о римокатолицима, а писана је за православне. Она се бави литургијском реформом спроведеном од стране Ватикана шездесетих и седамдесетих година XX века, чије се последице до данас осећају. Иако је католичка миса само сенка Божанствене Литургије Православне Цркве, њен старији, традиционални облик, био је ближи заједничком Предању Истока и Запада него што је то миса конструисана након Другог ватиканског концила. Зато није нимало случајно што је патријарх московски и све Русије Алексеј II поздравео акт папе Бенедикта XVI „*Summorum Pontificum*“, који допушта употребу римског мисала (служебника) пре 1970. године. Патријарх је истакао да ту одлуку треба позитивно оценити јер она омогућава „коришћење древног литургијског предања Запада: „Ми снажно подржавамо чување традиције, и сами то чинимо, што нам је помогло да опстанемо у искушењима прошлог века“ („Православље“, 15. септембар 2007. године).

У нашој православној средини ова одлука папе Бенедикта XVI прошла је незапажено, иако је она плод дуготрајног процеса борбе за очување равнотеже после богослужбене револуције зване „*Novus ordo*“ (нови поредак служења мисе).

Ова књига је плод жеље да се православном србском читалаштву укратко изнесу тенденције у духовном животу Запада, али и да нам омогући да извучемо поуке из искуства западних хришћана, управо у доба када и код нас почињу разматрања литургијског Предања Цркве од Истока.

Господе Исусе Христе, благослови!

Аутор

На Св. мученика Кодрата
(Оданије Крстовдана 2007.)

**Исуса познајем, и Павла знам; али ви ко сте?
Д.Ап. 19,15**

СПОРОВИ И СУКОБИ ИЛИ РАЗГОВОР У ХРИСТУ

У новије време, питања богослужења у нас су понегде изазивала оштре речи и разговори тим поводом претварају се у сукобе. А у Цркви Божјој, коју је основао Бог који је Љубав, то би требало избећи, јер нас даља заоштравања често воде у невиделицу: не видимо једни друге и не волимо једни друге, па нестаје свака могућност споразумевања. Такон Андреј Курајев нас због тога упозорава: „Религиозни човек ризикује да се сурва у болшевизам. Болшевизам је био осуђен на терор. Најгоре у његовој пракси било је последица најузвишенијег у његовој проповеди. Превисоко се налазио постављени циљ – срећа читавог човечанства у сва будућа времена. Тај циљ је – апсолутан у свести онога ко му служи. Али, апсолут је зато апсолут што је ни са чим неупоредив. У сјају апсолута губе се све „ситнице“ „великог пута“. Сва средства су премала за тако велики циљ – и зато ниједно средство није једнозначно лоше. Цар Николај II је могао да се пита: вреди ли ради очувања своје власти или власти династије да пролива крв на стотине људи? А Лењину је било смешно да о тим питањима и размишља: у поређењу с бескрајном срећом милиона који су скочили „из царства нужности у царство слободе“ шта значи животи неколицине хиљада, који су сломили шије у том космичко-историјском скоку? Наш циљ – оправдава наша средства”.

Курајев каже да овакав став искушава и људе Цркве: добро Цркве је апсолут ради кога се нешто може прећутати, неком подметнути нога, осудити неког. Противотров томе је Еванђеље, молитва Ономе Који се за нас распео, свакодневни покајни труд. Али, све се ово лако заборава у старању око неопходних, још неопходнијих, најнеопходнијих послова.

Курајев наводи речи Василија Розанова, „јуродивог руске философије“, које потврђују претходно речено: „Како је хришћанство, тако добронамерно према човеку, ипак дошло до инквизиције? Јер прелом са „да“ на „не“, прелом у убеђењима, у вери, идеалима, нигде не налазимо! Ствар је у томе што раскида нема! Не може се рећи да су 1000 година „мазили по глави“, а онда „почели да спаљују“. Ничег сличног! Никаквог прелома, реформације, буре: тихи дашак. Дашак, дашак, милује косу, слатко, јестиво, опет дашак, несрећа, опет

слатко, још слађе, дашак, дашак, чуо се нечији вапај, али све је замрло, дашак, дашак, однекуд испадеше ексери, испадеше игле, некога су на смрт измучили, дашак, дашак, да ли је добро, да ли је лоше, све се меша, све је несхватљиво, дашак, дашак. Инквизиција је ушла у Цркву на „диференцијале”... Нико је није ни приметио! Када су оних 5-6 кардинала, који су наредили да се „спали”, стварно некога „спалили”, ником ни на памет није пало да одлучно пита: „Јесу ли они пали у јерес? Да ли да се од њих одвојимо?””

Не дао Бог да се нађемо у ситуацији да се полемике браће у Христу претворе у тешке сукобе и вербалне ломаче за спаљивање инакомислећих. Да не буде са нама оно што је рекао Свети Григорије Богослов: „Повод ваших спорова је Тројица, а истински узрок је невероватна мржња”. Јер, то ће угрозити само језгро наше црквености. У свом тумачењу првосвештеничке молитве Христове „да сви једно буду” (Јн. 17, 21). Свети Јован Златоусти вели: „Спаситељ то често понавља да би показао да *црквени мир може да привуче више него чудеса*”. Јер, због наше неслоге могу незнабошци да похуле на име Божје (Рим. 2, 24). Сви се морамо потрудити да се на нама не испуне речи Светог Василија Великог: „Неки су измислили заштиту Православља као оружје у узајамном сукобу. Скривајући своје лично непријатељство, они се праве да ратују за побожност”.

Тога не треба да буде.

Можемо се разликовати у мишљењима, али Христос нам је један, и Његови смо ученици по Љубави која је Истина.

Труд потписника ових редова био је усмерен том мишљу, и надом да нас Бог мира неће оставити без Свог свемоћног покрова. Нека се и ова књига, убога лепта једног човека коме је на срцу слава и добро светосавске Цркве, тако схвати.

ШТА ДА СЕ РАДИ? **(Богослужбена реформа у римокатолицизму:** **последнице једног заноса)**

Обнова или обмана?

Други ватикански концил, који је одржан средином шездесетих година 20. века, залагао се за „ађорнаменто” – осавремењавање и прилагођавање данашњем добу. На њему је донета и одлука о приближавању мисе потребама верника. Јеромонах Амвросије (бивши свештеник Алексеј) Јанг, који је после тог концила, прешао у Православље из римокатолицизма, о променама које су се у тада десиле пише следеће:

„Читава жижа Мисе је померена на један суптилан (а понекад и не тако суптилан) начин.

Папа Павао VI који је свечано увео ове реформе, тачно је назвао своју мису „Novus ordo” или „Нови поредак”. У поређењу са старом мисом, ова нова миса се опсесивно концентрише на „народ Божји”, више него на Бога Самог. Уместо окренутости од сабрања ка Богу (како се то радило у латинском обреду, а још увек се ради у Православној Цркви), свештеник окреће леђа Богу и поставља се наспрам верних, да би водио „дијалог”.

Реформатори су ово правдали тиме да враћају древну праксу ране Цркве. Једини проблем је тај што рана Црква, Источна и Западна, никад није имала такав обичај! Идеја окретања према народу потиче од Мартина Лутера и протестантске реформације. Реформатори су желели да миса поприми изглед једноставне евхаристијске трпезе којој председава свештеник, који се сада назива „председавајући сабрања”; они су свесно желели да сруше вековима старо литургијско учење о Евхаристији као *Жртви* принетој Богу од стране свештеника. (По дефиницији, једино свештеник приноси жртву; „председници” само „председавају”) /.../

Пре неколико година, британски католици су присуствовали призору онога што се зове „Карневалска миса” од стране кардинала Бејзила Хјума. „Циркуске” или „кловновске” мисе такође су честа појава у САД. Гитаре, бубњеве и остали инструменти световне музике су нашли сигурно уточиште у новој Литургији!...

Узмимо за пример пост пред Причешће: пре не тако пуно година, од верних се тражило да се уздрже од сваке хране и пића од поноћи надаље, као што православни још увек раде. Ово је касније промењено на три сата, и, коначно, следећи стопе Другог ватиканског концила, на један сат”.

Руски религиозни философ Татјана Горичева, која већ деценијама живи на Западу, такође нам говори у свом тексту о екуменизму, о стању савременог римокатолицизма. Говори, као права Хришћанка, с болом и љубављу, али врло отворено. Зато ћемо је екстензивно цитирати; треба да из прве руке чујемо шта се тамо заиста дешава, а не да верујемо у бајке о процвату и обнови западних конфесија у наше дане:

„Овде је неопходно рећи неколико речи и о римокатолицима, јер се може стећи лажни утисак да је римокатолицизам – невина овчица, жртва лукаве екуменистичке завере. То није тако, јер је он данас један од најактивнијих учесника покрета за уједињење, и сваке године постаје све активнији, јер се стреловито либерализује унутар себе. У ствари, оног старог римокатолицизма који знамо из уџбеника упоредног богословља и антиримокатоличких катихизиса већ одавно нема. Тачније, остали су некакви појединачни показатељи уз помоћ којих можемо да изједначимо савремене римокатолике с римокатоличком традицијом – поштовање јерархијске потчињености Риму, вера у Мајку Божју и сл., али истовремено су јаке новине уведене у Римокатоличку цркву последњих 30 година. Време после Другог ватиканског концила (1962-1965), на чије одлуке толико воле да се позивају наши либерални екуменисти – није уопште време његовог процвата и победа, већ време стихијског продора у црквени живот световног, секуларног духа, рушења целовитости учења и губитка пређашњег светског утицаја.

Данас је у либералним црквеним круговима Русије постало веома модерно позивати се на одлуке Другог ватиканског концила ради доказивања неизбежности оних промена које наводно мора да претрпи црквена пракса под утицајем савременог доба (треба, наводно, најзад признати неопходност црквених реформи, пошто је цео преостали хришћански свет то већ одавно схватио). При чему се одлуке концила разматрају независно, без везе с њиховим последицама. Шта је у питању – префињено лукавство или неопростиво непознавање савремене ситуације у Римокатоличкој цркви од стране господe либерала? Па у стварности је Други ватикански концил

послужио као одскочна даска, почетак веома сложених унутарцрквених процеса у чијем резултату је пред крај 20. века римокатолицизам доста изгубио од својих позиција.

Да, Концил је постављао пред собом веома добре циљеве, и овом догађају се у западном свету придавао веома велики значај. Према замисли својих твораца, он је требало да има нарочито епохално значење, да одигра улогу преломног момента у историји Хришћанства, да сведочи о отворености, љубави, способности да се одговори на потребе савременог доба и друштва. Али догодило се обрнуто, непоправљиво – веома дубока напрсина у црквеном организму после чега су догађаји почели да се одвијају практично неконтролисано. У суштини, отклоњене су све кочнице на путу ка широкој либерализацији цркве. Ово није само моје лично мишљење, о овоме сам разговарала са кардиналом Рацингером, „десном руком” папе за питања вероучења, који је припремао основне документе за Концил. Из снисхођења је дозвољено да у парохијама према свом нахођењу одређују састав богослужења – и дужина мисе се почела постепено да скраћује, данас она понегде износи 15-20 минута. Укинули су и обавезну исповест пре Причешћа, надајући се да ће на тај начин придати овим Тајнама самостални смисао и појачати значај Тајне Покајања, – и исповест је практично nestала из парохијске праксе. Дозволили су да се на богослужењима користи не само латински, већ и савремени језици – апсолутно разумљиве службе које се читају на италијанском или немачком парохијани су скоро сасвим престали да посећују. Религија скоро никога не интересује. У источним областима Немачке (на територији бивше Демократске Републике Немачке), на пример, враћене цркви зграде великом брзином се реновирају и продају за кафиће и слична места са забавном сврхом, јер немају коме да се служе мисе у њима.

Ишчезла је мистика, тајанствена страна богослужења. Свештеници су почели да служе лицем окренути према народу, а леђима према олтару по угледу на протестантске скупове, а не на хришћанска богослужења. Пост је скраћен на један или два дана у години – Велики Петак и Суботу, у манастирима је дозвољено јести месо. Пред Причешће довољно је не јести сат времена. Изгубљене су читаве земље и региони с традиционално римокатоличким вероисповедањем – Шпанија, Француска, Латинска Америка. Црквена грађевина, као кућа с пробушеним кровом, почела је тако

стреловито да се распада и урушава да су саме основе вере угрожене – многи бискупи се данас не слажу с основним догматима Римокатоличке цркве, конкретно, отворено се изјашњавајући против поштовања Богородице. Суштински се изменила догматика. Последњих пет година, на пример, ни у једној римокатоличкој цркви нисам уопште чула Символ вере са „Filioque”. Полазећи од овога може се лако направити грешка и закључити да су све препреке за екуменистичко општење између Православља и римокатолицима отклоњене. Уосталом, ове логике се и држе руски борци за либералну црквену идеју: Други ватикански концил је скинуо све преграде за уједињење цркава, и сада се можемо загрлити, заплакати и рећи: „То је то, сад смо браћа!” Као да је до тада цео проблем био у томе што римокатолици нису хтели да прихвате нас, православне, у свој братски загрљај, а сада, пошто су нам у Ватикану опростили грехе и признали неке своје грешке, нема никаквих основа да и даље остајемо туђи, то већ постаје нетактично.

На Западу је, такође, постало веома популарно приказивати ствари на овај начин. Римокатолички бискуп с трибине изјављује да сви чују: „Православље ме је обогатило”, – и слободи његових погледа и мишљења тапше сав римокатолички и половина православног света. Ето како ствари изгледају савременом либералу-прогресисти. Јесте, био сам богат, али ето, појавила се могућност и – постао сам још богатији. Некаква идила, меланхолична бајка у духу нашег прогресивног века. Савремени човек ужасно жели да унесе макар трунку прогреса и у црквени живот. Али, није могуће поверовати у ову бајку, јер срце нам говори: за последње деценије се уопште нисмо приближили узајамно, већ, напротив, стреловито смо се разишли на два супротна пола у разумевању духовних питања. Многи римокатолици би радо зауставили у својим редовима тај победни марш „религиозне демократије”, али касно је, целовитост је изгубљена, и никаквим новим одлукама неких нових сабора се ситуација не може поправити. Свакоме ко је својим очима могао да види трагичне последице римокатоличких реформи – осиромашење вере, рушење црквеног реда, распад целовитог погледа на свет, сасвим је јасно да укидање спорних догмата – није уопште закаснило покајање, а камоли великодушна жртва у име хришћанског јединства, како то често тумаче проповедници екуменизма и обновљенства у Русији и на Западу. То је само једна од пројава отпадије, знак све већег срозавања према хуманистичкој маски „поштовања

погледа других људи”, које се, наравно, храни не смирењем и љубављу Христовом, већ настаје из религиозне равнодушности и духовног примитивизма.

Противречности између православних и римокатолика уопште није мање. Како се одвија либерализација римокатолицизма, настаје мноштво нових околности које продубљују јаз, а које нису заведене у протоколима, нити записане у званичној догматици. И ове противречности које поново настају су далеко опасније од оних званично заведених, јер су скривене. Оне нису тако приметне на богословским конференцијама и саветовањима, али у потпуности одређују све устројство и дух црквеног живота на реалном, свакодневном, практичном нивоу. Тако да је братимљење с римокатолицима после Другог ватиканског концила, ма како то парадоксално да звучи, постало далеко теже него у она времена када су они принципијелно негирали Православље и сматрали нас јеретичима”, закључује Горичева.

Кардинал Лустиге о литургијским реформама

Један од најпознатијих кардинала друге половине XX века, Жан Мари Лустиге, поглавар француских римокатолика (крштени Јеврејин), човек изузетног образовања (умро 2007.), у књизи интервјуа „Божји избор” изложио је свој поглед на реформе богослужења после концила: „У литургијској реформи смо попустили под утицајем модернизма, елиминирајући много природнији симболизам, јер смо га сматрали више паганским, јер смо мислили да он ништа не објашњава и треба да препусти место новом говору, који још није био формулисан, поготову за младе. Али тај нови речник може бити веома неуверљив јер нема историјску и есхатолошку димензију. Имали смо јаку тенденцију да мислимо да реформисати, у ствари, значи /.../ изменити све из почетка.”

Рационализација литургијског искуства бременита је озбиљним искушењима. Тако је и у области културе. Чак и претензија да се једна Бодлерова песма објасни од А до Ш није ништа друго до неозбиљна. Кад би то било могуће, не би било ни другог читања, ни тајне коју песма носи – а самим тим, ни лепоте. Јер, по Лустигеу, „Литургија је конкретан чин који призива симболичко и историјско наслеђе и чији смисао није сводив на оно што мисли онај који је служи. Обред носи Тајну чије је симболичко богатство по мери речи Господње

и историјске тајне. Свести литургију на оно што само једна генерација може разумети, значи направити церемонијал Олимпијских игара или дефиле 14. јуна. Значи, остаје само да узмете коментатора пријатног и топлог гласа, и он ће вам објаснити све што треба да се разуме”.

Латински језик, такође, каже Лустиже, јесте културно богатство Запада, и не треба бити против њега. Као што црквенословенски јесте знак јединства православних Словена, тако је и латински наслеђе романских народа: „Литургијски језик није догматско питање, али то не значи да, када свештенослужитељ говори службеним језиком једне земље и народа, он боље општи с присутном заједницом”.

Иако је „реконструкција” западне литургије требало да римокатолике врати моделу IV и V века, много шта је, ипак, чињено непромишљено: „То је било интеллигентно, али зар није сигурнија спорија еволуција, мање волунтаристичка, са више поштовања и стрпљења, у континуитету, која би самим верницима била мање трауматична!? Да смо боље мерили домете обреда као историјска сећања утканог у токове генерација, онда бисмо, вероватно, спорије напредовали у литургијској реформи”.

Промене на Другом ватиканском концилу биле су превише радикалне – „насупротив жељи већине верника”; „највећи део људи је желео тишину, музику, обред укотвљен у сећању”. Иако је концил препоручио да сви присутни на миси приме хостију (римокатоличко причешће), као знак учешћа на служби, ни са тим није требало журити. Лустиже пита: „Да ли је требало трчати за тим циљем у стилу Маове културне револуције која је подразумевала обавезно учествовање или је било боље руководити се с много више спорости?”

Иако је било извесних разлога за тврдњу да су литургијски обреди постали „неразумљиви” савременицима, није се смело ићи у „разумљивост” на површан начин. Уместо симбола, добили смо коментаре – сагра Лустиже. Символи морају имати историјску носивост и универзалност: „Не може један свештеник, или група људи, да измисли символ”. Револуције, попут француске, хтеле су да измисле нове симболе, али су се они претворили у прах и пепео.

Лустиже се у потпуности слаже с тврдњом кардинала Рацингера (садашњег папе): „За католике, литургија је заједничка домовина. Она је извор њиховог идентитета, и зато она треба да буде предоминантна, непроменљива, да би се кроз богослужење пројавила Божанска светост”. Уметник је онај који се

изражава субјективно, вели Лустиже, али свештеник то није. Он је носилац „значања које њему не припада и које не зависи од његовог субјективитета”. Свештеник служи у име Христово, а не у своје име, и људи не долазе у храм због њега, него због Христа.

Тежња реформатора мисе била је да се смањи разлика између свакодневице и места и времена за молитву. Али, разлика мора да постоји. Многи свештеници су ишли у процес десакрализације, са паролама: „Доле архаизам обреда!” То је, по Лустижеу, била „грешка једне заједнице у конфузији” која је тиме ризиковала самоуништење.

О кризи у римокатолицизму данас

Подела у постконцилском римокатолицизму тема је огледа „Криза евхаристијске вере” америчког свештеника Брајана Харсона. Он каже да су ствари одавно превазишле причу о „традиционалистима” и „модернистима”. У питању је сама „онтологија” црквености: „Сада имамо феминисткиње које се осећају увређено и бесно јер су, због свог пола, лишене могућности да председавају евхаристијском сабрању; такође, имамо нефеминисткиње – и мноштво мушкараца! – који су гневни јер је Ватикан одобрио увођење жена прислужитељки у олтар.

Неким католицима се као сува, хладна и механичка чини свака литургија у којој свештеник до бескраја не прича вицеуе у току службе, настојавајући на узајамном упознавању верника у клупама пре почетка мисе, на држању за руке у току Оченаша, и на бар пет минута грљења и љубљења у току „целива мира”. Али, многи други католици мисле да је ова извештачена блискост својеврсно досадно и неумесно застрањење које посету миси чини неподношљивом – или, у најмању руку, претвара мису у сурову недељну казну уместо часа духовне радости и освежења”.

Поделе се настављају и у канонском смислу: низ група које не признају реформу прогласили су своје анти-папе; сурове оптужбе за јерес и расколе дижу се и у Риму (против традиционалиста) и међу традиционалистима (против Рима).

Када је папа Иван Павао II 1984. године покренуо питање могућности

ограничене употребе латинског мисала из 1962, то је изазвало гнев међу „прогресивцима”. Неки литургичари новог правца то су назвали „најгором издајом још од Јудиног доба”. Брајан Харсон каже да су, изгледа, и традиционалисти и модернисти заборавили на речи Томе Аквинског да је „Евхаристија Света тајна јединства Цркве”. Ако је, по Римском катихизису, Евхаристија ту да би „обновила, оснажила и продубила” јединство Цркве, шта онда рећи за реформу која је изазвала више подела међу римокатолицима него било шта друго у њиховој историји?

Шта је остало од увода у концилску Конституцију о Литургији, у коме се изјављује да се жели дати подстицај дубљем хришћанском животу верних; да треба прилагодити духу времена оне установе које су подложне промени; да треба унапредити хришћанско јединство; да треба оснажити све што човечанство може привести стаду Христовом?

То су разлози због којих је требало реформисати и унапредити Литургију, а не због раскољавања верних. Харсон каже да је протестантима сад сигурно ближа католичка миса, али су се зато сами католици разделили. Концилски оци су се надали да ће „литургијске промене помоћи протестантима да постану католичкији у свом мишљењу; али се десило да су католици очито постали протестантскији у свом мишљењу!”

Уместо да све више људи прилази римокатоличкој заједници, конверзије у римокатолицизам мањег су обима но икад, свештеници и монаштво одбацују своје завете у десетинама хиљада, многи католици напуштају веру... А што се тиче учешћа у миси и примања хостије, према истраживању спроведеном међу римокатолицима САД (старих између 18 и 44 године, дакле рођенима после концила), преко 70% њих не верује у реалност Евхаристије – као ни протестанти! – и за њих је све то само „подсећање”. Чак ни секундарни циљ – веће учешће лаика у Литургији – није постигнут. Посете недељним мисама мање су него икад.

Уместо духовног учешћа у Литургији, дошло је до „клерикализације” лаика. Сад лаици држе у рукама свештене сасуде; узимају хостију у руку – причешћују себе; стоје, а не клече, кад примају хостију; читају Свето Писмо, шетају се по олтарском простору, деле хостије као „помоћници свештеника”. Наглашавање „братског” сабрања и трпезе као нечег уобичајеног допринело је губитку вере у Причешће као светињу. „Демистификација” свештеничке

службе довела је до страховитог опадања занимања младих за овај узвишени позив.

Ц. Р. Р. Толкин и дух реформи

Промене које су се збиле на Другом ватиканском концилу дубоко су потресле искрене вернике римокатоличког Запада. Један од њих био је и Џон Роналд Рејел Толкин, писац „Господара прстенова”, оксфордски професор, човек који је спадао у саме врхунце хришћанске интелигенције Енглеске (поред К. С. Луиса, Т. С. Елиота, Чарлса Виљемса, Евелин Во, Дороти Сајерс, итд.) Толкин је био човек чврсте вере и нису могле да га саблазне „убичајене саблазни” у црквеној заједници. У писму сину Мајклу 2. новембра 1963., два месеца уочи свог 72. рођендана, Толкин га упозорава да се не препушта размишљањима о саблажњивом понашању појединих делатника римокатолицизма. Он му каже: „Искушење „неверја” (које у ствари значи одбијање Господа нашег и Његових захтева) увек је у нама присутно. Један део нашег бића чезне да оправдање за тако нешто пронађе ван нас самих. Што је јаче унутрашње искушење, то ћемо радије бити „саблажњени” понашањем других. Мислим да сам и ја, као и ти (као и сваки други хришћанин) исто тако осетљив на „саблазни”, подједнако и међу свештенством и код лаика. Тешко сам у животу пропатио од глупих, од свега уморних, смушених, чак лоших, свештеника, али сам знао сасвим довољно о себи да сам био свестан да не смем да напуштам Цркву (што би за мене лично значило напуштање оданости Господу нашем) због таквих разлога /.../”

Дакле, Толкин није престао да буде хришћанин због убичајених саблазни. Али су га веома дубоко погађале литургијске реформе. Џорџ Сејер, који се с њим виђао шездесетих година XX века, бележи: „Толкин је био веома строг римокатолик. Био је јако ортодоксан и старомодан и супротстављао се већини нових праваца развоја Цркве у доба Другог ватиканског концила”.

Свештеник Џон, Толкинов син, истиче да је Толкин Старији, на првом месту и увек био хришћанин, и као такав супротстављао се новачењима, нарочито укидању латинског у служењу мисе. У писму сину Мајклу, сам Толкин вели: „‘Трендови’ у Цркви су... озбиљни, нарочито за оне који су навикли да у њој нађу утеху и мир у временима смутње, а не још једну арену сукоба и промена.

Али, замисли искуство оних који су (попут мене) рођени у периоду између Златног и Дијамантског јубилеја краљице Викторије. И осећање и представе о сигурности су постепено бивали отргнути од нас. Нашли смо се наги, суочени с вољом Божјом, узнемирани собом и својим положајем у Времену... Знамо јако добро да ти, као и ја, Цркву коју си својевремено доживљавао као уточиште, сада доживљаваш као замку. Али нема где да се оде!

Питамо се да ли је ово очајничко осећање, последњи стадијум оданости који је преостао, било, много чешће но што је то записано у Еванђељу, присутно међу следбеницима Господњим за време Његовог земаљског живота? Ништа нам није преостало осим да се молимо, за Цркву, за Викара Христовог, и за нас саме; и да у међувремену упражњавамо врлину оданости, која постаје врлина *само у доба кад смо под притиском да је напустимо*”.

У истом том писму Толкин се обрушио на „литургијску обнову” римокатолицизма, под видом повратка „првобитности” апостолског доба. Свом сину он каже: „‘Протестантско’ идење уназад у потрази за ‘једноставношћу’ и непосредношћу – мада у себи садржи извесне добре и, на крају крајева, схватљиве мотиве – је погрешка и узалудна ствар. Јер „првобитно Хришћанство” је сада и упркос свим „истраживањима” нешто што ће углавном остати непознаница; јер „првобитност” није никаква гаранција каквоте, и углавном је била и јесте највећим делом одраз незнања. Тешке злоупотребе биле су елеменат у хришћанском „литургијском” понашању од самог почетка. (Оштре примедбе Св. Павла везане за евхаристијско понашање довољно на то указују!) Нарочито и због тога што Господ није желео да Његова Црква буде статична или да остаје у вечитом детињству, него да буде живи организам (попут растиња), која се развија и мења у спољашњим елементима кроз узајамно преплитање свог Богом завештаног живота и саме историје – посебних околности света у коме се нашао. Нема сличности између „зрна горушичиног” и дрвета горушице које се сасвим разрасло. За оне који живе у доба разгранаванја то Дрво је живо биће, јер је историја живог бића део живота истог, а историја живог бића Божанског порекла јесте свештена. Мудраци могу да знају да је све то почело од семенке, али узалуд је покушавати да се та семенка сад ископа, јер ње више нема, мада врлине и силе које је семенка поседовала сада почивају у Дрвету самом”.

Толкину се није свиђала идеја „ађорнаmenta”, модернизације римокатоличког учења и богослужења зарад прилагођавања духу овог света. Све га је то болело

у највећој могућој мери, нарочито посао нових „литургичара” који су се бавили реформом без икакве побожности, и за које Евелин Во примећује: „Није, по мени, у питању никаква етимолошка збрка када већина људи који говоре енглески верују да „велечасни” (venerable) значи „стари” (old). У људском срцу постоји дубока веза која спаја поштовање и старост. Али нова мода је нешто сјајно, бучно и практично. Њу је створио чудан савез између археолога уроњених у сопствене спекулације о обредима другог века, и модерниста који желе да Цркви наметну карактеристике наше сопствене убоге епохе. Удружени, они (археолози и модернисти, нап. В. Д.) себе називају ‘литургичарима’”.

Овај спој „првобитника” и „ађорнаментиста” донео је кобне последице римокатолицизму, од којих се исти ни до данас није опоравио. Али, очито је да гласови озбиљних верника и врхунских интелектуалаца, попут Толкина, нису могли да допру до „прогресивних“ литургичара после Другог ватиканског концила.

Шта су сањали, а шта им се догодило?

Како је било могуће да се дотле дође? Јер, концилски документ „О свештеној литургији” (под називом „Sanctosancium Concilium”) био је пун лепих жеља и добрих намера. Прво је истакнут значај мисе: „Свако литургијско служење, уколико је оно дело Христа Свештеника и Његовог Тела, које је Црква, јесте првостепено свештено дејство, с чијом делотворношћу се, ни по степену, ни по мери, не може поредити никакво друго дело Цркве”. Учествојући у земној Литургији, верни се спремају за небеску, у горњем Јерусалиму. Литургија је врх свих делања Цркве – и мисије и моралног поучавања, да би се сви крштени и верни сабрали у једно, учествовали у слављењу Бога, жртвоприношењу и причешћу.

Црква жели да њен народ, „царско свештенство” (1. Петр. 2, 9), свесно буде у Литургији, и зато је учешће народа суштински важно. Због тога на богословским факултетима и семинаријама треба уложити све напоре да литургика постане један од главних предмета. И монашке заједнице треба да

се у потпуности прожму литургијским духом. Свештеници такође морају да што дубље живе Литургијом, старајући се о својим вернима.

Да би се све ово постигло, у Литургији мора непромењено остати оно што је Бог установио, а треба мењати оно што је за промену, у складу с захтевима времена. Текстова и обреде мисе треба довести до пуног разумевања народа. Изменама у миси руководиће папа и бискупи, веома пажљиво, после „теолошког, историјског и пастирског истраживања”. Да би лаос активније учествовао, треба подстицати возгласе и одговоре присутних, појање псалама, антифоно појање, гестове и телесне покрете, а повремено и „побожно ћутање”. Све треба поједноставити. Други ватикански концил је тражио да „обреди блистају племенитом простотом, да буду јасни захваљујући својој краткоћи, да избегавају беспотребна понављања, и да одговарају способностима верних да их поимају”.

Треба унети додатна штива из Светог Писма; уз задржавање латинског, неопходно је да више делова мисе буде на народном језику. Преводе одобравају националне бискупске конференције.

Литургија не сме бити једнообразна: треба усвајати традиције народа који миси присуствује (ако нису у питању „сујеверја”). Нови типови мисе, на мисионарским територијама, могу се служити „експериментално”, ако папа то одобри.

Треба ојачати парохијски литургијски живот и његову везу са бискупом, а нарочито се старати о недељним литургијским сабрањима. У свакој бискупији мора се створити „Комисија за свету Литургију” којом ће руководити бискуп.

На први поглед, све је на месту: озбиљан рад, литургијске комисије, изучавање прошлости. Плус креативност. И спонтаност. Али, какви су били практични резултати?

По први пут у историји западног хришћанства, на челу промена се нису нашли свети људи једне хришћанске заједнице, него „професионални литургичари”, научници. И то се није могло превидети, нити је могло да остане без последица. Један такав литургичар, али не без осећања за стварност, Роберт Тафт, уочио је: „Кад професионални литургичари говоре о спонтаности, они мисле на СВОЈУ спонтаност, не на спонтаност заједнице”. Уочавајући да је преупрошћавање мисе ипак имало штетне последице, Тафт каже да је „показна једноставност просто досадна”, и да Литургији треба

много симболике, „много покрета и звукова, мириса и звончића”, а да јој нису потребни коментатори који све то тумаче: „Понављање је мајка обредног понашања. Мораћемо да тумачимо ствари само ако инсистирамо на томе да измишљамо точак на свакој Литургији”. Што се креативности у стварању нових литургијских облика тиче, Тафт упозорава да Литургија није дело индивидуалног генија, него нешто што настаје тек ако је заједница прими и усвоји: „Креативност у оквиру традиције је креативност вођена и ограничена нечим много важнијим него што је креатор”, каже он. Следи Предање не значи бити лишен креативности. Зар је некреативан оркестар који свира Бетовена, не убацујући своје мелодије у његову композицију? „Зар је глумац мање стваралац зато што није написао драму, и зар сопран није дива док не компоује арију? Зар су Шекспирове трагедије и сонети мање креативни зато што он није измишљао жанрове? Зар Елиот није песник зато што је писао на енглеском, а не на „уради сам” есперанту?”, пита се Тафт.

То је, у ствари, главни проблем који је настао после Другог ватиканског концила: фабриковање литургијског предања у име нечег „првобитног”. Тафт каже да се људима мора вратити Предање које није само својина научника, него је и баштина обичних верника, и додаје: „Оно што покушавам да кажем јесте да Литургија мора да говори за себе уместо да покушавам да је натерам да говори за мене, уместо да је користим као медијум за самоизражавање. Као и средњовековне катедрале, литургије нису саздане као пуки споменици људске стваралачке способности, него као чиновни богослужења. Предмет богослужења није самоизражавање, па чак не ни самоиспуњење, него Бог. „Он треба да расте, а ја да се умањујем” (Јн. 3, 30), рекао је Јован Крститељ о Исусу, и то је одлично начело за служитеље Литургије /.../ Другим речима, Литургија је заједничко предање, идеал молитве до кога морам да узрастам, а не нека врста приватне игре коју сам слободан да сводим на ниво своје баналности. И ако обред садржи нешто што не разумем, нарочито нешто што хришћани скоро сваког предања, и на Истоку и на Западу чине преко хиљаду година, тада свој почетни инстинкт треба да повргнем сумњи кад је у питању моје сопствено разумевање, пре но што одмах кренем да уклањам оно што се дрзнуло да превазилази границе мог разумевања”...

Присуствујемо литургијском хаосу у савременом римокатолицизму. И тај хаос, између осталог, последица је „професионализације” литургијских

питања, експериментализма, површности маскиране у научност. Највећи број хришћанских верника рањен је у срце: они су веровали да је миса неприкосновена светиња, а испало је да се њоме можеш поигравати. Мали, они за које је Христос умро, били су саблажњени, а „научници” то нису приметили – они су упражњавали своју „креативност”.

Као што видесмо, све је почело лепо, жељом да народ више учествује у литургијском животу.

Тако се Други ватикански концил претворио у увод у дугу агонију савременог римокатолицизма, а садашњи папа, Бенедикт XVI, настоји да изврши обнову служења традиционалне, тридентске мисе, верујући да ће она помоћи и обнови „Novus ordo“ Павла VI. Судбина римокатолицизма је, свакако, упозорење и за Православну цркву. Не треба журити путем у непознато, нити опасности на том путу заклањати помоћу реторске магле. Јер, како рече Бранко Миљковић, „опасности превазиђене метафором, на другом ће месту запевати опасније”.

Скевини синови

Исуса познајем, и Павла знам; али ви ко сте? (Д. Ап. 19, 15)

У време кад је Павле проповедао у Азији, чинећи многа и преславна чуда, појавише се и неки Јудејци-заклињачи, скитнице, који су, да би изагнали зле духе, ђавоиманима читали егзорцизме, говорећи: „Заклињемо вас Исусом кога Павле проповеда”. Међу њима су били и синови неког Скеве првосвештеника. Кад су то изговорили над једним ђавоиманим, демон из опседнутог рикну: „Исуса познајем, и Павла знам; али, ви ко сте?” И претуче их ђавоимани, и они побегоше „голи и изранављени” (Д. Ап. 19, 13–16).

То исто питање поставили су себи и многи искрени западни хришћани после Другог ватиканског концила и његове литургијске реформе. И сам кардинал Јозеф Рацингер је, у својим освртима на реформу мисе, настојавао на томе да само свети људи могу доносити нешто ново, а предањско, у канон освештан вековима, истичући пример римокатоличког свеца Шарла Боромеа, који се у литургијској обнови нашао у доба Тридентског концила. Не вреди ученост без светости – свима је јасно. Али, „Скевини синови”, маскирани у

„научне теологе”, у име Исуса и Павла учинили су то што су учинили, па је много душа на Западу било голо и изранављено после неуспеле реформе. Обнова увек и свагда мора да иде изнутра: иначе постаје пуки модернизам.

КЛАУС ГАМБЕР О РЕФОРМИ МИСЕ

Белешка о Клаусу Гамберу

Римокатолички научник монсињор Клаус Гамбер рођен је 23. априла 1919. у Лудвигшафену на Рајни. У Другом светском рату је, као војник, учествовао шест година. Свештеник је постао 29. јуна 1948. године. Због болести је морао да напусти пастирске дужности, а 1957. је постао саоснивач и управник Института за литургијску науку у Регенсбургу. Литургијом се бавио до смрти, 2. јуна 1989. Био је доктор теологије и имао почасни докторат философије. Био је дописни план Понтификалне литургијске академије у Риму, и папин капелан.

Објавио је низ значајних дела, међу којима су: *Codices liturgici latini* (Фрајбург, Швајцарска, 1963/1968.); *Сведоци Господњи* (о раним мученицима на основу судских списа Римске империје), Ајнсиделн, Швајцарска, 1962.; *Литургија за прексупрашњи дан – размишљања о историји и будућности богослужења*, Фрајбург-Базел-Беч, 1966.; „*Missa-romensis*“: *Прилози за изучавање ране римске Литургије и настанак римског Мисала*, Регенсбург 1970; *Ritus Modernus – Сабрани есеји о реформи Литургије*, Регенсбург 1972; *Sacrificium Missae: Жртвено приношење и Литургија ране Цркве*, Регенсбург, 1980, као и многе друге.

Веома уважен међу римокатоличким теолозима, Гамбер је био оштар критичар пренагљених и недовољно осмишљених литургијских реформи после Другог ватиканског концила, чему је нарочито посвећена његова студија „*Реформа римске Литургије: проблеми и позадина*“. Пишући предговор за француско издање ове књиге, кардинал Јозеф Рацингер садашњи папа записао је о Гамберу и следеће:

„Човек не може да рукотвори литургијски покрет... али може допринети његовом развоју, трудећи се да усвоји дух Литургије и да јавно брани оно што је на тај начин примио. Таквом новом почетку потребни су „оци“ који ће служити као узори... Они који такве „оце“ траже данас без сумње ће срести лик монсињора Клауса Гамбера, који је, нажалост, прерано узет од нас, али који је, управо зато што нас је напустио, много више истински међу нама присутан, са свом снагом перспектива које нам је отворио“.

Кардинал Рацингер је у Гамберу видео марљивог научника који је тврдио,

као и познати римокатолички литургичар Јунгман, да Литургија јесте „плод историјског развоја”, али да смо, како кардинал каже, после Другог ватиканског концила добили не „Литургију која је плод развоја, него фабриковану Литургију”. Садашњи папа је забринуто упозоравао: „Напустили смо органски, живи процес раста и развоја кроз векове, и заменили га – као да је реч о фабричком послу – фабрикатом, баналним производом на лицу места”.

Старешина самостана Свете Мадлене у Лебарзу у Француској, Жерар Калве, који је писао предговор енглеском издању Гамберове студије, истакао је и ово: „Све више се говори ових дана о „реформи литургијске реформе”, да се изразимо прецизним изразом кардинала Јозефа Рацингера. Тридесет година после Другог концила показују нам свакодневно зашто нам је реформа потребна: ишчезава мистеријалност, губи се осећање свештеног, слаби догматски садржај, што окончава у Литургији у којој, пречесто, досаду превазилази једино медиокритетство, да и не помињем извесне савремене профанације”.

Међутим, захваљујући смелим, али тихим и ненаметљивим борцима, какав је био и Гамбер, папа Иван Павао II одобрио је, чак и у Француској, рукополагање свештеника за служење мисе по старом обреду. Као основне разлоге због којих треба размотрити литургијске реформе Другог ватиканског концила, Калве наводи следеће:

1. Постконцилски развој је значио раскид са Предањем и стварање „фабриковане” Литургије.

2. Литургија је, по својој природи, трансцендентна. Постојаност обреда треба да одражава вечну Литургију на Небесима, и мора да помогне савременом човеку да опстане у свету који се непрестано мења. Она треба да буде „завичај верних”.

3. Пошто је дошло до промене оријентације свештеника приликом служења мисе (од Бога, лицем ка народу), Калве каже да је и то настало као последица погрешног разумевања праксе ране Цркве (што је Гамбер својом студијом доказао.) Кардинал Рацингер је већ одавно упозорио на озбиљну теолошку грешку у таквом окретању: „Ризикујемо да сабрање видимо као самозатворени круг, у име живота заједнице. Литургијско образовање се најодлучније мора борити против концепције аутономног, самодовољног сабрања. Сабрање не општи са собом самим, него се једногласно обраћа

долазећем Господу /.../ Оријентација приликом молитве, заједничка и за свештеника и за верне – чија је симболичка форма уобичајено окретање ка Истоку, ка излазећем сунцу – подразумевала се као окретање Господу, истинитом Сунцу. У Литургији ми имамо предокушај Његовог Другог доласка; свештеници и верници иду Му у сусрет. Оријентација приликом молитве изражава богоцентричну природу Литургије; она је послушна возгласу: „Окренимо се Господу!”“

Гамбер веома огорченим изразима описује неуспех постконцилске литургијске реформе: „Литургијска реформа која је дочекана са тако пуно идеализма и наде од стране многих свештеника и лаика, претворила се у разарање Литургије невиђених размера – дебакл који је сваке године све грђи. Уместо обнове Цркве и живота католика у коју се веровало, сада смо сведоци уништења предањских вредности и побожности на којима наша вера почива. Уместо плодноне литургијске обнове, оно што видимо је растакање облика мисе који су се органски развијали вековима”.

Литургијске и социолошке последице служења окренутог народу

Још 1949. у свом делу „Упутства за изградњу Дома Божијег у складу са Римском Литургијом” Т. Клаузер је записао да би било пожељно да свештеник све време служи мису окренут народу јер би то било „јасније изражавање идеје евхаристијског сабрања око Трпезе”. Гамбер каже да је, за веома кратко време, свега двадесет година, то постала општа пракса.

Први који је тражио увођење таквог служења био је Мартин Лутер. У свом делу „Германска миса и поредак богослужења” (1526), у поглављу под насловом „Служба за народ”, он пише: „Нека све одежде, олтар, свеће остану, док се користе, или док не одлучимо да их мењамо. А ако неко жели да другачије чини, нека чини. Али да би се служила истинска миса међу правим Хришћанима, олтар не треба да остане у својој садашњој форми, и свештеник увек треба да се окреће народу – као што је Христос, по нашој претпоставци која је несумњиво тачна, чинио за време Последње Вечере. Да, све ће то доћи у своје време”.

Међутим, сам Лутер није служио окренут народу, као што данас не служе ни многи конзервативни протестанти. Гамбер истиче верност Светом Предању коју је сачувала Црква од Истока: „У Источној Цркви, служење *versus populum* (према народу) никад није упражњавано; у ствари, тамо не постоји ни појам који би тако нешто описао. Најдубље поштовање се указује простору испред олтара: само свештеник и ђакон поред свештеника, смеју да стоје испред олтара. У Светињи, иза иконостаса, само служитељ сме да пролази испред Часне Трпезе. Такође ћемо уочити да у току саслуживања, које, као што знамо, има дуго предање у Источној Цркви, први међу служашчима стоји, као и увек, леђима окренут народу, док саслужитељи стоје с леве и десне стране. Нико никад не стоји на Истоку, иза Часне Трпезе”.

Гамбер истиче да је пракса служења мисе лицем према народу плод модернистичког римокатоличког омладинског покрета „*Jugend-bewegung*”, током 20-их година XX века, када је миса служена мањим групама. И покрет за обнову Литургије, који је водио Пијус Парш, такође се залагао за овакву праксу. Зато што су видели олтар окренут ка народу у неким старим римским базиликама, веровали су да је оваква пракса обнова старе традиције.

Међутим, олтарски простор и часна трпеза увек су били окренути Истоку, тврди Гамбер. Блажени Августин (*De Sermone Domini in monte II, 18, PL 34, 1277*) каже: „Када стајемо на молитву, окрећемо се Истоку, где небеса почињу. И то не чинимо зато што је Бог тамо, и као да не обитава на другим странама земље, него нам то помаже да уздигнемо умове своје ка вишњем поретку, то јест – ка Богу”. Августин своје проповеди увек завршава формулом: „*Conversi ad Dominum*” („Господу се окренемо”), која значи да је проповед завршена и да се треба окренути Истоку ради наставка литургијске молитве.

Познати римокатолички литургичар Делгер (*Dölger*), у својој књизи „*Sal salutis*”, показује да је возглас „Горе имајмо срца!” који изговара свештеник, био позив народу да се окрене ка Истоку, после чега је народ певао „*Nabemus ad Dominum*” („Имамо их пред Господом!”) Делгер је доказ за ову тврдњу нашао у коптским Литургијама, Василијевој и Марковој, на почетку њихове Анафоре. У првој, свештеник позива: „Приђите ближе, људи, стојте са страхопоштовањем и гледајте на Исток”; у другој свештеник вели „Гледајмо на Исток!” и народ се окреће тамо.

И у кратком опису Литургије који се налази у другој књизи „Апостолских

установа” (IV век) среће се пракса устајања и окретања ка Истоку. Тамо се налази ђаконов возглас: „Стојте право, окренути Господу!” Рана Црква је поистовећивала окретање Богу и окретање Истоку.

Делгер је показао да је окретање Истоку древна пракса и Јевреја и пагана. И Хришћани су тако наставили – Тертулијан у својој „Апологији” помиње тај обичај (197 година после Христа) као „молитву у правцу излазећег сунца”. Сунце је било символ Господа вазнесеног на небо и Његовог другог доласка с небеса. У делу Е. Петерсена „Рана Црква, јудаизам и гноза” (Рим, 1959.) пише да је крст на источној страни означавао правац молитве. Такав крст је нађен на источном зиду једне куће у Херкулануму.

У римским црквама IV и V века врата улаза била су на Истоку, камо су се верни окретали док их је сунце обасјавало. Свештеници су, као и народ, били окренути Истоку, и свештеници се нису окретали вернима. Жене и мушкарци су стајали одвојено једни од других.

Олтарски простор у тренуцима евхаристијске молитве верници нису могли да виде, јер је био одвојен завесом. Завеса је подизана тек када ђакон почне да произноси јектенију.

По Гамберу, римска базилика раног периода је изгледала овако: улазна врата на Истоку, олтарски простор у средишту храма, с десне стране олтарског простора мушкарци, с лева жене. Нити је свештеник служио лицем окренут присутнима, нити су верници било када окретали леђа олтару. Познати литургичар Бује у књизи „Човек и обред” (1964.) вели: „Идеја да је базилика идеалан облик за хришћанску храмовну зграду због тога што су за време богослужења свештеник и народ стајали једно наспрам другог је чиста бесмислица. У суштини, то је последња ствар која је раним Хришћанима падала на памет”.

Свештеник и ђакон водили су верни народ ка Рају, који је био на Истоку (Пост. 2, 8); народ је чекао Онога Који се вазнео на Истоку (Пс. 67, 34) и који ће се вратити Знаком Крста што блиста са Истока (Дела 1, 11). Полукруг у коме су верни стајали око олгара, окренути светлости са Истока, означавао је припрему за долазак Најрадоснијег Госта, Који треба да се јави међу онима што чекају. Ево шта каже Свети Јован Дамаскин у „Тачном изложењу православне вере” (III, 85): „Будући, дакле, да је „Бог светлост” (1. Јн. 1, 5) умствена и „Сунце правде” (Мал. 4, 2), а Христос је у Писму назван „Исток”

(Зах. 6, 12), достојно је посветити Му Исток за поклонење; јер све што је добро ваља Богу да посвећујемо, од Кога свако добро бива добро /.../ Богу се, дакле, клањамо тражећи древну отаџбину и обазирјући се ка њој. И шатор Мојсијев имао је завесу и очистилиште на источној страни”.

Римокатолички литурголог Нусбаум је уочио да Исток и сунце више немају ону симболичку вредност коју су имали у древна времена. То је многим послужило као додатно оправдање за окретање свештеника ка народу.

Социолог Зибел у свом огледу „Литургија као предложeње” сматра да та промена свештениковог положаја најбоље одражава дух нове мисе. Он вели: „Пракса /.../ која је раније била у употреби давала је утисак да је свештеник предводник и представник верних, гласноговорник верних као Мојсије на гори Синају. Верни су слали поруку (молитву, поклонење, жртву); свештеник је делао као предводник који поруку предаје; Бог као прималац поруке /.../ (У новој улози, *нап. В. Д.*) свештеник тешко да наставља да игра улогу представника верних; он је сада глумца који има „улогу Бога”, макар у току средишњег дела мисе, слично ономе што се збива у религиозним драмама /.../ Преокрет догађаја у новом правцу претворио је свештеника у глумца од кога се очекује да глуми Христа на сцени, да би дочарао Тајну Вечеру, што доводи до тога да се личности Христа и свештеника мешају на начин који је донедавно био недопустив”.

Међутим, Зибел уочава да је већина свештеника све ово здушно прихватила. Постоје и психолошки разлози: „Известан ниво несигурности и усамљености који свештеник осећа природно доводи до потраге за новим емоционалним структурама подршке. Део ове подршке је подршка верних. Међутим, та подршка води новом виду зависности: зависности глумца од публике”.

К. Г. Реј у огледу „*Знаци пубертета у Католичкој цркви*” запажа нешто слично: „Док је у прошлости свештеник био анонимни пролаз, први међу вернима, окренут Богу, а не народу, представник свију, који је с њима заједно приносио Жртву, читајући молитве намењене њему самом – сада је он виђена личност, са наглашеним индивидуалним особинама, својим животним стилем, с лицем окренутим народу. За многе свештенике ово је искушење с којим се не могу изборити, својеврсно проституисање њихове личности. Неки свештеници су се поприлично навикли – други, пак, мање – да користе предност ситуације. Њихови гестови, изрази лица, покрети, њихово свеукупно

понашање - све служи да привуче пажњу на њихову личност. Неки пажњу скрећу понављајући своје опсервације, дајући упутства, и, на крају, шаљући личне поруке добродошлице и расанка... За њих, ниво успеха представе коју изводе да се мерити личномо моћи и то је показатељ њиховог осећања личне сигурности и самоуверености”.

Зибел сматра да тобожње јединство око Трпезе није ничим постигнуто – само свештеник стоји крај исте, а остали верници и даље гледају. Ситуација Тајне Вечере не може се реконструисати – управо због дистанце која је несавладива. Али, ефекти извештачености увек остају: „Окрнут народу, свештеник тешко може да избегне стварање утиска да хоће нешто да нам прода”. Још гора грешка настаје смештањем Трпезе међу народ: „... То значи да је размак између свештеног средишта и верника изгубљен. Свештени трепет који нас је обузимао кад смо улазили у храм где је Бог био заиста присутан, бива замењен убогим сентиментализмом, одговором на нешто што је једва више од уобичајеног”.

Глумац и трговац – то су, по Гамберу, утисци о свештенику за време нове мисе. Сасвим је друга ствар литургијско читање Еванђеља – оно захтева окретање народу, јер се народу и објављује Реч Божја. Такође, верник се са свештеником среће лицем у лице кад прима Тело и Крв Христову. И додаје: „Промена свештениковог положаја за Трпезом док се служи миса има битно симболичко и социолошко значење. Током молитве и жртвоприношења, свештеник се, скупа с народом, окреће Богу, као што се окреће народу кад благовести Реч Божју и причешћује. Све до сада, та идеја била је увек прихваћена, и на Истоку и на Западу, и у раној Цркви и у доба барока. Све до недавно, кад је Римска црква ово изменила, а та промена је заснована на погрешном погледу на историју, али је углавном утемељена на богословским претпоставкама. Будућност ће нам рећи какве последице свега тога наступају.”

Стратегија завођења: модернисти освајају власт

Традиционалисти римокатоличке вере (многи од њих следбеници кардинала Лефевра, који је, после покушаја помирења, ипак ушао у сукоб с папским троном и одвојио се) и даље се придржавају мисе Папе Пија V. Свештеник

служи окренут лицем олтару, а леђима народу, као кормилар лађе која плови ка Царству Небеском.

Свештеници који су остали верни папском трону – служе леђима окренути старом олтару, а лицем народу, за часном трпезом коју сви могу да виде.

Гамбер запажа да су се и Ватикану одани традиционалисти срели с великим оспоравањима од стране црквених ауторитета, док модернисти, који уносе у своје храмове и нове, хришћанству туђе, догматске садржаје, немају никаквих проблема.

Велика невоља наших дана је и ишчезавање страха Божјег. Потрошач постмодерне епохе, ушавши у Цркву, хоће само Бога као „Пријатеља”, који ће задовољити његове, потрошачеве, „религиозне потребе”.

А то није била намерна бискупа сабраних на Концилу шездесетих година XX века у Ватикану. У документу „Sancrosanctum Concillium” било је само речи о већој употреби народног језика и више читања из Св. Писма на миси, а не о потпуном уништењу римског обреда. Међутим, промењен је распоред светаца у Светачнику, распоред читања из Светог Писма, промењене су речи свештеничког посвећења. Измењен је мисал (служебник).

Гамбер се пита да ли је то учињено због добра верног народа или због уношења новог духа у цркву и онемогућавање повратка предањској миси и предањској побожности. На крају, само старим свештеницима остављено је право да служе „по старом”, а новима је наређено да служе у складу с реформом. Концилски бискупи су тражили мису која ће одговарати вернима, али је уведена миса која раскида са предањском и по садржају и по форми. А циљ је промена духа вере: „Литургија и вера су узајамно зависне. Зато је и створен нови обред, обред који одражава ставове нове (модернистичке) теологије.

Више није смело да се дозволи да постоји традиционална миса, јер је била испуњена садржајима предањске вере и древним облицима побожности. Само из тог разлога, много шта је било одстрањено, и нови обреди, молитве и химне су уведени, као и нова читања из Светог Писма, која углавном пропуштају одломке који се не поклапају с учењем нове теологије – на пример, оно што се односи на Бога Који суди и кажњава.

У исто време, свештеницима и верницима се говори да је нова Литургија, настала после Другог ватиканског концила, по суштини идентична са

Литургијом која је била у употреби у Римокатоличкој цркви све до сада, и да су промене које су се десиле само оживљавање извесних ранијих литургијских форми и уклањање одређених понављања, али надасве ослобађање од непотребних елемената.

Већина свештеника је прихватила ова уверавања која су говорила о континуитету литургијских форми богослужења и усвојила нови обред са истом неупитном послушношћу с којом је прихватила незнатне обредне промене што их је Рим с времена на време уводио у прошлости, а које су почеле променама Божанског Обреда и литургијског појања које је увео папа Пије X.

Користећи се овом стратегијом, група која је наметала реформе била је у могућности да стиче предност и да у исто време злоупотребљава осећај послушности међу старијим свештенством, и добру вољу међу многим, верницима, мада су сами реформатори у већини случајева одбијали послушност.

Пастирске предности за које су се многи верници надали да ће их нова Литургија донети, нису се јавиле. Наши храмови празне се упркос новој литургији (или можда управо захваљујући истој?), и верници настављају да опадају од Цркве у масама.

Мада је наша омладина буквално била заведена да подржи нове форме литургијске службе, она је, у суштини, све отуђенија од вере. Привлаче их све више верске секте – хришћанске и нехришћанске – јер их све мањи број свештеника поучава о богатствима католичке вере и правилима хришћанског морала. Старијим људима радикалне промене унете у Литургију одузеле су осећање сигурности у њиховом религиозном дому. Данас се многи међу нама питају: да ли је ово оно Пролеће за које смо се надали да ће наступити после Другог ватиканског концила? Уместо праве обнове Цркве свуда видимо само новачења. Уместо да религиозни живот улази у период новог жара, како се збивало у прошлости, оно што сад видимо је Хришћанство које се окренуло свету.

Увучени смо у Литургију у чијем средишту више није Бог. Данас очи верних више не гледају Сина Божјег Који је постао Човек, распет на Крсту, или на слике Његових светих, него на заједницу људи сабраних на комеморативну трпезу. Сабрање људи седи, лицем у лице са „председавајућим”, очекујући од

њега, у складу са „савременим” духом Цркве, не толико раздавање благодати Божје, него пре свега неколико добрих идеја и савета како да се носе са свакодневним животом и његовим изазовима.

Остало је мало оних који о Светој Миси говоре као о Новозаветној Жртви коју приносимо Богу Оцу кроз Исуса Христа, или о светотајинском сјединењу с Христом, које искусимо након Светог Причешћа. Данас се срећемо са „евхаристијским сабрањем и слављем”, и „светим хлебом” који узајамно делимо као знак нашег братства са Исусом.

Истинско разарање предањске мисе, традиционалног Римског обреда који има историју дугу хиљаду година у целини је разарање вере на којој је исти био заснован, вере која је била извор наше побожности и храбрости да сведочимо Христа и Цркву Његову, надахнуће безбројних католика током столећа. Хоће ли неко, било када, то моћи да каже о новој миси?”, закључује Гамбер.

Гамбер уочава да многи верници очајавају због таквог стања ствари, али и да велики број свештеника и верних ипак није заражен духом модернизма и да су новачења усвојили само због послушности папи. Немогуће је вратити се на старо, али је могуће држати се онога што су захтевали учесници Другог ватиканског концила: реформи римског обреда у одређеним границама, при чему традиционална миса не сме бити разорена.

Како решити проблем?

Гамбер нуди своје предлоге за излаз из кризе постконцилског римокатолицизма. И *ritus Romanus* и *ritus modernus* су легитимни израз литургијског живота Рима. И једна и други треба да постоје, канонизовани у формама какве су дате – *ritus Romanus* пре Концила и *ritus modernus* од 1969. Тако се не би наметала модернизована миса као једина могућа. Она би била стављена на пробу времена, и ако би је издржала – опстала би. Међутим, служење *versus populum*, као непостојеће у историји Хришћанства, постепено треба укинути. Латинска миса се може обогатити древним молитвама и читањем Светог Писма више но досад, а Реч Божју треба читати на народном језику.

Гамбер наводи пример Русије, која је почетком 20-их година 20. века имала страшно искушење „црквених бољшевика”, и модерниста-обновљенаца. Они су напустили олтар, изнели Часну Трпезу на средину храма, превели богослужење на савремени руски језик, почели да наглас читају тајне свештеничке молитве (обичај који је на Истоку коначно ишчезао у VIII веку.) Уместо појаца и хорова, инсистирали су да цео народ пева службу. Међутим, Руска Црква је пружила снажан отпор обновљенцима, и победила је. Сачувана предањска Литургија довела је до поновног процвата вере у Русији – комунисти су, у духовном смислу, били побеђени Литургијом.

Боље је да постоје две Литургије, чврсто и јасно уобличене, него да сваки свештеник служи по своме и обликује своју мису. Гамбер каже: „Данас стојимо пред рушевинама двехиљадугодишње црквене традиције. Не можемо а да не будемо јасни: многобројне реформе разориле су црквено Предање у тој мери да ће бити тешко обновити га. Да ли се данас, после таквог разарања, усуђујемо да питамо да ли је могућа обнова предањског поретка? Али не смемо престати да се надамо”.

О олтару на Истоку

У другом делу своје студије, „Facing the Lord”, Гамбер се бави проблемом места олтара и часне трпезе у Раној Цркви (опет поводом окретања свештеника лицем народу, а леђима старом олтарском простору римокатоличке цркве.)

Гамбер у уводу студије вели: „Олтар – Жртвеник је увек био повезан са жртвом коју приноси свештеник. Олтар, свештеник и жртва су узајамно повезани, како каже Свети Јован Златоусти: „Нико не може бити свештеник без приношења жртве” (PG 63, 111). У најужем смислу речи, можемо рећи да, пошто протестантски хришћани одлучно одбијају жртву мисе и свештенство, немају ни потребу за олтаром.

У свим древним религијама, свештеник, док приноси жртву, стоји издвојен од народа (Јев. 5, 1), испред Жртвеника, испред Светиње над светињама, лика Божанства. Током жртвеног обреда, учесници прилазе Жртвенику да би примили удео од онога што је свештеник принео на жртву. Како пише Свети

Павле: „Који једу жртве, нису ли заједничари жртвеника?” (1. Кор. 10, 18).

Гамбер сматра да изношење жртвеника пред народ и окретање свештеника народу представља много озбиљнији богословски проблем него измена текста мисе: „Богословље „евхаристијске заједнице око Трпезе” почиње да надвладава доскорашњу идеју мисе као „обожавања и поклонења Богу”, скупа са жртвеним карактером прослављања које се сматра мистичким представљањем и оприсутнењем смрти и Васкрсења Господа нашег”.

И старозаветни и новозаветни верник у храм улазе са искреном жељом да од Жртвеника Господњег виде силу и славу (Пс. 62, 3).

Господ се јавља у Литургији и ту се открива Његова сила и слава, под видом евхаристијских дарова. У Литургији су небеска и земаљска Црква једно: „Сабрања верних прате војске ангела, као и сила Господа нашег и Спаса, као и духови Светих”, говорио је Ориген. Вековима су људи, који су живели углавном у убогим учерицама, подизали и украшавали величанствене храмове, трудећи се да ти домови Божји и њихови, макар мало, подсећају на славу и величину небеских станишта.

После Другог светског рата, кад је човечанство Запада подигло највише храмова у својој историји, и кад су огромне паре дате за унутрашње уређење у складу са захтевима савременог грађевинарства, испоставило се да је реч о модернистичким карикатурама, а не правим храмовима. То су велике „гараже за народ”, каже Гамбер, у које нико не улази осим кад је миса, јер у њима нема никакве лепоте. Неки их зову „Оче наш гараже”. Почело је са капелом коју је радио Ле Корбизије, ремек-делом уметности које нема никакве везе са храмом Божјим.

У постконцилским црквама жртвеник је го камен, често и без крста, често неукрашен, који стоји што ближе верницима. За разлику садашњег стања код римокатолика, Гамбер уочава величанствени украс православног Истока – иконостас, иза кога се савршава Евхаристијско Жртвоприношење.

И на Истоку и на Западу Олтар је био одвојен од верујућег народа, управо као што је у Старом Завету била одвојена Светиња над светињама. Чим је, око 300. године после Христа, почео масован прилив верних, олтарски простор био је одвојен завесама.

У доба цара Јустинијана развија се иконостас управо у храму Свете Софије. Његов развој почиње да се креће у данашњем правцу.

Олтару је, и у Старом и Новом Завету, указивано нарочито поштовање (Изл. 29, 37; Мт. 5, 23). Олтар је, по Златоусту, страшни Престо Божји, пред којим се дрхти (РГ 61, 313). У олтару су свагда стајали Часни Дарови за болесне и самртнике, смештени у украшене ковчежиће – Дарохранилице, које и данас постоје у Православљу.

Олтарске апсиде се од најранијих дана украшавају изображењем Крста, Христа, Мајке Божије, Апостола. Зид апсиде, без ичега, у рано доба био је незамислив. Свештенослужитељ је, приносећи Жртву, свагда гледао Лик Господњи. Гамбер се с најдубљим поштовањем изражавао о Православној Цркви, у којој до данас свештена уметност не стреми модернистичкој оригиналности, него сведочењу Предања.

Гамбер упозорава и на све чешћа служења мисе под отвореним небом, уз инсистирање на масовном причешћивању, и подсећа да Христос јесте проповедао хиљадама на отвореном, али да је причестио само Апостоле у Сионској Горници. И жртвено јагње Старог Завета смело се јести само у кући (Изл. 12, 46). Место за причешће је, пре свега, храм Господњи, а не улица. Неки пут хостије треба поделити хиљадама људи. Практично решење било би, вели Гамбер, не чинити то масовно, али, с обзиром на ново, „трпезно” богословље, сматра се да човек није ни био на миси ако се није причестио! „Да бисмо славили Тајну Вере, вели Гамбер, „треба да уђемо међу заштитне зидове наших храмова где је *Mysterium* на сигурном. Свештени карактер за то одређеног места у нама може да створи исправно настројење према оном што је свето – осећање које може да постоји само у личности која светињи приступа с великим поштовањем”.

Према посланици Св. Павла Јеврејима, Јерусалимски храм био је дом Господњи на земљи, и олтар у њему изображење Небеског Светилишта, у које је Христос ушао као Првосвештеник (Јев. 9, 24). Небеска и земаљска Литургија спајају се у једно. У Откривењу Јовановом видимо ангела који стоји пред Небеским Жртвеником, са кадионицом од злата, у којој су тамјан – молитве светих (Отк. 8, 3). Идеја да земни Олтар одражава небески увек је опредељивала и место Олтара у храму, и положај свештеника (јер ангео стоји испред Олтара, окренут ка њему, а не ка народу).

У наставку свог огледа Гамбер кроз низ питања и одговора јасно излаже своје ставове.

1. *Тврди се да стајање свештеника иза Трпезе, са верницима наоколо, представља изображење Тајне Вечере.*

То није тачно. Лутер је Тајну Вечеру замислио у складу са ренесансним сликарским представама. Да је Христос седео тако, то не би било у складу са старојеврејском етикецијом везаном за трпезу.

У Христово доба није било округлих, ни полуокруглих столова. Страна са које би учесник трпезе гледао у нас остајала је празна – одатле су доносили храну. Људи за трпезом су седели или полулежали на софама или полукружној клупи. Почасно место није било у средини трпезе, него с десне стране. Најстарије представе Тајне Вечере то и наглашавају: Христос је с десне стране. Али, у XIII веку, сликари представљају Господа с оне стране стола, у центру, окруженог апостолима. То је Лутер имао у виду.

2. *Да ли су у раној Цркви верни седели за Трпезом са својим предстојатељем?*

Треба раздвојити трпезу љубави-агапу од евхаристијске Трпезе. Само кратко време је у Цркви Евхаристија била у наставку агапе; веома брзо, она је постављена пре агапе.

Верници су били смештени за неколико трпеза, подељени по полу, а епископ је седео за једном до њих у току агапе; али, за време Евхаристије стајали су иза свога епископа, који је приносио Жртву. У IV веку агапе као сакрални обеди коначно ишчезавају. Остаје само Евхаристија.

3. *Како је могуће бити против служења окренутог народу кад је то била одлука једног концила?*

То није била непосредна одлука концила, него плод једног од праваца литургијске реформе у римокатолицизму. Поводом таквих тежњи, папа Пије XII је строго упозорио, у енциклици *Mediator Dei*, да је „онај ко жели да Олтар промени у стари облик *Mensa* (трпезе) на погрешном путу”. У Немачкој је окретање народу почело са тзв. *Jugend-bewegung*, омладинским покретом који је тражио служење мисе у малим групама. Пионир нове праксе био је Романо Гвардини, који је тако служио у тврђави Ротхенфелс. Пијус Парш, авангардиста реформе, служио је тако у малом храму Св. Гертруде у Клостернојбургу близу Беча, само за своју „литургијску заједницу”. Процес, који уопште није био масован, озакоњен је документом *Inter Oecumenici*, који је издала Конгрегација за свете обреде 1964. године.

Источни Хришћани, православни, Копти, Јермени, Сиријци, међутим, и даље

служе како се служило – свештеник и народ окренути су ка Богу. Олтар је одувек био светиња, и на свој начин одвојен од народа.

На Истоку, иконостас није само инструмент „клерикализације”, наглашавања да су свештеници *corpus separatum*. Напротив – он је окно у други свет, и упућује верне да созерцавају своје јединство с Небеском Црквом. Иако иконостас не постоји код Јермена, постоје две завесе – мања и већа – које свештени простор одвајају од верних. Завесе се навлаче у појединим тренуцима Литургије.

Извлачење Часне Трпезе пред народ указује на губљење страха Божјег, на пренаглашавање „човека Исуса” и протестантски доживљај Тајне Спасења.

4. *Зар није боље да свештеник буде окренут народу, а не зиду?*

Свештеник се не моли зиду, него стоји пред Господом скупа са својим народом. Блажени Августин вели: „Кад уздижемо срце у молитви, окрећемо се Истоку (*ad orientem convertimur*), где се небеса уздижу. То не значи да се Бог може наћи само на тој страни и да је Он оставио остале стране света /.../ у ствари, ми се окрећемо Истоку да бисмо себе подсетили да се морамо окренути ка натприродном стању, то јест, да се морамо окренути Богу”. Дакле, народ је слушао проповед окренут Западу, а затим се, скупа са свештеником окретао Истоку ради приношења Евхаристије. Гамбер вели: „У раној Цркви, окренути лице Господу и окренути се ка Истоку значило је једно исто”. Већ у петом веку Свети Павлин Нолански каже да је изградња олтара на Истоку у то доба уобичајена ствар. Само су у доба цара Константина базилике које је он градио имале олтар на Западу зато да би светлост кроз улаз падала у храм. У томе је цар Константин подражавао старозаветни храм (Јез. 8, 16).

Када је ту свештеник служио, стајао је иза Часне Трпезе, да би био окренут Истоку; кад је олтар подигнут на Истоку, свештеник је стао између Часне Трпезе, и народа. Врата на Истоку у храму означавали су могућност Христовог Другог Доласка, повезаног са литургијским сабрањем, каква су била јављања Господња после Васкрсења (Лк. 24, 36-49); Јн. 21; Дела 1, 4). Али, та пракса (олтар на Западу) изобичајила се већ у петом веку. Луј Бује идеју да су рани Хришћани имали ситуацију свештеник *versus populum* назива чистом бесмислицом.

Страхопоштовање пред Светињом сасвим је изгубљено. Оно се може развити „само у окружењу у коме се сматра да је долично понашање битно,

чак и ако се то понашање подвргава забранама и ограничењима које треба да спрече профанацију” (Гамбер). Кад би црквењак ставио столицу на Часну Трпезу, то би било богохулно. Православни Исток је, по Гамберу, сачувао много више осећаја са Светињу од Запада. Већ поменути социолог Зибел указује на то: „Померање олтара међу верне такође означава да је простор између свештеног средишта и верних изгубљен”. Теолог Алфред Лоренцер уочио је греховни неукус у новом типу мисе, у коме се симболичко вулгаризује до крајњих граница – верници гледају сваки детаљ примања хостије, јер свештеник то чини пред њима: „Без обзира да ли то волите или не, приморани сте да гледате начин на који особа жваће – што није баш увек лепо да се гледа”. Да се и не говори о томе да олтарска Трпеза личи на трпезу постављену за породични ручак – једна ваза с цвећем и две-три свеће. Свештеник ту изгледа као отац савремене породице који не приноси жртву Богу, него руча са укућанима. Човеку није довољно само да прича како је миса величанствена: он то хоће и да види. А у убогим, неопротестантским, условима, то му је немогуће.

Гамбер је запазио и везе између римокатоличких модерниста и „православних” обновљенаца у Русији 20-их година XX века, којима се оштро супротставио патријарх Тихон. Гамбер одлучно каже: „Време је показало да је Патријарх био у праву. Чињеница да Руска Православна Црква још увек постоји, и да заиста цвета, плод је пре свега верног држања и неговања предањске Литургије”.

Литургија није само „заједничка трпеза”, него пре свега, Богочовечанска Жртва за спасење света.

У додатку овој својој студији, Гамбер се обрачунава са преводом речи Христових приликом освештања дарова са латинског „pro vobis et pro multis” (реч је о Крви Христовој која се, за апостоле и за многе, излива на отпуштање греха (Мт. 26, 28) у израз – „за вас и за све излива за отпуштање греха”. Гамбер тврди да је реч о оригеновској апокатастази, чије се учење, лажним преводом, приписује Господу. Јер, Свети Јован Златоусти, тумачећи посланицу Јеврејима, вели: „Мада је Христос, што се Њега самог тиче, умро да би све спасао /.../ ипак није уклонио грехе свију, јер неки нису желели да Он то учини” (PG 63, 129).

Литургија – наш дом

То је наслов закључног поглавља Гамберове студије о реформи мисе. Он користи немачки појам „Heimat” (дом, домовина, али и „завичај” – пре свега завичај). Гамбер вели:

>>„Heimat” је окружење које нам је познато од детињства, кућа у којој смо одрасли, природно окружење и људи са својим навикама и обичајима. За нас, „Heimat” је увек прекрасан макар да другима и не изгледа тако. Човекова чежња за домом је чежња за оним што је присно и познато. То је такође чежња за сигурношћу заснована на окружењу које припада личности. На крају, то је осећање сигурности које мало дете има кад је са својом мајком и које му недостаје када се, као одрасло, суочи с неизвесностима живота.

Религиозан човек у Цркви тражи сигурност код своје Матере. Ту се нада да ће наћи уточиште и помоћ својој узнемиреној души, одговор на сумњичава питања свог разума, али, изнад свега он тражи сигурност кад је реч о Коначним Истинама. Оно што тражи у Цркви је уравнотеженост и мир, мир који свет не може дати (Јн. 14, 27).

У прошлости, личност је могла да нађе сигурност и уточиште у Цркви, мада она није била савршена. На човекова питања је одговарано на поуздан и прецизан начин, макар га одговори нису задовољавали у потпуности. Данас, уместо јасног одговора, добиће само опис проблема, одговор који не може да му помогне да нађе унутарњи мир. Последње, али не и најнебитније, религиозна личност тражи дом и прибежиште у упражњавању литургијског богослужења, у обредима и празницима познатим од детињства; то је интимно повезано с његовом вером. За човека, непроменљивост култа део је његовог Heimat”. По Гамберу, данашњи храмови су ваплоћење модерничке безавичајности.

Тако је код свих људи, и у свим религијама. Немачки научник Курт Зисел је у својој књизи „Осећање добра”, показао да је рушење јапанске вере у цара, шинтоистичког култа предака и самурајске етике нанело страховит ударац Јапану од кога се ова земља никад није опоравила. Уместо старих обреда, јавила се свепрождирућа пустош.

Римокатолик који је охладнео према својој вери пре Другог ватиканског концила, а после тога се вратио, не би више могао да препозна ни свој храм,

ни своју мису. Храм, ултра-модерно дизајниран, делује као ледено, туђе место, права протестантска молионица. Сlike и статуе су ишчезле – остали су зидови. Нема мириса тамјана; нема исповедаонице.

Оно што, по Гамберу, литургијски реформатори нису схватили, јесте суштинско – иако није било све савршено у предконцилском храму, он је ипак био дом.

Они нису схватили ни то да ће уништење старих форми богослужења многе, нарочито мање образоване, отуђити од Цркве. Бројни локални литургијски обичаји, такође саставни део завичајности храма, били су разорени постконцилском унификацијом. Нестала је свечана миса за упокојене, која је спајала толика поколења римокатолика.

Наравно, ни укидање латинског као богослужбеног језика, који је уједињавао вернике широм света, није било неопходно у тако радикалној форми. Зар муслиманске хоце и даље не изговарају молитве на сакралном арапском? Зар Јевреји не читају у синагогама молитве на хебрејском? Иако Индонежани нису Арапи, и њихови и арапски ислам има исти култни језик... Делови Литургије су могли да буду на народном, а делови на латинском, као и некад.

Наравно, у Цркви је увек било промена. Све се развија. Али, богослужбена реформа после Другог ватиканског концила није била постепена промена, него револуционарни раскид с црквеним Предањем. И зато су му последице страшне. Оно што се може очекивати, сматра Гамбер, још су празнији храмови, управо како се десило код реформисаних протестаната. Није проблем у неопходним богослужбеним променама него у основним пастирским начелима. Промене се нису смеле изводити тако да се верницима учини да у старој пракси ништа није вредело и да је све било погрешно. Вера се не може обновити спољашњом реформом богослужења и његових облика. Колико атеиста ће поверовати у Васкрсење Христово ако се рукотвори „нова васкршња миса”? Јер, вера је предуслов Литургије. А по Гамберу, „стално мењати обред да би се скоро сасвим укинули вековима поштовани обичаји и предања исто је што и пљачкање религиозног дома човековог и потресање темеља његове вере. Потпуно нов распоред црквеног календара, уведен усред литургијских реформи, сасвим беспотребна и радикална промена, служила је само да се верни отуђе од вере”.

Гамбер још озбиљније упозорава: „Лако је нешто укинути, али је веома тешко наћи нешто боље што ће га заменити. Кад се стари поредак, који је био дом вере за већину људи, разори, биће потребно много, много времена да се изгради нови”.

На крају, чују се Гамберове трезвене поруку:

„Велика је пометња! Ко и даље јасно може да види у тами? Где су вођи Цркве који нам могу показати праву стазу? Где су бискупи довољно храбри да одсеку туморозну израслину модернистичког богословља која се укоренила и разрасла чак и у богослужење најсветијих Тајни, пре но што се тумор прошири и нанесе још већу штету? Оно што нам данас треба јесу нови Атанасије, нови Василије, епископи попут оних који су се у четвртном веку храбро борили против аријанства када се скоро целокупно Хришћанство потчинило јереси. Нама су потребни Свечи који би данас могли да обједине оне чија је вера остала чврста да бисмо могли да се боримо против грешака и подижемо слабе и отупеле из стања њихове равнодушности.

Не смемо и не можемо препустити очување и васпостављање традиционалне литургијске мисе групици фанатика која одбацује чак и оне литургијске реформе које је усвојио Концил. Постоје реформе које су оправдане, као што је коришћење народног језика у извесним ситуацијама.

Можемо само да се молимо да ће се Римска црква вратити Предању, и да ће допустити служење литургијске мисе која је била ваљана преко хиљаду година. Зашто би било немогуће да имамо два обреда, традиционални и нови, који мирно сапостоје? /.../

Живимо у доба када је остало мало вере. Са свих страна се чују вапаји да очувамо оно што можемо. Колико год то чудно звучало, истински „модерне” снаге у нашој Цркви данас нису тзв. „прогресивци”, који желе да напусте вишевековне обичаје и замене их експериментима несигурне вредности, него пре „конзервативци” који признају вредност црквеног предања и осетљиви су на пастирске потребе”, закључује Гамбер.

Гамбер каже да повратак традиционалној миси не сме бити пуки уступак старом свештенству и лаикату, него да та миса мора опет постати „норма наше вере и символ католичког јединства широм света, стена постојаности у доба немира и сталних промена”.

ПАПА БЕНЕДИКТ XVI И „ЛИТУРГИЈСКА ОБНОВА”

Још као млади свештеник, а касније бискуп и кардинал, један од најзначајнијих теолога у новијој историји Ватикана, човек који је био „десна рука” папе Ивана Павла II у области догматике, челник групе аутора званичног катихизиса, Јозеф Рацингер се озбиљно бавио питањем „литургијске обнове”. Написао је и низ текстова и књига на ту тему, од којих је свакако најзначајнија „Дух Литургије” (The Spirit of the Liturgy, Ignatius, San Francisco, 2000. године). Трудићемо се да овде изнесемо његове најзначајније ставове.

У предговору за своју књигу „Дух Литургије”, кардинал Јозеф Рацингер каже да је, почетком XX века, миса била као стара фреска: очувана, али прекривена низом слојева и наноса потоњих поколења, скоро претворена у приватну молитву. Литургијски покрет и Други ватикански концил су фреску очистили од наноса. Она је привремено заблистала; али, од тада, миса је изложена опасности од атмосферских услова и угрожена новим рестаурацијама и реконструкцијама. Не треба је опет покривати малтером, али јој се треба окренути са новим поштовањем, изнова разумети њену поруку и стварност, да садашње откривање Литургије не би било „прва фаза ненадохнадивог губитка”. Кардинал је своју књигу назвао „Дух Литургије” управо као што ју је назвао један од оснивача литургијског покрета, дон Романо Гвардини, који је своју истоимену књигу објавио 1918. Осамдесет година касније, кардинал се надао да ће његово дело допринети снажењу новог литургијског покрета, чији је циљ „реформа реформе”.

Шездесетих година XX века, као свештеник, Јозеф Рацингер је објавио књигу есеја о тек завршеном концилу и извесним сукобима на њему истичући да јесте добро да се Црква обнови у складу са захтевима времена, али да се при том не заборави да је Црква увек била и остала Црква. Упозорио је да се, зарад теолошких сукоба и акробација, не сме занемарити судбина оних „малих” који верују у Христа: „У крајњем случају, Црква, и у тужно и у радосно доба, живи од вере оних који су смерна срца”. По њему, то је начин на који је Израил живео у доба када су фарисејски легализам и садужејски либерализам господарили народом Божјим. Он додаје: „Вера је опстајала живом у

простосрдачнима. Они су бакљу наде предали Новом Завету. Њихова имена су у исти мах последња имена старог народа Божјег и прва имена новог народа – Захарија, Јелисавета, Јосиф, Марија. Вера простосрдачних је највеће благо Цркве. Служити тој вери и живети њоме је најплеменитији позив Цркве”.

Већ 1975, као свештеник Рацингер је упозоравао на катастрофалне последице неконтролисане реформе. Десет година касније, у књизи разговора са Виториом Месоријем, истакао да „Други ватикански концил није крив за такав развој, који је радикално супротан слову и духу концилских отаца”.

По њему, трагедија се није десила због концила, него због освајања централних позиција у Цркви од стране полемичких, центрифугалних снага, као и због културне револуције на Западу, која је водила тријумфу радикално либералистичке идеологије индивидуализма, рационализма и хедонизма. Рацингер је истакао да обнова као повратак на „старо”, није ни могућа, ни пожељна; али обнова као повратак пољуљане равнотеже је неопходна. Зашто? Зато што „ЛИТУРГИЈА МОЖЕ ОСТАТИ ЛИТУРГИЈА САМО ДОК ЈЕ НЕПОДЛОЖНА МАНИПУЛАЦИЈАМА ОНИХ КОЈИ ЈЕ СЛУЖЕ”. Нови мисали и богослужбена дела нашли су се под превеликим утицајем академских лица, „научних” литургичара, па се стекао утисак да се литургијске књиге могу „правити” попут других књига. С друге стране, он је прекорео „лефевристе” због тврдњи да је миса Тридентског концила нешто мумифицирано, што се не сме мењати; ако је Црква жива, жива је и миса. Но, нови мисал, постконцилски, направљен је као „професорска књига”, насупрот законима литургијског развоја; у њему је пак добро што постоји више молитава него пре, и што је дозвољена употреба народног језика.

Цркве не смеју постати музеји, каже Рацингер: „Евхаристија је Бог као одговор, као једно присуство које се одазива”. Цела Црква се моли таквом Богу и то не дозвољава њену „музеизацију”.

Године 1998, кардинал Рацингер се у Риму обратио присутнима и подсетио да Литургија не може бити никаква самовољна компилација, производ пуке људске делатности: „Правоверне форме обреда су нове стварности, рођене из дијалога између Цркве и њеног Господа. Оне су изрази живота Цркве у којима је згуснута вера, молитва и сам живот многих поколења, и које су ваплоћене у конкретној форми – у исти мах и дело Божје и човеков одговор”.

Кардинал Рацингер се противио и забрани старих литургијских књига:

„Концил је наложио реформу литургичких књига, али оне старе није забранио”, говорио је.

Иако је концил тражио активно учешће верника у служењу мисе, литургичари – модернисти су то схватили као могућност умањења жртвеног карактера мисе, које доводи до ишчезавања светотајинског и свештеног. То је значило и даљу фрагментацију Литургије, пренаглашавањем њеног карактера „заједничког дела” и дозвољавањем „сабрању” да одређује како ће литургија бити служена.

Кардинал Рацингер се залагао за обнову храмовне лепоте и црквене музике, свештених слика и архитектуре; добре преводе литургијских текстова и већу употребу латинског; окретање народа на челу са свештеником према литургијском Истоку, итд.

Као папа, опрезно, али одлучно, кренуо је да спроводи своју идеју „реформе реформе”. Резултат је његова одлука да се дозволи редовно служење старе мисе, као легитимног израза евхаристијског живота Запада.

ОПАСНОСТ УТОПИСТИЧКОГ СТАВА И „РЕФОРМА РЕФОРМЕ” ПАПЕ БЕНЕДИКТА XVI

Римокатолички реформатори Литургије хтели су да је обнове „у чистом виду”, онакву каква је била „у првим вековима”. Да би се то постигло, морала се разградити већ постојећа миса. На тај начин, испоставило се да су реформатори били „револуционари у мантијама”, утописти који су у име првобитности били спремни да се обрачунају са садашњим, конкретним садржајима вере и живота римокатоличке заједнице. О опасностима утопистичког мишљења давно је сведочио руски философ Сејмон Франк у својој књизи „Светлост у тами” (он, додуше, пише о социјалном утопизму, али начела утопизма су свагда иста): „Покушај изградње новог, идеалног света *наилази на препреку којој је име реално постојећа несавршеност света*. Пре почетка изградње новог света мора се *рашистити место* за њега, мора се *уништити стари свет*. Међутим, тај такозвани „стари свет” фактички се, или барем у знатној мери, подудара *с општим условима несавршеног света уопште*; уништити „стари свет” фактички значи срушити реално постојећи свет, прогласити га, и то зато што није савршен, за *зло* које треба уништити. Затака усавршавања света /.../ у утопизму се фактички своди на уништење постојећег света и на покушај да се поново, људским снагама „ни из чега” створи потпуно другачији, *идеални, савршени свет*. Међутим, овај реално постојећи несавршени свет – који није створила људска самовоља него, без обзира на његову несавршеност, виша надљудска сила – свет као дело Божије, макар и оптерећен грехом, *природно истрајава у свом постојању, противи се* плановима рушилаца да га сруше – и у тој истрајности показује да је природно јачи од својих рушилаца, и тако потврђује да су и најенергичније и најинтензивније мере на његовом рушењу узалудне и бесплодне. Можда „спасиоци света”, адепти и градитељи новог, непостојећег света, уображавају да они не руше саму суштину света, него само у њему владајуће зло, али искуство показује да то зло или несавршеност толико органски прожима овај свет да оно не може бити уништено без рушења самог света. Отуда она неизбежна озлојеђеност градитеља новог света, оно њихово неизбежно постепено привикавање на све универзалније и, зато све беспопштедније,

крваво – и бесплодно! – рушење. Зато је задатак позитивне изградње новог идеалног света практично неостварив; он се одлаже, преноси на неодређену будућност и у пракси га замењује задатак *рушења* – задатак који је, како видимо, бесконачан зато што је неостварив. Уместо обећаног и очекиваног царства добра и правде, Царства Божијег на земљи, фанатизам утописта ствара живот у заједници, заснован на безграничном, неподношљивом деспотизму. Споља гледано тај свакодневни живот у заједници може бити привремено моћан, као што су моћне уопште силе зла на земљи, али ту моћ изнутра подривају силе међусобне мржње и, пре или касније, он сам разоткрива своју слабост, неутемељеност и неодрживост. Покоравање света силама које су се устремиле да га сруше исто је што и разуждавање сила зла у њему, исто је што и владавина пакла на земљи. Тако се покушај остварења „Царства Божијег” или „раја” на земљи у границама овог неизбежно несавршеног света неком фаталном неминовношћу изопачује у фактичку владавину *сила пакла у свету*.”

Да је заиста било речи о утопизму „литургијске обнове“, доказује римокатолички теолог и свештенослужитељ Џонатан Робинсон, у својој књизи „Миса и модернизам”. Он у њој анализира идеје које су утицале на „прогресивне” литургичаре чије су идеје довеле до измене мисе у „Novus ordo” после Другог ваиканског концила. Било је ту свега: од Хјума и Канта, до Хегела и Огиста Конта. Нарочито је на модернисте велики утицај извршила Хегелова философија „идеалне заједнице”. Евхаристијска заједница, окупљена око првобитне „Трпезе Господње”, нека је врста остварене Хегелове идеје у еклисиолошком смислу. „Хегелов нагласак на заједници плаћен је прескупо. Прескупо зато што је Хегел отворено учио да заједница није суштинска само за човеково живљење; она је потребна и Богу да би био Бог”, каже Робинсон.

Реформатори су направили мису која Бога своди на заједницу, и у којој, на крају крајева, заједница велича саму себе. По Робинсону, постоје два типа Литургије: једна која слави Бога Који Јесте, без обзира шта ми мислили о Њему, и која настаје на основу Исаијине визије Господњег престола окруженог серафимима (Ис. 6, 1-3), и Литургија чији је циљ да оствари људске прохтеве и намере. Робинсон упозорава: „Изградња заједнице, ма колико за поштовање била, па чак и можда и неопходна, није замена за поклонење свесилном Богу”.

Робинсон уочава да су многи реформатори римске мисе били идеолози, због чега борба за повратак богослужења изворима литургијског Предања није нимало лака. Јер, како он каже, „идеологија је моћна, и тешко је спорити се с њом, пошто је она нешто више од пуке теорије”. А о каквој идеологији је реч? Рецимо, Мелиса Кеј, чланица издавачког савета Литургијског комитета Националне бискупске конференције САД, у свом чланку „То је твоја Св. Тајна: водич за примање причести” јасно каже: „Литургијски покрет /.../ је укључен у радикално премештање искуства трансценденције и, самим тим, претумачивање његовог значења”. Уместо вековне традиције у којој трансценденција бива повезана са „другошћу Бога”, иста, захваљујући литургијској реформи, постаје „динамизам, енергија, квалитет живљења, отварање изнутра и долажење до проширења и обogaћивања живота”. Једном речју, њу ејд хуманизам („Ја сам бог”) се крије иза приче о „литургијском препороду”.

Чак и либерални кардинали, попут белгијског примаса – екуменисте Данијелса, уочавају катастрофу. Док су раније свештеници можда и претеривали у доследном испуњавању правила записаних у мисалу, данас је супротно: миса се претвара у политички митинг, па чак и хепенинг, у коме присутни „славе сопствено животно искуство”, каже Данијелс.

Зато није чудо што је народ напустио „фабриковану мису“: у Канади је, 1957, на недељним службама било 88% католика у Квебеку, и 75% ван Квебека; 2000. године у Квебеку се све svelo на 23%, и ван Квебека 29%. „Научници-литургичари” се никад нису упитали има ли ту њихове кривице. Они, по Робинсону, сматрају да „верници нису довољно интелигентни и отворени да промене приме”.

Сваки модернизам у новијој културној историји УВЕК се правдао „повратком у древност”, повратком неком „првобитном поретку” који ће значити обнову „aurea aetas” у данашњем добу. Сетимо се Пола Гогена, који одлази да живи међу „племенитим дивљацима” Тахитија; или Пикаса и других кубиста који тврде да подражавају уметност афричке маске; или надреалиста, који се диве цртежу деце и лудака. Међутим, реч је о ономе што отац Серафим Роуз зове „виталистичким нихилизмом”: прича о животворном прапочетку у ствари крије немоћ да се живи у реалном Предању. (Тако је било и у реформи римске мисе; таквих појава има и у Православљу, када учењаци

тврде да је „првобитна невиност” нестала у доба цара Константина, да се треба вратити ранохришћанској импровизацији и литургијској шароликости, спонтаности и стваралаштву (схваћеном у романтичарском, прометејско-гностичком, смислу.) Православним утопистима „прва три века” смета монаштво са својим пренаглашеним аскетизмом и сувишним „наслојавањима” типика која су нарушила првобитни ORDO. Ови „Берђајеви у мантијама” су, у ствари, филозофи по човеку, који су своју филозофију, непросветљену Христом, унели и у Цркву. Одавно је на њих упозоравао велики руски догматичар и литургичар, прота Михаило Помазански, у свом тексту „Преношење филозофског „стварања” у теологију”: „Увек је примамљиво оно што је ново. Али оно није увек на месту. Увођење новог у Православље је противречност у себи. Већ назив „православље” указује на то да се његова битна страна састоји у чувању „предања”. Цела историја Православне Цркве јесте пре свега борба за верност Предању, за „чистоту вере”. Од првих дана хришћанства тачно вероисповедање било је први услов да се добије крштење и да се буде примљен у хришћанску заједницу. „Држите закон истине” и „Држите канон вере” – тако су непрестано у првобитном хришћанству одзвањали позиви црквених поглавара. Верско учење је одређивало целу структуру и начин живљења Цркве. Ако је вера била права – црквени живот био је здрав. Ако је вера била изопачена – мењао се и правац црквеног живота. Због тога ми речју „православље” не означавамо само веру, него и живот Цркве у њеној целини, њен унутрашњи и њен спољашњи живот.

Застрањивање црквеног реформисања, обнављање у овом или оном облику, скоро се никад не прекида. У пререволюционарном времену у Русији су постојали принципи који су штитили Предање. Ти принципи су били: држава, школа, начин живота и сам побожан народ. Они делимично постоје и овде у иностранству: то је побожан народ који на разне начине активно бди над црквеним Предањем и који је у том смислу заступник свести црквене заједнице. Али постоји једна област црквених ствари која није тако лако приступачна пажњи црквених маса, област која за извесно време може остати по страни од ових маса, и може се ослободити њиховог мешања и њиховог утицаја, – то је област теолошке науке.

Теолошка наука развија се у атмосфери самоће: у далекој прошлости то је било у тишини манастирске ћелије, а данас у тишини библиотека, у уско

ограниченом кругу личности. Њени резултати остају, и кад се појаве као штампани, својина су једне релативно уске средине, пре свега због њихове апстрактности, због њихове терминологије, због специјалности њихових тема, али каткад и због њихове мисаоне тежине. Теолошка наука је неизбежна, и њој припада у животу Цркве велика специфична тежина. Али ово се не сме претеривати. Јер теологија није Црква, теологија није религија. Теологија је област разума, који у верском животу заузима скроман простор.

Рад теологије може бити благословен, ако иде правим путем. Али тај рад постаје тешка опасност за Цркву, чим скрене с правог пута, и чим иде против учења Цркве. Уношење новина у Цркву, уколико се у практичном животу појави, може лако да се позна, објасни и одстрани. Али уношење новина у теологију може да настане, да живи и да се развија, без обзира на сва изобличавања и забране, тиме што оно, на неки начин, разграничава свој простор и према онима који са њиме нису сагласни, и који би му могли правити сметње. Тако оно без ларме може да прикупља своје снаге и да спрема своје иступање на широком фронту.

„Ако со обљутави, чиме ће се осолити?“ Какво је то Православље, које губи свој карактер као православље? Кад православна теолошка наука изгуби православље, шта она још вреди? Кад за свест црквене заједнице њено непостојеће православље постане очевидно, тада се таква једна наука не сматра само као непотребна, него се она као зло одбацује. При томе је само жалосна околност да – према сведочењу историје Цркве – процес откривања једне јереси пред свешћу заједнице, борба против јереси и њено одбацивање траже тешке жртве и често на телу Цркве остављају рану која крвари.

Не треба мислити да је Црква нетрпељива према сваком личном теолошком мишљењу, да она негира могућност разлике мишљења у нејасним и спорним питањима, и да она хоће да ограничи слободу тражења истине у овим областима. Исто тако, ја не бих желео да се у овим и следећим извођењима види позив на нетрпељивост. У теолошкој науци неизбежна је разноликост схватања и тачака гледишта. Теолошки објекти су такви да многе од њих разум не може свестрано да схвати. Неизбежне су заблуде, а оне су и безопасне, уколико другим истраживањима дају повода за пажљивије истраживање и за утврђивање правилнијих консеквенци.

Али много је горе кад се заблуде не јављају више у теологији као

индивидуалне и случајне појаве, него кад постану израз целог једног правца, својина целе једне теолошке школе, кад постану својственост једне затворене групе личности, које за свој непосредни циљ постављају спровођење идеја које су црквеној истини стране. Бојимо се да једна таква опасност доиста постоји. Њени знаци су довољно јасни. Ова појава се мора тачније посматрати да многи не би допустили да буду одвучени на погрешан пут”. Тако каже прота Помазански. Овакав закључак може се применити на ватиканску богослужбену реформу. Кренула је од погрешних теолошких претпоставки које нису на време уочене, и које су ушле у праксу.

Римокатолицизам је, својом литургијском обновом, доживео трагедију. Он мора да тражи путеве повратка начелу што је било много дубље и достојније него што је садашња пракса. Садашњи папа, још као кардинал Рацингер, забележио је: „За обичног верника, два најочљивија ефекта литургијских реформи Другог ватиканског концила изгледа да су нестанак латинског и окретање Часне Трпезе према народу. Они који читају релевантне текстове биће запањени када схвате да ни једног, ни другог нема у концилским одлукама”. Да, нема; али, модернисти који су спроводили концилске одлуке преузели су брзо ствар у своје руке, и све повели у нежељеном правцу.

Господ је Православну Цркву дуго чувао од таквог искушења.

Православна богомудрост никад није дозвољавала да се пренагли са „реформама” богослужења. Вечити идеал православних било је служење „по типик”, које је ретко када могло у потпуности да се оствари. Али типик нико није дирао. Ако ја не могу да га испуним, има ко може; ако ја служим петнаест минута вечерњу, има оних који је служе сат времена или дуже. Ја исповедам своју слабост, али је не намећем као „правило вјери”; моја слабост није мера Цркве, и не тражим за њу теолошка оправдања.

Ево каквим, заиста надахнутим, речима описује значење типика у животу Цркве угледни руски литургичар и агиолог, учесник Помесног Сабора Руске Православне Цркве 1917-1918. год, светитељ Атанасије (Сахаров, +1962, канонизован на Јубиларном Архијерејском Сабору 2000. год.): „Назив нашег Црквеног Устава „ТИПИК” даје карактер његовом садржају и значају. Реч типик потиче од грчког *τυπος* што значи тип, облик, форма, образац, идеал. Идеал је нешто најсавршеније, најузвишеније, нешто што свагда вуче к себи, као привлачније, али никад у потпуности достижно. Наш Типик је изложио

идеални поредак богослужења, заснован на обрасцу древног вишечасовног богослужења великих Отаца и подвижника. Данас се богослужење само у неким обитељима и храмовима у већој или мањој мери приближава свом идеалном поретку, изложеном у Типику.

Упркос томе, ми немамо никакав скраћени Типик. И та околност има велики морално-васпитни значај. Наш Типик, у облику у којем постоји, представља, пре свега, сталну опомену какав је идеал православног богослужења. А то што су наше богослужење и наша молитва тако далеко од Типиком зацртаног идеала, треба да пробуди у нама осећај смирене свести о нашој несавршености... Упутства нашег Типика су путокази на молитвеном путу, који нам показују утабане стазе ка циљу, стазе разгажене и утабане светим Божијим угодницима и нашим благочестивим прецима. Зашто силазити на друге путеве, зашто тражити нове, када се овима, као већ испитанима, може безопасније, лакше, брже, с мањим трудом ући у исту радост свих минулих покољења, пожњети то што су они већ посејали, између осталог и за нас.

У богослужењу, у Типику Православне Цркве нема ничег случајног, у њему је све строго осмишљено. И све, чак и најмањи детаљи имају свој, често веома дубоки смисао, који даје сваком засебном чину и последовању боју, нарочиту дирљивост и ганутљивост... Премештање једног дела богослужења на место другог, уношење неодговарајућих допуна, изостављања чак и малих детаља – све то нарушава општу хармонију богослужења. Наше богослужење је високоуметничко дело, сложени механизам деликатне делатности. И ако нам је некада нејасан смисао овог или оног дела богослужења – то не значи да га (смисла) уопште нема. То значи само то да за сада још не можемо да га схватимо, да га не знамо. Потребно је пронаћи га и постарати се да га схватимо.

Из реченог следи да је за православне важно да у области молитве и богослужења имају послушност Црквеном Типику. Важно је и неопходно да се црквени чиновни и службе врше баш тако како су изложени у Типику, јер ће само тада богослужење имати управо онај смисао који му даје Света Црква”.

Код римокатолика је, међутим, сасвим у складу са процесима секуларизације, који су почели још од када је папа проглашен „намесником Христовим”, дошло управо до тога – засметала је норма. И воља (а човек је пре свега воља) је призвала у помоћ „науку”, која је решила да врати мису у

„ранохришћанско” стање и очисти светачник од „сумњивих” светаца (међу којима су и Алексије Човек Божји и Света Варвара.)

Веровало се да ће то помоћи „савременом” човеку да се приближи Христу. Али, „савременом” човеку Богочовек није потребан: и он је наставио да тражи још и још реформи, жељан да на земљи остане сам, без Христа.

Зато је, уместо очекиваног препорода, у римокатолика наступио хаос, у коме су се душе обичних верника нашле у вртлогу.

Занимљиво је да су европски либерали и левичари, ученици социјалних утописта, мајстора гиљотине Француске револуције, веома забринуто реаговали на најаву папе Бенедикта XVI да ће бити извршена „реформа литургијске реформе”. У тексту „Бенедикт XVI лицем у лице са француским бискупима” Мишела Коола, познати лево-либерални „Le Monde Diplomatique” (фебруар 2007.) управо изражава једну такву забринутост.

Коол пре свега описује стање римокатолицизма у савременој Француској. Пре 20 година, 80% Француза су се изјашњавали као римокатолици. Сада је тај проценат 51%. Тек половина од тога сматра да је постојање Бога „извесно” или „вероватно”; од десет Француза који редовно иду у храм, само један верује у догмате хришћанства.

Коола забрињава што је Бенедикт XVI ступио у везу са француским лефевристима-традиционалистима чим је сео на престо. Већ у априлу 2005. обавестио је збор кардинала о томе, а након четири месеца у Кастел Гандолфу примио је наследника кардинала Лефевра, монсињора Бернар Фелеја, да би у октобру 2006. године у дијецези Бордо, одобрио оснивање Реда доброг пастира, у који је ушло пет лефевристичких свештеника. Њима је одобрено да служе латинску мису Тридентског концила. Француски бискупи, на челу с надбискупом Бордоа, Жан Пјером Рикаром, нису одушевљени тим поступком; али, папа је одлучан. Коол сматра да он све ово чини да би очувао јединство римокатолицизма и вратио оне који су одступили, јер никад није преболео одвајање кардинала Лефевра. Коол каже да, у доба кад се римокатолицизам суочава с оскудицом свештенства, 250 хиљада лефевриста (од којих је половина у Француској) представља велики потенцијал. Поготову што међу њима има МНОГО МЛАДИХ, знатно више него у „модернистичким” парохијама.

Још 1977, кардинал Јозеф Рацингер је са жаљењем уочио да је миса „морала

да се скраги; и све шта се оцењује као несхватљиво морало је бити уклоњено из ње; све треба да се транспонује у још „простији” језик. Али на тај начин долази до темељног нераздевања суштине Литургије и литургијске свечаности, јер у Литургији се не ради само о рационалном схватању... већ о једном сложенем учешћу које укључује сва чула; ми смо позвани на свечаност коју није измислила нека комисија, већ у нас долази из дубине векова, а, у крајњој линији, из саме вечности”.

Леви либерали се плаше да ће „реформа реформе” угрозити њима драге идеале Другог ватиканског концила: међуверски дијалог, верску слободу, екуменизам, „позитивну визију човечанства”. Ево како Коол описује зашто им је мио поменути концил: „На опште изненађење, 25. јануара 1959, папа Јован XXIII сазвао је концил. Претходни концил био је 1870. Ватикан I је носио ознаку Пија IX, папе „Sillabus“-а и догме о папској непогрешивости. Овај концил је иза себе оставио горку успомену на један дефанзивни католицизам и цркву која се боји света. Најава новог концила, означеног као екуменски, и посвећеног помирењу Католичке цркве са „свим људима добре воље”, изазвала је огромну наду.

Други ватикански концил отворен је у јесен 1962. Закључио га је у децембру 1965. папа Павле VI, наследник Јована XXIII који је у јуну 1963. умро од рака стомака. „Добри папа Јован” имао је времена да догађају у Риму да основни тон. У својој славној енциклици *Pacem in terris* (мир на земљи) он изјављује како црква више не треба да осуђује, што је чинила у прошлости, Декларацију о правима човека и грађанина; напротив, она Декларацију треба да подржи безрезервно, јер је принципе једнакости правде и слободе и сам Исус проповедао, у Својој беседи о блаженствима (Мт. 4, 23-5,12). Око две и по хиљаде бискупа придошлих са све четири стране света, изгласало је у Риму читаву гомилу одлука које су из основе обновиле лице цркве, и праксу верника. Они су прокламовали право људске личности на верску слободу. У једном запањујућем тексту, они су признали вредности садржане у другим религијама, и вернике позвали у дијалог са њима; посебно са јудаизмом, који је много претрпео због хришћанског антисемитизма. Бискупи више не дефинишу цркву као једну јерархијску структуру, већ је одређују као верујући народ у коме су сви једнаки: примат папе је остао нетакнут, али су бискупи, клирици и лаици позвани да се, више него до тада, ангажују у животу и мисији

цркве. Ова саборност исказује се кроз интернационализацију римске Курије – централне владе.

Ипак, најважнији индикатор католичке промене постаје литургијска реформа. Одбацивање латинског у корист локалних језика, довело је до отпора монсињора Лефевра и једне традиционалистичке мањине. Они су, у ствари, оспоравали дух отварања и реформе овог концила. Концил се ипак није усудио да покрене три питања која и даље остају без одговора: власт папе, брак свештеника и поново склапање брака једном разведених особа.

Зато Коол јасно каже да „према томе да ли свештеник служи мису окренут лицем ка верницима, у складу са концилским обредом, или лицем окренут према олтару у складу са Тридентским обредом, разликују се две супротстављене концепције цркве: прва је пасторална, и подстиче активно учешће верника. Друга је правна и укључује покоравање верника гвозденим правилима непроменљивих обреда”.

Француски бискупи (иначе, „лева струја”) нису одушевљени идејом да миса Павла VI сапостоји са мисом Тридентског концила, јер знају да то значи повратак традиционалиста и антиекумениста у „main stream” савременог римокатолицизма.

На крају крајева, зашто је левичаре (атеисте, углавном) брига шта се збива са служењем мисе? На први поглед, то не би требало да их се тиче. Али, ови утописти знају да је њихов коначни тријумф немогућ док год има озбиљних хришћана, и док год се на њих у великим хришћанским заједницама обраћа пажња.

ОДЈЕЦИ РАСПРАВА ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ КОНЦИЛА У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

Расправе о богослужбеној реформи и прилагођавању Православне Цркве новим временима и околностима (својеврсном „ађорнаменту” на Истоку) биле су веома актуелне непосредно после окончања Другог ватиканског концила, када се неким православним хришћанима чинило да пред Римом стоје сјајне перспективе обнове и да само треба преузети готове моделе. Тако је 1972. године у Солуну (од 12. до 16. септембра) одржан међуправославни богословски симпозион, на коме се, расправљало и о литургијским реформама. Јеромонах (сада митрополит) Амфилохије присуствовао је овом скупу и, између осталог, у „Теолошким погледима“ описао расправу о богослужењу у околностима савремености: „Последњи круг предавања се бавио питањем богослужења. О. Шмеман је говорио на тему: „Историјске стране православног богослужења и разлика међу монашким и мирским типиком” (или како је он сам формулисао: „Богослужење, Предање, Историја”); о. Благоје Чифљанов (Софијска Академија): „Певана служба и словенска култура у односу на савремену литургијску стварност”; проф. Стојан Гошевић: „Констатације прилагођавања богослужења савременој епохи”; и архим. Пантелејмон Родопулос (Солун): „Мишљења о посавремењењу богослужења у Јеладској цркви”.

По о. Шмеману богослужење у Православној Цркви (*lex orandi*), органски је део предања као живи продужетак и истоветност вере Цркве у месту и времену. Као такав, „закон молитве”, тј. Литургија као ново богослужење у „Духу и истини”, као место јединства Цркве, тј. као **Предање**, – не може се мењати, будући да представља присуство и израз непроменљивог у времену. Будући, међутим, да богослужење Цркве кроз историју постаје и израз „примања” од стране човека (његове културе, друштва) – Христових дарова, и будући да кроз то задобија неизбежну историјску димензију, усвајајући језик, иконе, обичаје једног одређеног друштва, – богослужење има и свој променљиви део, чија вредност треба увек да буде процењивана на темељу тог основног *lex orandi*, тј. на темељу Литургије, Христовог дара.

Богослужбени „тип” (*ordo*), тј. унутрашња скулптура богослужења као целине и појединачних делова, кроз коју се открива „предано” и која је срж

богословског смисла историје, – основа је разних типика. Само довођењем у везу разних слојева и фаза развоја богослужења са тим „типом”, могуће је оценити њихову праву вредност. То што Црква има данас „монашки” типик није случајно. Монаштво је извршило огроман утицај на богослужење. И, као што се за време гоњења сва Црква звала мученичком, иако нису сви били мученици, тако се Црква може звати и „монашком”, иако нису сви монаси. Монаштво чува есхатологију хришћанства, не дозвољава да се хришћанство раствори у натурализам, Литургија у ритуал, Црква у свет. Оно као такво није преживела установа, већ има и данас битну улогу у Цркви – да сведочи њену суштину. Улога манастира је била и остала: молитва и Литургија, а не социјални рад. Други суштински пол црквеног живота је парохија. У њој се остварује и кроз њу открива Црква, и као таква она није „заједница за потрошњу”, нити социјална јединица. У њој је Евхаристија почетак, али и средина и циљ. По својој природи она је у односу са светом, призвана да сведочи; и кад се одриче „свих брига животних” одриче се због света. Историјски посматрано сви типичи су израз било „царске” Цркве, било монаштва: у једном је више наглашен однос према свету, у другом – есхатолошка слобода од света. Управо у синтези тога двога треба тражити и „типове” литургијског парохијског живота. Уосталом „богословље парохије” је захтев времена, а исто тако и превазилажење „развода” између богословља и богослужења.

Сасвим другачији став према „монашком” типуку заузима о. Чифљанов. Он доказује да су света браћа Ђирило и Методије превели не монашку већ такозвану „азматичку” (певану) службу, што значи световну, парохијску. Тек касније је преовладао монашки типик у словенским Црквама. Изводећи консеквенце из тог свог закључка, о. Чифљанов тражи повратак тој „азматичкој” служби, у којој је заступљен више библијски елеменат, уз то она је краћа и простија. Савремени хришћанин, по њему, нити је монах нити жели да буде монах, зато му треба дати оно што му одговара. За ту промену богослужења говоре и „екуменски разлози”: потребно је да и преко њега постанемо ближи западним хришћанима (по њему то је био разлог и за увођење новог календара у Бугарској Цркви!).

Проф. Гошевић у свом предавању подвлачи факат да многи верују да савремена техничка цивилизација штети религиозном животу. Има се утисак

да се шири и расте област човековог дејства, а смањује се област дејства божанске силе. Морално и техничко безбожништво мења основне форме духовног живота. Из тога се рађа презир према црквеној организацији, питање промене језика; религиозни језик није више језик друштва. Савремени човек губи способност општења, поимања символа. Да би Црква успешно на све то одговорила треба да нађе своје пророчке димензије. То су били разлози да је последњих година дошло до покушаја „оживљавања” богослужења. У наставку проф. Гошевић је констатовао, без улажења у саму процену њихове вредности, разне промене у богослужењу. Нпр. код Словена покушај увођења народног језика, организација хорова; у Јеладској Цркви постоји читав низ извршених промена: читање молитава наглас, промена (избацивање) иконостаса, скраћивање Литургије итд. Тај покрет за реформом богослужења, који је у току у Јеладској Цркви, отац П. Родопулос доводи у свом предавању у вези са тзв. „литургичким покретом” на Западу, особито оним у Римској Цркви после Ватиканског Сабора. Последњих година, додао је он, у извесним црквеним круговима се препоручује чешће причешћивање, активније учешће мирјана у богослужењу, упрошћење и скраћење богослужења, читање молитава Литургије наглас, укидање иконостаса. Разлози који се наводе у прилог тога практичне су природе; важну улогу игра и „носталгија” за простотом првохришћанског богослужења. Он не одриче потребу у неким од тих промена (чешће причешће, учешће лаика у богослужењу), али истиче да приступ свему томе није богословски утемељен, није увек у складу са структуром православног богослужења и црквене архитектуре. Са канонске тачке гледишта није дозвољено да богослужења Цркве мењају приватне личности, будући да је оно израз вере. Зато сваку промену треба припремити кроз дубоко проучавање, сходно општем духу богослужења и пастирским потребама Цркве.

Дискусија која се водила на ова четири предавања, показала је исту поларизацију међу богословима као кад је била реч о Екуменском покрету. То се да видети и на разлици ставова о. Шмемана и о. Чифљанова. Покушај богословског и „евхаристијског” утемељења типика и богослужења од стране о. Шмемана као да је остао незапажен у дискусији. Само је епископ Врстенски Димитрије покушао да се удуби у Шмеманову основну мисао. Он је подвукао да је у Предању језик истине (*lex credendi*) – језик молитве (*lex*

ogandi), a ne neki апстрактни језик. То доказује фактом да је библијски, новозаветни језик, „химничан”, као и уопште језик богослужења. Језик богослужења постаје језик истине, чак и језик дијалога. Све то значи да истина вере није нешто апстрактно, већ нешто што се живи, пева. Истина преко богослужења постаје поезија, музика. Остали дискусанти су се више освртали на могућност или немогућност реформе богослужења. Тако нпр. проф. Тахиаос сматра (и с правом) да је повратак на форме типика које су народу непознате – утопија. Што се тиче укидања иконостаса, или повратка на рано-хришћански иконостас, то би уствари била декаденција. Превод текстова на модерни језик не решава проблем поимања богослужења. Тако нпр. Јованово „У почетку беше Логос”, остаје без тумачења неразумљиво на било којем језику. Проф. Е. Теодору је за раздвајање „монашког” и „парохијанског” типика; то је по њему једно од питања које треба да реши свеправославни Сабор. По проф. о. Анастасију Јанулатосу (Атина) не поставља се избор између једнога и другог: обадвоје важи, а могуће је створити и нешто треће, сходно захтевима времена. Проф. Манзаридис (Солун) подвлачи да свакодневни живот и живот богослужења треба да постану једно. Тек је онда могуће стварати нешто ново. Свакој историјској промени претходи доживљавање Предања у свим његовим историјским димензијама, и поистовећење са њим. Отуда и необична важност богословља за сваки акт у Цркви. Што се тиче превођења на модерни језик то је и могуће и потребно. Атички владика Никодим увиђа да савремени човек нема додира са Предањем. То је једна од основних тешкоћа за проналажење нових форми нпр. у црквеној архитектури и сл. Отац Фериз Берки (Мађарска) изражава своју забринутост због укидања иконостаса у Јелади и избацивања икона. Када, додао је он у вези скраћивања богослужења, буде скраћена фудбалска утакмица на пола часа, тек онда нека говоре и о скраћивању Литургије. Други су опет бранили те промене и скраћивања тврдећи да се ту не ради о „модерном иконоборству”, како то неки карактеришу, већ само о упрошћавању и враћању првобитној простоти.

Као што и сам читалац може закључити из претходног радило се о једном мозаику ставова и мишљења, у којима се ипак јасно осећају две различите струје: једни су за живљење богослужења онакво какво је, сматрајући да само онај који на опиту доживи сву његову пуноту и спозна његову унутарњу

структуру и смисао, у стању је, ако затреба, да изнедри из себе и нове форме; други пак, руковођени првенствено „потребама времена”, приступају богослужењу мање-више на спољашњи начин, превиђајући факат да је „закон молитве” у органској вези са „законом вере”, и да промена првога не може а да се не одрази и на другоме. Тај спољашњи приступ богослужењу, уствари је спољашњи приступ самом Предању Цркве и црквеној историји. А кад се не осети сва унутарња дубина, важност и димензије једне ствари, онда је лако одрицати се од ње и замењивати је другом. За Цркву, за њено Предање и њене Светитеље богослужење, тј. молитва је основни закон човековог постојања („непрестано молит се”). Отуда на историјски развој богослужења не треба гледати као на декаденцију првобитног „простога” богослужења, већ као на све потпуније живљење и доживљавање тог првобитног „закона молитве” преданог од Христа и Његових Апостола. Кад молитва кроз веру постане вапај бића и основна потреба живота, онда хришћанин не хита да је скрати, него напротив, да погрузи сво биће своје и сав живот, и сав живот света у њу. Најбољи сведоци тога су Светитељи, који и у томе остају једино мерило нашег односа према богослужењу у Литургији Цркве”. 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, нажалост, 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.”

ТИПОВИ КУЛТУРА И ЛИТУРГИЈСКА РЕФОРМА

Теоретичар и критичар Михаил Епштајн у својој књизи „Руска култура на раскршћу” описује улогу православне вере у систему руске културе. Епштајн сматра да је „измештеност” вере у односу на културу и сви потреси које је то донело нешто без чега се не могу замислити Гогољ, Толстој, Достојевски, који су стално пребивали на граници, на прагу између света и храма.

И у србској култури је било тако (сетимо се тезе о два бекства, која дефинишу нашу културну позицију – Светог Саве у манастир и Доситеја Обрадовића из манастира.) Ево шта каже Епштајн:

„У контексту друге секуларизације, која сада почиње, повећава се значај Константина Леонтјева, који је крајњи конзервативизам, па чак и фундаментализам религиозних погледа везивао за најширу, па чак и радикалну, сасвим секуларистичку одредбу културе као разноврсности у цвату. Између та два пола Леонтјевљеве мисли нема грубе против-речности, али постоји сложена комплементарност, поготову ако се његова мисао развије према постмодерном стању културе, где су крајњи, авангардистички покрети већ исцрпили себе те брзо расте еклектично мешање свега и свачега. Леонтјев је у том упросечавању видео „идеал и оруђе рушења читавог света” и супротстављао му је сликовиту поларност византинства и словенства. „Естетика живота..., поезија *стварности* није могућа без те *разноврсности* – *стања и осећања*, која се развија захваљујући неједнакости и борби... *Естетика је спасла грађанство у мени...* Заволео сам монархију, заволео сам војску и борце, почео сам да сажалевам и ценим племство... – да браним чак и православље, о коме, морам са стидом признати, тада нисам ама баш ништа знао, али сам га само волео, маштом и срцем”. Култура као област највеће разноврсности света мора да укључује у себе религију као место највеће удаљености од света, измештености из света. Секуларна култура без своје религиозне компоненте лишава се радикално друкчијег, које јој даје вишедимензионалност.

У дуалној организацији руске културе православна црква налази себи сасвим трајно и одређено место, јер је само православље умногоме предодредило и формирало тај дуализам, јасну поделу световног и духовног.

Западно хришћанство, како католичанство тако и протестантство, одликује се огромном историјском активношћу, организовањем друштвеног, моралистичког, научног, професионално-пословног живота пастве изван граница цркве. Истовремено, и црква је пуштала на свој праг мноштво световних ствари и захтева, мењала се словом и духом, прилагођавала се историјским променама апсорбујући дух времена, одазивајући се на захтеве друштва. Отуда и неутрализација, образовање средње, мекше зоне између цркве и света. У источном хришћанству црква се много више издвојила од света и, ограђујући се високим зидинама иза којих чува дух монаштва и непроменљивост догми, дозвољавала је да се свет одвоји од ње. Православна црква није активно преображавала свет и зато је била политички немоћна, зависна од световних власти, али је сачувала дуалну напетост у својим односима са светом. Православна црква остаје туђа, радикално друкчија у односу на свет, а у култури подржава ту јаку напетост и поларност, које се губе у протестантском и католичком свету. У том смислу православна црква у Русији, управо захваљујући свом битном традиционализму, заостајању за временом и измештености световне културе, може бити најважнији моменат културне разноврсности.

По запажањима Ивана Кирејевског, „та неприкосновеност граница божанског откривења, која гарантује чистоту и тврдоћу вере у православној цркви, с једне стране, ограђује њено учење од погрешних тумачења природног ума, с друге стране – ограђује ум од погрешног уплитања црквеног ауторитета. Тако да ће за православног хришћанина увек бити подједнако несхватљиво и то како је могућно спалити Галилеја зато што се његово мишљење не слаже са схватањима црквене хијерархије, и то како је могућно одбацити веродостојност апостолске посланице зато што се схватање неког човека или неког времена не слаже с истинама које су изражене у њој”. И мада већ у следећој реченици Кирејевски инсистира на „потреби верниковог мишљења да усагласи схватања ума са верским учењем... јер је истина једна”, претходним размишљањем он показује управо дуализам вере и ума, који живи у темељима руске културе, док западна култура тежи управо монизму, сједињавању ума и вере, чији је резултат, с једне стране, научна критика *Светог Писма*, а са друге стране – црквени прогон научне мисли. Низом усаглашавања и компромиса између вере и ума на Западу је установљена

неутрална средишња област у којој је ослабљена вредносна напетост.

Тамо где постоји православна црква, тамо увек остаје нешто што је друштву туђе и онострано, што није сасвим разумљиво, што је тешко схватљиво, неки ирационални или инорационални остатак, који се не утапа у идеје једнакости, слободе, корисности, хуманости и сврсисходности. Самим тим, друштву се обезбеђује неки минимум разнородности, унутрашње друкчијости, без које најслободније друштво у целини може да пређе у неутралну зону, да изгуби онострано, које чврсто стоји унутар света, макар да је чак и на крају света. Култури је нужно тако чврсто култно, инокултурно образовање, ако не из религијских, онда из заиста културних, па чак и естетичких потреба.“ Тако Епштејн.

На Западу је секуларизација (у Цркви спроведена као „ађорнаменто“, осавремењавање, прилагођавање нашем добу, маскирано у враћање „ранохришћанској простоти“) довела до умртвљавања културе, њеног растварања у баналности. Борба против „сакрализације“ (опет у име „есхатологије“) тамо је значила погружавање свега што је хришћанско у свет и његове стихије. Тејар де Шарден, хуманиста и пантеиста по опредељењу, а језуитски теолог по положају, врло је утицао и на извесне православне „есхатологичаре“ и њихове спекулације о скретању Цркве са „есхатолошког“ у „сакралистичко“, чега се треба ослободити као ропства „константиновске“ епохе... Де Шарден је веровао да ће космос, као „литургишући организам“, стићи еволутивним развојем до христосвести и тачке Омега, а теологију је доживљавао као служење ума у откривању божанских праискона света.

На православне модернисте утицали су и други римокатолички и протестантски теолози, претумачујући догмате у егзистенцијалистичком кључу и трудећи се да богослужење сведу на „првоапостолску простоту“ засновану на светости „народа Божјег“ као таквог, а не на светости Божјој која се у народу Његовом пројављује не само „објективно“, на евхаристијском сабрању, него пре свега кроз очишћене, просветљене и обожене хришћане, достојне сасуде Духа Светога. Из таквих ставова изродило се и банално одвајање онтологије од етике, па чак и тврдње да би наш календар био „празан“ кад би се свеци етички посматрали (као да поново морамо учити азбуку хришћанства, која покајање благодаћу Божјом и сматра најузвишенијом етичношћу човека, као што га из стања егоцентризма узводи

у стање обоженог детета Очевог, духовно-морално препорођеном у Сину Очевом, Господу Исусу Христу.) Самозатвореност и самодовољност, макар и евхаристичког сабрања, су далеко од саборности Цркве; без личног подвига, нема ни општег дига ка царству Христовом.

Напетост „Црква – свет” заснива се на неопходности да свет прође кроз крст и васкрсење да би, преображен, заблистао у Првоваскрсломе. Ако Црква почне да себе своди на свет, тобож у име „кенозиса” и „икономије”, потонуће. То се десило западним хришћанима. Плодотворна „измештеност”, другост и другачијост – то Православље никад не сме губити ако хоће да остане „со земље”. Ево шта каже Епштејн о разлици између руске религиозне философије и западне, већ мртве, теологије:

„Без православља не би било ни оног дуалистичког феномена који је познат под називом „руска религијска философија”, са својим крајње напетим половима ума и вере. У западној култури сам израз „религијска философија” асоцира на средњовековље, на томизам, јер током XIX и XX века философија и теологија постоје одвојено, готово да се и не секу, и за философа је свака алузија на његову склоност религији или теолошке намере – увреда професионалне части. И не само то, теологија се све више одваја чак и од религије, знање о Богу одваја се од вере у Бога: међу савременим западним теолозима је знатан део људи који не верују, то нису тамо неки безнадежни неверници ни људи што жуде да поверују него су равнодушни неверници, световњаци који проучавају историју цркве или *Свето писмо* без страсти и отуђено, исто као што палеонтолог изучава остатке ископаних организама. За разлику од западне теологије и философије, руска религијска философија није плуралистичка него дуалистичка. Између плурализма и дуализма разлика није толико у броју основних начела (два или више), колико у начину корелације међу њима. Плурализам претпоставља подељеност и независност начела у смислу њихове трпелјивости и равнодушности једног према другом, док је дуализам – страствена заинтересованост и узајамна привлачност начела, који се међу собом не могу спојити, али се не могу ни коначно раздвојити. Без православља не би било ни Соловјова са идејом свејединства и Богочовечанства, ни Мерешковског, опседнутог борбом Христа и антихриста, ни Розанова са неспојивошћу Христа и света, ни Берђајева са својом проповеди о очекивању те спојивости.

Берђајев, наравно, има право и у својој критици: „Православље, а поготову руско православље, нема своје оправдање културе, у њему је био нихилистички елемент у односу на све што ствара човек на овоме свету”. Али, та негација, а поготову самонегација, јесте најважнија особеност руске културе, коју је православље унело у њу. Православна црква је потребна самртницима више него живима, болеснима више него здравима, патницима више него срећницима, незналицама више него зналцима, она стоји на самом крају света и не може нити хоће да учествује у делима културе. Али, тим чврстим стајањем изван културе задата је поларност самог културног простора. Православље је учествовало у стварању руске уметничке културе, не својим благосиљањем или проклињањем те културе него управо својим неучествовањем у њој, својом „измештеношћу”. Православље је створило онај дуализам света и оностраног, који је задавао сву напетост руском уметничком трагању у његовој утопијској тежњи да оваплоти царство Божије на земљи и у трагикомичном сазнању неоваплотивости тог царства. За то неучествовање у делима културе, руска култура мора бити захвална православљу./.../ У западној култури одвијају се ти опасни процеси ентропије, претварања трећег везивног у једно средишње: елитистичка и масовна култура, социјалистичко и капиталистичко уређење у економији, левица и десница у политици се мешају и изједначавају тако да не остаје дуалности, треће постаје прво и последње. Да би треће сачувало своју мукотрпну, трепераву, граничну позицију, потребна су му друга два, при чему треба унапред допустити ризикантне могућности њиховог непосредног узајамног дејства, мимоилазећи треће – еклектику, гротеску, једнострану самовољу, авангардизам, фундаментализам... Али, два делују независно од трећег једино тамо где имају сопствени извор снаге, треће може бити место догађајног постојања на граници”.

За србску хришћанску културу било би врло опасно да заплива ка секуларизму под видом „повратка отачким изворима”: да олтар постане огољен („нема ту шта да се крије”), да причешће постане сведоступно („то је Трпеза, и, кад те зову, не можеш да одбијеш”), да се све лиши тајне (свештеничке молитве треба „демократски“ да се чују, као да писмени православцац не зна шта свештеник чита у олтару, и као да се приношење Евхаристије састоји у слушању наглас читаних молитава, а не у предавању

самих себе, једни других, и свог живота Христу Богу, пре свега подвигом и умно-срдачном молитвом). Тај пут је, видимо, прешла Римокатоличка црква, и ушла у страховиту кризу, коју учени теолог и искрени римокатолик, садашњи папа Бенедикт XVI, покушава да реши дозволом употребе неререформисаног мисала, оног пре Другог ватиканског концила, својим апостолским писмом под називом „*Summorum pontificum*”.

Нови мисал остаје у „ординарној” употреби, а стари ће бити у „екстраординарној” употреби, јер литургијско предање не сме да се прекида, и Тридентска миса је богатство римокатоличког предања, а не аномалија, сматра папа Бенедикт. И у другим верским заједницама примећују се тежње ка уједначавању богослужбене праксе зарад већег јединства верника и дубљег сведочења „спољњима”. Недавно је обновљен јудејски Синедрион (октобра 2004, у Тиверијади, где је пре 16 векова престао да постоји), и 71 рабин свих деноминација који су се у њему нашли одмах су почели да расправљају о уређењу јединственог молитвеног правила јудаизма, да би се то правило уједначило, јер се спрема обнова Трећег Храма и жртвовања животиња у складу са традиционалним прописима.

Епштејн сведочи о измештености Православља у односу на свет и о томе да је ова измештеност битна за културу. Али, кад говоримо о Литургији, оставимо културу по страни. За побожног хришћанина, Литургија је са неба: у Откривењу Јовановом ми гледамо небеску службу Јагњету и препознајемо је као своју. Песма „Свјати Боже, Свјати Крепки, Свјати Бесмертни” стигла нам је из раја, а наставак химне Богородичине „Достојно јест” донео је ангео светогорском монаху, и ено још келије на Атосу у којој се то десило. Нећемо ваљда ми, „последњи људи” (Ниче), недостојни да одрешимо ремење са обуће наших светих предака, почети да преправљамо оно што су нам преци предали...

Наравно, нико није против уношења нових, благодатно потребних, молитава и прозби у богослужење. Зашто да немамо молитве за бремените супруге и мајке породиље, за спасење творевина од пропасти, за православне мисионаре? Али, ако се у Литургији кроз векове мењала само акцентуација, а божанско „граматичко” језгро остајало исто, морамо пазити да подухвати препорода не измене саму синтаксу Литургије, и да она, уместо језиком Господњим, не почне да говори језиком овога света, од чега нека нас Архијереј

по чину Мелхиседековом сачува у Својој Љубави која је Истина.

„СВЕТИЊЕ СВЕТИМА!”

Реч „свети” у Старом Завету се среће 830 пута (kadsh – „светост”, „свештеност”). У највећем броју случајева, везана је за Јахвеа и предмете који Њему припадају, или личности које је Он изабрао за Себе. У Новом Завету појам „свети” најчешће се односи на Бога (Лк. 1, 49; Јн. 17, 11; 1. Пет. 1, 15; Отк. 4, 8; 6, 10) и на Духа Божијег, као и на Христа Богочовека, „Свеца Божијег” (Мк. 1, 24; Лк. 1, 35; Лк. 4, 34; Д. Ап. 3, 14; Д. Ап. 4, 27, 30; Јев. 7, 26; Отк. 3, 7). Апостол Павле светима назива хришћане, сасвим у складу са поимањем „светог народа” у Старом Завету као народа „издвојеног на служење и славословље Богу”. Хришћани су постали свети кроз Христа, и призвани су да ту светост Христову посведоче својим животом.

Пошто је Израил изабран Богом, он не сме да личи на незнабошце. Одвојен од других народа, он је свети народ јер је посвећен Богу (Лев. 19, 2; 20, 26), Који каже: „Будите свети јер сам Ја Свети, Господ Бог ваш”.

Бог Се открио у Својој слави и тиме објавио Своју светост (Број. 20, 6). Оно што је, на почетку, јавио Израилу, на крају времена, кад наступи свештена пунота историје, Бог ће открити многим народима (Јез. 38, 23).

Светост може бити страшна за неприпремљене (Изл. 19, 18), и дрске може убити (I. Цар. 6, 19). Али, светост Божја благосиља оне који су достојни (II. Цар. 6, 11). Светост Божја се не пројављује само у правди, него надасве у Његовој милости и љубави (Ос. 11, 9) Само име Божје је свето (Пс. 32, 21).

Бог је Одвојен и зато је Свети; али Његова светост није „егоцентрична”, него спасоносно окренута свим људима. Он за Себе каже „Господ, Бог Твој, Свети Израилев, Спаситељ твој” (Изл. 43, 3; 62, 12).

Богослужење Светоме мора бити достојно и чисто (Лев. 9, 6-23); али, човек такође мора да живи достојно и чисто да би Бог примио човеково жртвоприношење. У Петоокњију Мојсијевом нагласак је стављен на светости и чистоти обреда, али Пророци јасно стављају до знања да спољашње жртве нису довољне, него је потребна правда, послушност, милост и љубав (Исаија 1, 10-20), јер Бог „хоће милост а не жртве” (Ос. 6, 6).

У Новом Завету савршено откривење светости је Бог који постаје Човек, Господ Исус Христос. Зачет је од Духа Светога и чисте Дјеве Марије, и добио

је помазање Духом Светим при крштењу (Лк. 3, 22; Д. Ап. 10, 38). Зли духови, које Христос изгони из људи, препознају Га као „Свеца Божијег” (Мк. 1, 24; 3, 11). Светост Христа није светост људи, Богом освештаних. То је светост која је истоприродна светости Његовог Оца (Јн. 10, 30; 14, 8-11; 17, 11). Старозаветни пророци су пуноту светости нагостили као пуноту љубави и милосрђа; Христос је пунота љубави и милосрђа. Дошавши да се жртвује за људе, Христос оне који Га следе приопштава Својој божанској слави и освештава истином (Јн. 17, 19). Христова светост је извор светости Цркве; Он је корен због кога су гране свете (Рим. 11, 16). За разлику од старозаветне жртве, која је доносила само спољашње очишћење, Он очишћава целог човека

У србском језику, реч „свети”, „светац” има исти корен као и реч „просвета”; ти реч „светлост”. Свети светли светлошћу Божјом, и њоме просветљује / просвећује људе (сетимо се народног предања о Светом Сави који на избама отвара прозоре.)

У Старом Завету, „свето” је нешто што је нарочито издвојено и учињено неприкосновеним. Зато Мојсију каже Господ да народ не сме да приступи Гори Синају јер је Бог заповедио да се брдо одвоји нарочитом свештеном границом, и да буде убијен ко је преступи (Изл. 19, 23). Најиздвојенији, чист од сваког греха, који не трпи зло и заклиње се Својом светошћу – управо је Сами Бог (Ам. 4, 2).

У Новом Завету, Христова жртва освештава „помазањем од Светога” (1. Јн. 2, 20), то јест најнепосреднијим сјединењем с Богом. Као што каже митрополит крутички и коломенски Јувеналије: „У Новом Завету, у крштењу умирући и васкрсавајући у Христу, хришћанин добија наслеђе – „семе” новог човека, које, узрастајући, призива човека да живи по Христу, а не по стихијама овога света. Освештање у Христу збива се кроз усвајање Жртве Христове у Цркви”.

Ако је тако, онда је јасно да се човек не може спасити и постати свети својим силама: он се мора причестити Богочовеком улазећи у заједницу с Њим кроз Крштење и Миропомазање, а затим примајући Тело и Крв Његову на отпуштање грехова и на живот вечни. Литургијски возглас „Светиње светима!” вечни је путоказ у том правцу. Јер, народ одговара: „Један је Свети, један Господ Исус Христос у слави Бога Оца!” Призвани смо на светост, али само је Христос Свети; треба да се причестимо, али како каже молитва пред

Причешће, ушавши на гозбу без свадбеног руха бићемо свезани и избачени од ангела... Шта да чинимо?

Прво, да постанемо свесни да никакав наш подвиг није довољан да нас учини савршено „достојним” Причешћа и, друго, да чинимо СВЕ што можемо да бисмо се удостојили. Сви наши напори имају једна циљ: да дигнемо руке од себе и да се сасвим предамо Господу. Не смемо да поверујемо да се спасавамо самим тим што се причешћујемо (па чак ни на свакој Литургији, као у „раној Цркви”); не смемо да мислимо да нас ретко причешће чини „достојнима” и „спремнима”...

Данас се налазимо пред опасношћу да мислимо да нас само учешће на литургијском сабрању и у евхаристијској Трпези чини светима достојним да приме Светиње. Чак се тврди да је до IV века цела Црква то тако доживљавала, а онда се „уплело” монаштво, које је почело да слави индивидуалну врлину у односу на светост саме заједнице, па се појавила и лична исповест, као својеврсно „психологизирање” онога што је онтолошко и лишено сваке условности. У екстремним случајевима, код људи који још нису духовно узрасли ово учење може да доведе до својеврсног уверења да „све штима”, само ако се на Литургији причестимо.

Суштина православног Предања је у спајању подвижништва и Литургије. Код Светог Василија Великог причешћивали су се четири пута седмично, али је Св. Василије оградио Св. Причешће таквим канонским оградама да је питање ко би се данас, и када, причестио, да су ти канони на снази (сетимо се да је одлучење од Светиње за одлазак код врача било шест година, а да је покајање било јавно!) То предање наглашава и Свети Дионисије Ареопагит: за оне који су на путу очишћења, Литургија је једно, а за оне обожене друго – другачије је виде и доживљавају. Отац Јован Романидис је упозоравао да речи Св. Симеона Новог Богослова: „Божанско тело ме обожује и храни” потичу из његовог ЛИЧНОГ искуства, и да изговарање истих приликом читања молитава пред Причешће уопште не гарантује да ће се то десити ономе ко молитве чита. Уосталом, сам Свети Симеон упозоравао је да треба гледати јесмо ли задобили плодове Св. Причешћа (он је виђао божанску светлост која изблистава из његових удова и стицао многобројне дарове обожења); ако ништа не осећамо, ако су Тело и Крв Христова у нашем животу остали без плода, онда смо примили само хлеб и вино, али не и Живога Бога. Такође,

Свети Симеон је, свакодневно се причешћујући, свакодневно и плакао, кајући се због своје недостојности, и опомињао је причаснике да се никад не причешћују без суза. А у покајање и сузе нас води умно-срдачна, Исусова молитва.

Умно-срдачна молитва се, то је сасвим јасно, обавља под руководством Цркве, оличене у мудрог старцу – духовнику. Сви Свети Оци су знали да је то тако: како показује митрополит Јеротеј (Влахос), нема разлике између Светог Јована Златоуста (тобож, више „социјалног”, људима окренутог, богослова) и било ког другог „мистика”, „исихасте” (рецимо, Св. Исака Сиријског). Влахос у разговору са савременим старцем (у књизи „Вече у пустињи Св. Горе”) открива Златоустово учење о умно-срдачној молитви, сасвим у складу с предањем о умном делању других Отаца.

Чини нам се да многе појаве у Литургији, које неки данас не схватају и не прихватају, потичу управо из исихастичког предања о свештеном ћутању које непрестано вапије: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме грешнога!” Зато исихасти никад нису радили на спољашњој „реформи Литургије“; Св. Никодим Светогорац и кољивари су се трудили на њеном дубљем, свечовечанскијем доживљавању и прихватању, а не на реформи исте. (Кад смо већ код Св. Никодима, да подсетимо да је он причешћивање на Свакој Литургији оградио врло строгим захтевима исповести и покајања, и налагањем епитимија по канону Св. Јована Посника (види у књизи „Од греха ка Богу”, Образ светачки, 2006. године).) С тим у вези, потпуно је у праву митрополит Амфилохије (Радовић), који у свом огледу „Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства” (Гласник СПЦ, 3. март 1976) каже: „Православно црквено сазнање и његов однос према „молитвеном правилу” почива одвајкада на антиномији: с једне стране, необично строга верност молитвеном „типичу”, с друге стране, радикална слобода у односу према њему. То је особито карактеристично за грчко религиозно сазнање, можда у већем степену него што је то случај код словенских помесних Цркава. Код Грка је верност византијском богослужбеном предању често спојена са извесном стваралачком слободом и слободом у односу на типик, која понекад може да изгледа као анархија. Та стваралачка слобода је потпуно разумљива будући да је Грчка црква директно израсла на темељу византијског стваралачког генија. Сакрализам у

богослужењу и богослужбеним радњама је туђ за грчко религиозно сазнање. Зато чак и тамо где постоји скоро фанатичко држање типика (као на пример у монашким особито светогорским круговима), то је првенствено верност *Оцима* и послушање њима а ни у ком случају верност сакрализованим правилима као некој особитој сфери „вансветског” живота. Отуда је и могуће да се та верност типикy и сво молитвено правило сведе на једну просту „једнословну” молитву: Господе Исусе Христе Сине Божји помилуј ме! И не само што је могуће да се то збуде него се сматра да то управо и јесте циљ и смисао целокупног богослужења и црквеног типика. Сво богослужбено правило је школа и припрема кроз коју се сво биће постепено сабира у тај срдачни вапај Христу и подучава њему. Богослужење које нема то за циљ као свој плод, – остаје бесплодно дрво пуно лишћа. Но, с друге стране, та слобода и тај плод није почетак већ – крај; почетак духовног живота и истинске молитвености је *страх Божји*, тј. верност и смирење пред саборним опитом католичанске Цркве, који се изражава на најбољи и најдубљи начин управо кроз прихватање богослужбеног Предања и молитвеног живота Цркве.

Ако се, међутим, догоди да та и таква слобода у односу на молитвено правило дође на почетак, тј. на место да се с њом завршава – почиње се, без проласка пута *распећа* и очишћења од „старог човека” и његовог нечистог и необлагодаћеног разума, онда се њом не ствара и не зида: тада то више није слобода деце Божје већ самовоља која својом безопитношћу разара живи организам црквеног светоотачког опита. Тај дух самовоље и јесте, дакле, оно што саблажњава и изазива неповерење 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 човека, задовољавање његових психичких емоција и стално јурење за вечнопроменљивим светом”.

Због тога урањање у „вечнопроменљиви свет” значи нестанак умно-срдачне

молитве повезане с Литургијом; и то води у катастрофу. Сви Свети Литургичари били су исихасти свесни тога – од Максима Исповедника до Јована Кронштатског. Духовни син овог славног петроградског баћушке с Путиром, свештеник Јован Журавски, који је, као и отац му, девствено живео са својом супругом, и чинио чуданаписао је, у доба прогона Руске Цркве од безбожника, књигу „Тајна Царства Божијег”, објашњавајући као се апокалиптични бездан отвара пред Црквом кад се предање умно-срдачне молитве заборави. Он каже: „Крхотине Апостолске за нас су Списи Отаца и њихов спасоносни плач. На тим „остацима” ћемо се и спасавати и улазити у Ново Битије, духовно, разумно. Јер старо битије – вештаствено, телесно – пропада, руши се. Оно и јесте „песак” за који је Спаситељ рекао да неће опстати кућа, зидана на песку (Мт. 7, 26-27). Неће опстати ни било која душа која себе гради на „песку” земаљских похота, на песку спољашње побожности – и она ће се разрушити. Списи Отаца и покајни плач пред Богом је тај једини спасоносни темељ, као на темељу, може опстати дом душе и одолети разорењу.

Живог, благодатног руководства за нас је нестало, оно је ишчезло. Па и спасоносне књиге ишчезавају, по утврђеном плану, систематски. Живо руководство се налазило у монаштву, међу искусним трудбеницима „умнога делања”. Али само монаштво је осиротело изнутра, посвуда, осиротело у „умном делању”, изгубило Тајну Новог Битија.

Још у 14. веку преподобни Григорије Синаит се жалио да је прошао сву гору Атонску и да је међу хиљадама инока нашао само три сасуда благодати који су имали извесно поимање „умнога делања” (Свети Игнатије Брјанчанинов, том II, 300). А наш благословени светитељ Игнатије Брјанчанинов је пре сто година писао да су они „сада тако ретки, да се поуздано може рећи – нема их”.

„И за нарочиту милост Божју се сматра ако неко, измучивши се и душом и телом у монашком живљењу, на крају тог живљења неочекивано нађе, негде у некој забити, сасуд који је изабрао нелицемерни Бог, сасуд понижен у очима људи, а Богом преузнесен. Тако је Зосима у безљудној зајорданској пустињи нашао, сасвим неочекивано, велику Марију. Због таквог коначног осиротења у духоносним наставницима, Отачке књиге су једини извор коме се гладна и жедна душа може окренути да би стекла суштински неопходна познања у духовном подвигу” (Свети Игнатије Брјанчанинов, том II, 300).

Манастири – ти чувари „умне светлости” разрушени су, зато што је само монаштво срушило темеље манастира – запустило је, оставило „умно делање” (говори се о манастирима у Русији пре револуције, нап. В.Д.) Напуштање „умног делања” и увећање манастира у последњим временима, привезаност ка спољашњем поретку и раскоши, стицањем спољашњег богатства и славе – било је тежак грех и дрско нарушавање монашког завета. Дуготрпљење Божје није отрпело оне који су погазили завете и предало их је страшном Суду: манастири су разрушени и монаштво је разорено.

Призвање монаштва није се састојало само у томе да се носи црна одећа одрицања, а да се живи световно, мада одвојено од света, у манастирима. Путем таквог, спољашњег, унакаженог монаштва, многи су ишли, не схватајући умни, скривени смисао истинског Божјег иноштва.

Они који су волели световни живот под монашком одећом били су спољашњи монаси. Такво спољашње монаштво није имало благослов од Господа Бога.

Нови Адам, Богочовек, Господ – Спаситељ, био је Родоначелник Новог, другачијег човечанства, и монаштво је било призвано да буде носилац тог иног, Новог Богочовештва. За то му је био указан благодатно – делатни „умни пут” – одрешење умне душе од мислене одежде овога света: од помисли, маштарија и похота плоти и удаљавање у монашку обитељ – у другачије живљење, удаљавање у ини живот – невештаствени, духовни, Ангелски, и живот УМНИ.

Са губитком овог „умног живљења” монаштво је пред Богом изгубило право на постојање. Умно живљење је било корен духовног постојања монаштва, било је његова душа. Када је корење посечено, и дрво монаштва је увело, умрло. Са губитком унутарњег, није се дуго одржало ни спољашње – разлетело се, као прах који развејава ветар.

Та катастрофа, која је погодила монаштво, могла се видети већ поодавно, али је нису видели сви, него само неки, духовно прогледали монаси. Јасно ју је видео благодатни Светитељ Игнатије, који је још у своје време писао овакве речи: „Монаштво и у Русији и свуда одживљава рок који му је дат. Савремено монаштво је изгубило правилан појам о умном делању. А без умног делања монаштво је тело без душе. Зато ни не очекујемо обнову монаштва” (Л. Соколов: Свети Игнатије Брјанчанинов, део први, стр. 312).

Сада смо и ми видели испуњење тих Богом надахнутих страшних речи пророчанских. Манастири, као темељ православне Русије, завршили су своје; а са њима и монаштво, као темељ и душа православног хришћанства, такође је окончано: доживело је свој век и ишчезло. Кад је нестало у монаштву „умног делања”, нестало је и самога монаштва, које је Богом било призвано на ово свештено делање. А са ишчезавањем монаштва, као живог носиоца духовног постојања човечанства, у хришћанском свету су се пројавила страшна знамења краја света, знамења његове неизбежне катастрофе, његовог коначног распада, разлагања. Јер је монаштво била она „со” која га је чувала од коначног труљења. Кад је сама „со” изгубила снагу – свету је дошао крај. „Спаси ме, Господе, јер нестале светих” (Пс. 11, 2).

Човеков свет је духовно осиротео, остарио, више не може да дарује оне који би сместили и носили у себи ту тајну. А тајна света је тајна хришћанства, тајна Христова. Свет је постојао због ове Тајне. Кад ишчезну носиоци ове Тајне ишчезнуће и сам свет. Носиоци ове Тајне су били свети монаси. Монаштво је држало и свет.

Када је свет људи духовно осиромашео, овештаствио се, дух се људски коначно претворио у плот, у материју и више не може да даде духовног материјала који је погодан за постојање умно, невештаствено, Божанствено – даљи опстанак материјалног, телесног света нема смисла, њему мора доћи крај.

Јер материјал – људска и материјална средина – човечанство – постоји само ради развијања духа човековог, постоји до момента његовог коначног самоопредељења за добро или за зло, за светлу духовност или тамну, плотску материјализацију.

Ако је сам дух за себе изабрао тамно, плотско, материјално овештаствљење и коначно се окренуо на страну истог – самим тим он се и определио. Тиме је он у себи умртвио могућност светлог духовног постојања, умртвио је у себи могућност благодатног развоја светле бесмртности у области необухвативе Вечности.

Дух, који се претворио у плот, у материју – пао је под власт незаобилазног закона материје: закона распадања, труљења, смрти.

Ишчезавање монаштва, као духовног постојања човечанства, и свеопшта мржња према њему и према хришћанству карактеристичне су и

најсуштаственији, неоповргливи знаци краја материјалног света и материјализованог духа. Мржња према хришћанству је веома изражајно знамење духовне опустошености мрзитеља, коначног пада духа у плот, у материјално, у похотљиво – плотско постојање. И мржња према монаштву је карактеристично знамење унутарњег распада духовне личности, свеукупне њене посветовњачености, њеног коначног краја. То је суштинско сведочанство о обезбоженој души, која се претворила у „тело и крв”, туђе хришћанству.

Ко не схвата монаштво, тај не схвата ни хришћанство. Ко мрзи монаштво, тај мрзи и хришћанство, тај мрзи и Господа Христа, макар и веровао у Њега. Таква вера није спасоносна: она није вера Отаца, она није православна. То је вера јеретичка, секташка, антихришћанска.

И у последња времена сав свет, и безбожни, и такозвани „духовни”, захваћен је том вером, испуњен је духом мржње према монаштву. Непомирљива, смртна мржња према монаштву сјединила је, сродила та два дијаметрално супротна света: светољубље, антихришћанство које се хришћанством назива сјединило се са безбожјем и богоборством. Светољупци су – скривени, унутарњи непријатељи хришћанства, који својим гордим, телољубним живљењем поричу Божје постојање. Зато су се они у јединству са безбожјем сјединили у мржњи према самој души хришћанства – монаштву, и тиме показали своју коначну и непомирљиву мржњу према Христу, пројављујући своју припадност духу антихриста. А дух антихриста је дух злбни: он је телесан, земаљски, вештаствен, ограничен, и зато је погибелјан јер гази свете заповести Господа Христа и мрзи живе носиоце ових животворних заповести Живога Бога. У том духу је скривена тајна краја или, да се изразимо језиком Еванђеља, тајна жетве, на коју је у причи указао Спаситељ.

Мржња према монаштву је од свих знамења најстрашније знамење коначно уобличеног богоодступништва, „тајна безакоња”, прикривене мантијом побожности. То је знамење краја хришћанства, краја земље.

Како год да је чудно, у историјском кретању носилац те мржње према монаштву, па према томе и према хришћанству, било је свештенство, предстојатељи престола. Савремено свештенство и свет и сада гледају на монаштво као на свог најљућег непријатеља, и односе се према њему са смртном мржњом.

Мржња незнавеног, непросветљеног, паганског света и мржња

богоодступничког дела свештенства према монаштву није случајна. Он има своју историју од најстаријих времена Цркве Христове. Аријанство, несторијанство, иконоломство и друге јереси које су потресале Цркву веома су снажно на себи осетиле духовну силу монаштва. Зато га и мрзе, зато и желе да оно буде уништено.

Мржња према монаштву која се пројавила у наше време (а још је сви нису учили) јесте тајанствени знамен коначно завршеног богоодступништва и неоповргниво сведочи да је за хришћанство и за монаштво, као носиоца Христове тајне – наступила Гетсиманска ноћ: Јуда руководи незнавеном и злом масом, ученик Христов је заштитник богоубиства. Ова Еванђељска слика је страшно знамење, грозно пророчанство о нашим данима. И то не треба заборављати.

Ова ужасна слика знамења пројавила се и у изражајном и сиљном уједињавању безбожништва са богоодступнишвом; у томе је скривена тајна краја, или, еванђељским језиком речено, тајна жетве, коју је предсказао причом сам Спаситељ, рекавши:

„У вријеме жетве рећи ћу жетеоцима: Саберите најпре кукољ и свежите га у сноплe да се сажеже, а пшеницу одвезите у житницу Моју” (Мт. 13, 30).

То свеопште уједињење и световних и „духовних” у мржњи према монаштву – као према суштини хришћанства – њихова свеопшта жеђ да униште и те невине остатке монаштва који су опстали после разарања манастира – и јесте тајанствено „свезивање кукоља у сноплe” пред крај, уочи огња. Невидива рука Ангела спрема их за огањ. Ујединило се оно што је туђе хришћанству. Ујединило се „тело и крв”, туђа духовном постојању, туђа Царству Божијем – и то мора бити спаљено на Суду Божјем. А ако се погледа на њихов телољубачки и без икаквог страхопоштовања живот, скривен мантијом, они су већ и сада сажежене савести. Пре вечнога огња они су већ горели у пакленом огњу неугасивих страсти похлепе, телољубља и узајамне мржње.

Видевши ову пророчанску тајну, остатак хришћана треба да подигне главе своје, да их подигне увис, да узвиси ум према Вишњем, да усиле „умно делање”, да се ухвати за унутрашње – за пажњу према помислима, за ово невештаствено делање Светих Отаца, које нас једино и може одвести од живљења материјалног, плотског, пропадљивог, и на овом путу их руководити

Божанственим Писмима. Само тиме се може спасити „умна личност хришћанска” од коначне и неминовне пропасти. Јер живог руковођења нема; духоносних отаца и благодатних стараца који би нам непогрешиво указали на пут спасења, сада је нестало. Зато се и морамо ухватити за Списе Отаца, као за спасоносни „комад” Апостолске Лађе, и спасавати се тим „комадом” и покајничким молитвеним плачем.

Пут нам је указан: од спољашњег ка унутрашњем: пажњи према помислима и непрестаној молитви.

Ко је унутра – на правилном је путу. Јер је само унутрашњи живот истински хришћански живот. Тако сведоче сви Свети Оци.” Тако сведочи и отац Јован. Једном речу: богослужење без умно-срдачне молитве не може опстати у својој светоотачкој целовитости.

Само из те перспективе може се разумети појава „обновљенаца” у Русији, који су са жаром устали против Цркве и монаштва, са жељом да „обнове” Литургију, демократизују је, учине „доступнијом народу”: још пре револуције, они су били револуционарни, заменивши молитвени дух духом овога света. Учесници у предреволуционарном „покрету обнове” тврдили су чак да је Свети Јован Златоусти по свом „социјалном програму” малтене комуниста (професор В. И. Егземпларски). Сводили су хришћанство на пуки морализам (Григорије Петров и дружина.) Они су желели Помесни Сабор да би унели револуцију у саму Цркву. На крају, у доба револуције, у многи од њих, су стали на страну большевика. Зато је Свети Анатолије Оптински (Млађи), још један исихаста, упозоравао на опасност од необновљених Духом Светим који желе да, по свом палом разуму, „обнове” Цркву Божју, и приморају народ да им се покурава: „Тада ће се јереси проширити свуда и превариће многе. Непријатељ рода људског деловаће лукавством да би, ако је могуће, увукао у јерес и изабране. Он неће грубо одбацивати догмате о Св. Тројици, Божанству Исуса Христа и части Богородице, већ ће неприметно искривљавати учење Цркве које су нам предали св. Оци од Духа Светога, и сам његов дух и његове заповести, и ова вражја лукавства приметиће само малобројни, они који су најискуснији у духовном животу. Јеретици ће преузети власт над Црквом, свуда ће постављати своје слуге, а побожност ће бити занемарена. Он (Господ) је рекао: „... По плодовима ћете их познати” – тако и ти по плодовима или, што је исто, по дејству јеретика, труди се да их разликујеш од истинитих пастира.

То су духовни лопови који пљачкају духовно стадо и они ће ући у тор овчији – Цркву на другом месту: како је рекао Господ, тј. ући ће незаконитим путем, употребљавајући насиље и газећи Божије заповести. Господ их назива разбојницима (Јн. 10, 1). Заиста, први њихов посао биће гоњење истинских пастира, њихово затварање, прогонство, јер без тога они неће моћи да им уграбе овце (стадо). Зато, сине мој, чим угледаш нарушавање Божанског чина у Цркви, отачког предања и Богом установљеног поретка – знај да су се јеретици већ појавили, иако и можда буду неко време скривали своју безбожност или ће искривљавати Божанску веру неприметно, да би им успех био већи, мамећи и увлачећи неискусне у своје мреже. Неће бити прогоњени само пастири, већ и све слуге Божије, јер демон који руководи јересју, неће трпети побожност. Препознаћеш их, ове вукове у овчијој кожи, по њиховој горделивој нарави и властољубљу. Биће клеветници, издајници који свуда сеју непријатељство, мржњу, зато је и рекао Господ да ћете их по плодовима њиховим познати. Истинске слуге Божије су смирене, братољубиве, послушне Цркви. Велику невољу наносиће јеретици монасима, а монашки живот ће тада бити извргнут руглу. Осуће се обитељи, смањиће се монаштво, а они који остану, трпеће насиља. Међутим, ови мрзители монашког живота који носе маску побожности, трудиће се да привуку монахе на своју страну, обећавајући им заштиту и животна блага, а за непокорвање ће им претити прогонством. Од ових претњи малодушне ће тада захватити велико очајање, али ти, сине мој, радуј се, када доживиш то време, јер ће тада верници који нису имали никаквих других врлина, добити венце само због тог остајања у вери по речи Господа (Мт. 10, 3). Бој се Господа, сине мој, бој се да не изгубиш припремљени венац, да будеш одбачен од Христа у таму најкрајњу и муку вечну, храбро стој у вери, а ако је потребно, с радошћу трпи гоњења и друге невоље, јер ће Господ бити с тобом... и свети мученици и исповедници, они ће с радошћу гледати твој подвиг. Али тешко оним монасима у те дане, монасима који су себи стекли имања и богатство, и ради љубави према спокоју покорили се јеретцима. Они ће умиривати своју савест, говорећи: „Сачуваћемо и спашћемо обитељ и Господ ће нам опростити”. Несрећни и заслепљени, они уопште не помишљају на то да се јересју у обитељ улазе и демони, и да она тада више није света обитељ, већ обични зидови из којих је одступила благодат. Али Бог је јачи од ђавола и никада неће оставити Своје слуге, а истинити хришћани ће постојати до краја овога века, само што ће бирати усамљена и пушта места. Не бој се

невоље, већ се бој погубне јереси, јер она отклања благодат и раздваја од Христа. Зато нам је Господ и заповедио да јеретика сматрамо за цариника и незнабошца. Дакле, јачај, сине мој, у благодати Исуса Христа, с радошћу хитај у подвиг исповедања и подношења страдања као добар војник Исуса Христа (II. Тим. 2, 3) који је прорекао – буди веран до смрти и даћу ти венац живота (Отк. 2, 10). Њему са Оцем и Светим Духом част и слава и моћ у векове векова. Амин.”

Упозорење је вредело: „обновљенци” су пропали захваљујући Духу Светом који је водио такве јерархе какви су били Свети Тихон Исповедник, Свештеночученици Петар (Пољански), Иларион (Тројицки) и многи други. Римокатолици, већ вековима у тами јереси, такве свеце нису имали.

ЛИТУРГИЈА И АСКЕЗА

Један од највећих савремених богослова Литургије, архимандрит Василије (Гондикакис), старешина манастира Ивирона на Светој Гори Атонској, у својој књизи „Входноје” (односи се на песму која се пева за време литургијског входа) настојао је да покаже дубине теологије која извире из евхаристијског погледа на свет. Евхаристија је срце Цркве, и из тог срца истиче крв по целом Телу: догматика, аскетика која је етика, канонско устројство – све је из Евхаристије и све води ка Евхаристији. И питање дијалога са инославнима, којим се Гондикакис бави, за њега је евхаристијско питање по преимућству.

Јединство у Цркви Христовој није спољашња организација, него дар Божје благодати. Теологија извире из Литургије, као и философија, духовност, црквена администрација, агиографија. Како се пева за Духове, у Цркви се говори „чудним догматима, чудним речима, чудним учењима о Светој Тројици”.

Литургијско богословље уочава, по архимандриту Василију, да „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 деловима у органском јединству и укључен је у целину”.

Све почиње крштењем у смрт Христову, да би живот засијао из гроба: „Прошавши кроз смрт, све ствари стичу друкчији начин постојања”, вели светогорски литургиософ. Смрт која побеђује смрт у Цркви се пројављује кроз богословље, чија је апофатичност распеће за ум; организацију, чија је суштина саборност, отројиченост; Литургију, која возглашава „Твоја од Твојих, Теби приносећи ради свих и за све”; икону, која сликовно разоткрива етос Литургије; духовност, која тежи смирењу, жртвовању свега и болном „самоиспразнењу”, а не пуком стицању врлина и, по оцу Василију, „тако, преко крста човековог, распећа индивидуалне воље, радост улази у целокупни свет Цркве”. Основно питање је у томе – како данашњи човек да испуни смисао своје литургијске природе и да премости јаз између богословља и

живота. Уосталом, кад је богословље у питању, људи хоће да чују реч Божју, а не било чије „приватне” ставове.

Отац Василије упозорава да је „књишки” приступ Хришћанству потпуно погрешан: „Исус није после Себе оставио нови философски систем, нити је установио пуку религију. Он је оставио Своје Тело и послао Свога Духа. И Еванђеље се састоји из темељних елемената и искуства нове заједнице у Христу” (Јов. 21, 25). У Јеванђељу није *све* речено, него само оно што је насушно Цркви и човеку.

У истом смислу, Еванђеље *припада* Цркви, и ако се изнесе ван ње, оно губи пуноту свог значења. Стога, како каже светогорски богослов, они који мисле да знају Христа ван Цркве знају мало о Њему; они који припадају Цркви живе у Њему. Тако можемо рећи да је Еванђеље суштински „приватна” (лична) књига. Она припада Цркви. Ван Цркве је Еванђеље запечаћена и неразумљива књига. Зато оно и стоји у олтару, одакле се *свеићенослужби*. Догмати су формулисане истине откривене на Педесетницу. Па су, самим тим, „Еванђеље и догма изрази истог духа Цркве. Црква не ствара литературу када пише Еванђеље нити се бави философијом када уобличава догмат; него у оба случаја изражава пуноту живота скривеног у себи. Зато Еванђеље не може бити схваћено ван Цркве, нити догмат ван богослужења”. Уосталом, догмат је најдубљи израз мистичног живота Цркве; он се уобличава у Духу Светоме и плод је тројичног искуства у које се читав човек кроз Цркву крштава. Богословље није питање само стручњака, него је упутство за живот. Све мора да се живи и доживљава, јер догмати нису пуке разумске формулације, него могућност „да се и наши животи мењају и обнављају истином и препорађајућом силом присутном у тим појмовима”. Литургија и богослужбени типик управо о томе сведоче; и зато, „ако се догмат кривотвори, с намером или не, еклесиологија, пастирска или управна, изобличава се, духовни живот се фалсификује и човек пати”. Пошто су и еклесиологија и духовност засновани на истом темељу, догмату, и пошто Црква, као Тело Христово, живи у историји, обитавајући у сваком од верних, који су Црква у малом, онда лична свест сваког верног има црквену димензију, и сваки проблем за Цркву је лични проблем спасења сваког њеног верног. И јерес није шала: јеретик, насрнувши на предањску веру, насрће на живот верних, њихов *raison d’etre*.

Зато је „јерес у исти мах и хула на Бога и проклетство за човека”. Због тога се здрав црквени организам увек борио против „разорне заразе јереси”.

То је разлог због кога су за православне Свети Оци прозори кроз које нам долази светлост Тројичног живота. Њихово богословље које је, по Гондикакису, велико „Да” и „Амин” вечности, извире из чињенице да су Оци „литургијске личности које се сабирају око небеског олтара са блаженим дусима”, због чега су увек савремени (=савечни). Богословље и духовност увек су чврсто повезани, јер, ако није тако, духовни живот постаје прелест, слична несторијанству. Богословље, литургијски схваћено, није ствар „експерата”, него свих верника; по оцу Василију, „сваки верни је призван да постане „богословска душа”. Крстом Христовим, разбојник је дошао у познање покајањем и постао богослов: „Радуј се, Крсте, кроз тебе се у трену разбојник као богослов препозна, вапијући: ‘Помени ме, Господе, у Царству Твоме’”. Подвижништво је неопходно, јер је „делање подвижника тајноводствено, док је делање богослова свештено”. Самопожртвовање и љубав су пут ка вери, а не разум, јер „Бога знаш вером, а не разумски; то јест, битијно и читавим својим физичким бићем”. Због тога је неопходно да се „наша“ истина пројављује као љубав – да не би постала лаж, и да наша љубав извире из истине, да би била трајна”. У области истине, јерес је грех, а у области духовног живота је лаж (прелест); зато се не може ни живети, нити се може изразити здравље у животу без истина вере. Пошто је јерес плод греха гордости, у њој нема правог богословља.

Богословље, оно литургијско, пројављује се у „тихости и савршеном миру Духа”. Кад год су се Оци укључивали у неку полемику, они су то чинили из љубави према човечанству; изражавајући љубав, предавали су људима мир и познање. Пошто извире из најдубљег увида у тајну Богочовештва, њихова реч је моћна: и кад говоре једноставно, попут пустињских отаца, и кад се изражавају на интелектуално сложен начин (попут Светих Григорија Нисијског, Максима Исповедника, Николе Кавасиле), речи су им пуне благодати и живота. Истина и самосвојност освештали су њихово целокупно биће; они никад нису говорили празне речи, него су записали оно што су видели, попут Светог Јована Богослова. Ништа друго не би ни могли да забележе, као ни Свети Јован Богослов што није могао. Сва виђења Светог Јована нису могла да се запишу јер је он био „преплављен животом од кога су се његови земни сасуди преливали на све стране”. По архимандриту Василију, ово преизобиље живота и јесте богословље. Због тога, „свако ко следи

Апостола, напредује с њим у неизразиве и неизрециве тајне живота и нетрулежности”. Они који немају додира с искуством апостола, постављају питања без везе са животом и тајном која преображава твар. Живот свечев заснива се на новој каквоти, каквоти рођења кроз смрт, које „служи, сија, воли и кажњава на други начин, пошто има ауторитет љубави, а не као књижевници”. Та нова каквота је „богословско просветљење Духа Светога”. Рани хришћани су живели у целини богословски, и душом и телом крштени у нови живот. Њихова литургијска сабрања била су посвећење у тајну богословља, јер њима све беше заједничко, пошто су и саме себе приносили на жртву. Отворених срца, они су све исповедали пред браћом, стављајући и свој живот и своје имање пред ноге апостола. Тако су доказивали да су у Христу, чије су Тело били.

За разлику од ране Цркве, у којој је богословље било живот, данашња теологија је академска, индивидуалистичка, неповезана са органским животом. Философија може да изрази „индивидуално мишљење”, али богословље није философија, него сведочење. Господ није водио „теолошке дискусије”. Кад су га питали: „Хоће ли бити мало спасених?” одговорио је: „Гледајте да уђете на тесна врата” (Лк. 13, 23-24); кад му је Самарјанка рекла да се Јудеји и Самарјани не друже, он не расправља о томе него јој одмах каже: „Иди, зови свог мужа” (Јов. 14, 6), и тиме је буди на покајање. Разговор увек преводи у област личног живота, истинског богословља. Њега увек занима личност, а не теолошка расправа. Богословље тражи личност и њено спасење, по речи Светог Павла: „Нећу оно што је ваше, него вас” (2. Кор. 12, 14). Богословље се не може стварати узимањем папира и бележењем својих идеја, макар биле термилошки прецизне и друштвено корисне. Човек целог себе треба да пружи богословљу. Само у доба мртве, апстрактне теологије, могло је да се јави питање „интеркомуније”, давања причешћа инославнима, без њиховог крштавања у смрт Исусову. Архимандрит Василије каже да „дати чашу живота инославном, без јединства у вери и заједнице у Духу Светоме, јесте пуки механички чин, магијски чин”.

Савремено богословље често приступа Светим Оцима на површан начин. То је „талмудистички” приступ. Јер, светоотачким текстовима се приступа као иконама или моштима светаца, са страхом Божјим, због чега и добијамо нарочиту благодат. Погрузивши се читавим својим бићем у текстове Отаца и

наоружани стрпљењем, добијамо просветљујући увид у дубине истине који нам помаже да ствари видимо другачије, на прави начин. Живој отачкој речи се не прилази ни механички, ни археолошки, ни историографски. Реч Отаца се предаје с колена на колена, преко живих сасуда, нових Светих Отаца, који су отачку реч учинили својом, и тако непроменљиво слово Божје путује кроз време, увек исто и увек другачије. Прави теолог не прича о животу, него га даје. Уместо Хлеба надсуштног и небеског, академска теологија човеку нуди камење. Речи које нису постале тело, не значе ништа.

Литургија и аскеза дубински су повезане сведочи нам отац Василије. Велики део литургијског богословља Византије (Свети: Дионисије Ареопagit, Максим Исповедник, Герман Цариградски, Симеон Солунски, Никола Кавасила) не да се разумети без исихастичког подвижништва. Јер, мистагошка тумачења византијских светих нису била произвољна, него непосредан плод њихових мистичких увида. И зато су остала трајна: чак и један од најновијих Отаца, Свети Јован Кронштатски се на њих ослањао управо зато што их је егзистенцијално доживљавао као и претходни Свети Литургичари. Из његовог „Необјављеног дневника”, као и из других списа, видимо да је пред нама свештеник – исихаста који живи у свету, подвизавајући се до крви у борби против својих страсти и слабости. Он у дневнику стално бележи о искушењима која има: „Спокојно и свечано сам читао канон, а затим одслужио Литургију. Негде при средини ђаво се трудио да поколеба мој мир пристрашћем према блиставој трулежи (митри), уплашио сам се да се не надими (од свећа и кандила што горе) и још тескобом и немоћи у срцу, али вером, тајном молитвом и топлим покајањем оживевши, савладао сам ђаволско наитије и умирио сам се”. Свети Јован се кајао што у строго постан дан узме рибу („чиме сам дао велики попуст својој плоти”), што је искушавао свог анђела чувара спавајући преко дана, што му је било жао чаше меда раствореног у води коју је, уместо њега, попио његов сапутник, због снова са ђаволским искушењима, итд. Такав свети служитељ Литургије могао је да буде и њен тумач – сасвим у континуитету са византијским литургичарима. Њему није сметао тобож „неесхатолошки” симболизам византијских мистагога: он се свим својим бићем погружавао у исти („Зашто се на Литургији савршава Велики вход? Ради сећања на одлазак Спаситељев са крстом на Голготу, изван градских врата, јер је Христос изволео, како каже

Апостол (Јевр. 13, 12), да пострада изван Јерусалима, заједно са разбојницима /.../ такође, савршава се ради сећања на распеће Његово на крсту и на то како су га Јосиф и Никодим скинули са крста /.../ Свету Тајну у олтару савршавају свештенослужитељи који представљају Исуса Христа. Ако служи свештеник, а не архијереј, Царске двери су затворене – јер ту Свету Тајну је првобитно савршио Исус Христос у нарочито украшеној горњој одаји, где су били присутни само Његови ученици – како би велика Тајна била сачувана од очију недостојних и ради веће побожности верних: јер људско срце и око због своје нечистоте нису достојни да посматрају Тајну на коју и Анђели гледају са страхом”). По ко зна који пут схватамо: разумећеш само ако волиш, само ако живиш тиме што треба да појмиш. Тако је разумео Свети Јован Кронштатски, за разлику од савремених реконструкциониста, који се осећају тесно у старомодној византијској симболици.

Наслањајући се на духовне увиде православних мистагога, какав је архимандрит Василије, и савремени римокатолички богослови, попут Дејвида Фагерберга, настоје да створе литургијско богословље које би евхаристијски поглед на свет уједињавало са аскетиком. На крају своје студије „Theologia Prima / What is Liturgical Theology?”. Фагерберг даје низ занимљивих теза о односу Литургије и духовног живота. Ево неких:

1. Литургија је вера Цркве у покрету, као што је слушање другог пријатељство у покрету, или заједнички ручак породица у покрету.

2. Литургијско богословље није исто што и литургиологија, са својим историјским методом, литерарном теоријом, текстуалним студијама, вишом и нижом критиком, компаративном религиологијом, као што ни возња аутомобила није исто што и петљање око мотора.

3. То, по Фагербергу, између осталог значи да „академско знање није исто што и практично знање, а Литургија је пракса; сличности у архитектури, грађи молитвених књига и музичким формама не доказују истоветност у значењу; теорија и пракса јесу саодносне, али нису синонимне; религиозни обред не може да се сведе на оно што се да научити, нити неко може да дедукује одговарајући обред из онога што се проучава /.../“

4. Као што се, кад се слуша изговорена реченица, мора пазити на њену граматику, тако се мора пазити и на значење симбола, а не само на његово присуство. Неки тврде да су древни литургијски симболи истрошени и

испражњени од смисла. Али, проблем је у нама: ако нам уље у храму више не значи исто што и некад, поставља се питање да ли ми верујемо да свето уље може да лечи, миропомазује владаре на царство, итд. Фагерберг каже: „Моћ нашег језика не зависи од прављења нових речи, него од употребе речи са влашћу”. Реформа литургијских симбола требало би да почне од реформе литургијичареве вере, то јест од њеног ојачања.

5. Литургије имају историју, и могу се разумети само у свом развоју. Свете Тајне се не смеју одвајати од њиховог литургијског живота да би се „одржавале у животу на апаратима научника”, вели Фагерберг. Жаба која скаче није исто што и сецирана жаба, мада се приликом сецирања може доћи до информација о њеном организму.

6. Академска теологија не сме да насрће на богословље сабрања. То што богословље Литургије није академско не значи да није богословље уопште.

7. Литургијско богословље није област естетике, него извор и утока сваког богословља.

8. Свештеник и верници не смеју Литургију претварати у индивидуалистички чин, јер је Литургија саборно дело. Зато је и свештенику и верницима потребно смирење.

9. Литургијско богословље није изражавање приватних мишљења, него указује на дубље нивое црквене вере; то што је за служење Литургије потребан простор, време и твар (храмови, празници, иконе, мошти, тамјан), указује на то да ће Царство Божје преобразити, а не поништити творевину.

10. Ако се под Литургијом подразумева само обредна етикеција, ни богословље ни подвижништво неће бити потребни за њено разумевање.

11. Литургија се не сме свести на протокол обреда, јер тада симбол постаје пуки знак, икона обична слика, Света Тајна сентиментална успомена, а Црква јуридикчка установа.

12. Литургија, богословље и подвижништво нестали су и из академске теологије и из живота верника. То се не сме дозволити.

13. Литургијско подвижништво је ту да обнови памћење. Човек је створен да се сећа Бога (мнезис), али Га је заборавио (амнезија), па га мора обновити да би се за евхаристијском трпезом обавила *анамнеза* (вос-поминаније) славних дела Божјих.

14. Разликује се Литургија и *леитоургиа*; постојати литургијски не значи бити фанатик правила.

15. То разликовање помаже да се схвати шта је *литургијска обнова*. Она није у измени олтарског намештаја, преношењу Часне Трпезе, редизајнирању храма, давања лаицима свештеничких дужности. *Лейтургија* је дело којим једна група људи постаје нешто *саборно* што није била као група индивидуа.

16-17. Цркви су потребни људи који живе литургијски – литургичари. Они треба да су дубоко верујући људи, који на миси одговарају, певају, моле се и приносе жртву.

18. Литургија није дело типикара, ни комитета изучавалаца Литургије, ни аранжера цвећа, ни музичара, ни научника, ни председавајућег сабрања. То је синергијско дело обожених који кроз пасхалну мистерију улазе у Осми дан постојања. Она треба да створи ново небо и нову земљу, а не нову форму литургијских одежди.

19. Ако је Литургија пуко самоизражавање, падамо у еклисијални нарцизам: заљубљујемо се у сопствену обредну слику.

20-21. Неки пут је све у једном слову; чак не у речи (омоусиос – омиусиос). И овде је тако: Литургија треба да буде ефективна, а не само афективна.

22. Реч Божја није никад пасивна, нити пуко дидактична. Она је делатна и стваралачка.

23. Литургијски језик није исто што и језик магије; али, Литургија је сличнија ономе: „Сезаме, отвори се!” него: „Хајде да испржимо кромпире!” Кад се изговоре литургијске речи, очекујемо небеса отворена.

24. Ако је Литургија богословски утемељена, то значи да је она вођена, обликована, предањска.

25. У складу са дефиницијом Светог Атанасија Великог, предање је начин на који се нешто предаје, као и садржај оног што се предаје. Предавати (глагол) - предање (именица): делање које носи одређени садржај.

26. Предање је оно што нам је Христос послао преко апостола: удео у вечном животу. Дванаесторица су нам предала оно што су видели и чули, али не да бисмо знали шта су они видели и чули, него да уђемо у заједницу коју су они имали са Оцем кроз Сина.

27. То означава преношење и учешће у апостолском искуству.

28. Постоји „преседанско” схватање предања: ако се ствар довољно дуго понавља, она постаје предање. По овом схватању, све је непредањско кад се први пут учини.

29. Али, постоји и дубље схватање предања: латински сакраментаријум,

иконостас, готска архитектура, Велики канон Св. Андреје Критског, појам „једносуштан” били су предањски чим су се појавили. Какво је то предање?

30. То је *литургијско предање*, јер Дух Свети чини могућим учешће у тајнама Сина.

31. Фагерберг наводи старца Василија (Гондикакиса), Светогорца, који је рекао да је Св. Јован Богослов пренео само оно што је видео, јер није могао пренети ништа друго. Он је био преплављен божанским животом – и богословље је управо то преизобилје живота. Први хришћани су богословски живели читавим својим бићем, и њихова литургијска сабрања била су посвећење у тајну богословља. Сваки верник је, како смо већ истакли позван да буде „богословска душа”.

32. „*Литургија*” треба да ствара више богослова – то је истинско ојачање лаиката.

33. Поједностављено речено, богословље је одговор на питање: „Шта се десило?” Шта се десило кад је Бог позвао Авраама из Ура Халдејског; шта се десило у неопалимој купини на Синају; шта се десило у Витлејему? „Литургија је богословље зато што се верни диве ономе што се њима десило”, вели Фагерберг.

34. Празници у литургијском кругу године имају за циљ не само да нас подсети на историју, него да помогну рађању Христа у нама.

35. Свето Писмо је извор богословља, али једино у Литургији, у оквиру *lex orandi*.

36. Највећа је трагедија читати Библију само историјски, а не и литургијски. Јер, као што је рекао Чарлс Виљемс, „сви догађаји из живота Господњег, који су се збили у Јудеји, збивају се и у нашој души”.

38. Христос је први од свих литургичара, Прворођени међу многима.

39. На светотајинској литургијској оси, све што се десило Христу, дешава се и нама. Свако тумачење тога (*lex credendi*) зависи од онога што нам се десило (*lex orandi*.)

40. „Закон молитве” (*lex orandi*) тражи учење по коме је твар саздана да би била Света Тајна; есхатологију која претпоставља да је све саздано за славу; антропологију која исповеда да лик Божји може постати подобје Божје (обожење); христологију која почиње од тога да се власт Божја односи на сиромаше, заточене, одбачене, којима треба помоћ; захвата и еклисиологију која јавља Цркву што пројављује потенцијале света.

43. Литургија актуал-изује, визуал-изује, символ-изује царство Божје, као што пољубац изражава љубав коју символ-изује.

44. Литургија је учешће у животу Божјем. Ако религија човека доводи до стајања пред Богом, Литургија га уводи у унутарје Тројице. Литургијски живот је обожење, јер се у њему вернима дарује Божји живот; а обожење је циљ подвижништва.

45. Христос није створи религију, него Цркву.

46. Литургијско предање није скуп учења о Христу, нити одредница о служењу мисе: оно треба да јесте обожење нас самих. Учешће у Предању је морална делатност: означава већу осетљивост за Господа, и већу сличност са Господом.

47. Литургија создава народ Божји, призван да настави дело Христово. Хришћанска Литургија зато није религиозни ритуал, него дело Христово које постаје наше. Пре но што се вазнео на небо, Христос је оставио Своја богатства и благослове Цркви која и данас почива на синовској вези Христа са Оцем у Духу Светом.

48. Логос је узео људску природу – и то је Христос. Зато је Христос саздао савршену људску религију: „Литургија је настављање Његове религије, а не стварање наше. Свештено човештво Сина и савршена религија је темељ сваког црквеног чина”.

49. Литургија је обнова човештва васкрсном силом, и та се обнова збива сваког осмог дана.

54. Фагерберг: „Ако је богословље граматика, онда учење теологије није циљ по себи./.../ Хришћани уче граматику Царства да би свету рекли истину о себи /.../ Циљ подвижништва је да живот врати његовом извору”.

63. Као што је намена часовника да показује време, намена сечива да сече, тако је циљ творевине да постане Света Тајна, а циљ човека да постане савршени литург. Фагерберг цитира Павла Евдокимова који каже: „Све је намењено да добије своје литургијско испуњење... Коначна сврха воде је да учествује у тајни Богојављења; дрвета – да постане Крст; тла – да прими Тело Господње током Његовог суботњег покоја... Маслиново уље и вода стичу своју пуноту као елементи који предају благодат обновљеном човеку. Пшеница и вино добијају свој коначни *raison d'être* у евхаристијској чаши. Део битија постаје јерофанија, епифанија свештеног.”

68. Платон је био у праву кад је видео постојање напетости између духа и тела, али није био у праву кад је сву кривицу свалио на тело. Свети Оци пустиње користили су речи сличне Платоновим, чак речима дуалиста, али су те речи коришћене у другом граматичком контексту.

71. Доживети свет као Свету Тајну може се само ако се умање људски апетити – и то је подвиг. Ајдан Каванах дефинише Литургију као начин да се свет учини онаквим какав је требало да буде – а то захтева подвижничко самоумртвљење. Како правилно да користим храну ако сам прождрљив или да гледам с љубављу свог ближњег ако сам пожудан?

75. Литургијски аскетизам значи вођење подвижничке битке да би се остварио надзор над страстима и да би се свет сагледао на исправан начин и стекла заједница с Богом кроз молитву срца.

79-80. Свети Јован Лествичник упозорава оног ко се није ослободио страсти да се не игра теологијом јер може да пострада као неко ко плива у оделу. Фагерберг каже: „Постоји једна вештина која се упражњава у академској средини под именом „теологије”, и која је, по некима, имуна на Лествичничково упозорење. Они мисле да је ово интелектуално координисање информацијама толико рационално да страсти не утичу на њега /.../ Али, зар је могуће да се страсти уклоне из рада меморије, имагинације, интелекта, увида, разума, спекулације и виспренности? /.../ Да би се упражњавало литургијско подвижништво, човек мора да постане подвижник, макар и не био монах. Да би се упражњавало литургијско богословље, човек мора да постане богослов, макар не био академски теолог”.

81. Јован Лествичник препоручује човеку да надзире своје прохтеве пре него што они почну да контролишу њега. Ако је Литургија начин да свет функционише онако како треба, онда се морају надзирати сопствени прохтеви. Литургичар је увек подвижник.

83. Циљ хришћанске аскезе је оно што девојчица Хвин каже у Луисовом роману „Коњ и његов дечак” (из циклуса „Нарнијанске хронике”) кад први пут сретне лава Аслана, који је символ Христа: „Тако си леп. Ако хоћеш, можеш ме појести. Више бих волела да ме ти поједеш него да ме било ко други храни”.

84. Блажени Августин наводи речи којима се Христос обраћа причаснику: „Ја сам ти храна, али уместо да Ја будем претворен у тебе, ти се претвараш у Мене”. Фагерберг вели: „У нормалном систему за варење људског тела, парче хлеба се претвара у мене, моју енергију, моје мишиће и кости. У светотајинском систему

за варење, који припада Телу Христовом, хлеб који смо појели претвара нас у Његово Тело. Мама је била у праву кад је говорила да смо оно што једемо”.

90. Генадије Лимурис је рекао да је икона – лице: „Икона је Христос, Бог који је постао лице”. Иконе су лица преображених људи, подвижника.

91. Платон је Лепоту назвао сијањем Истине, али Лепота може да сија не апстрактно, него само ако је лична. Фагерберг каже: „Сијање Божје истине је лепота Исусова, а Црква је икона Исусовог сијања која се понавља на сваком прослављеном лицу”.

99. Литургијско подвижништво проистиче из виђења света у есхатолошкој светлости, која блиста и из Литургије и са Таворске горе...

Читајући Фагерберга, видимо да, савремени римокатолици схватају неопходност поновног спајања литургијског са подвижничким. Колико ће у томе успети, остаје да се види. Њихова аскетика, заснована на прелесним чулним маштаријама (Фрања Асишки, Тереза Авилска, Игнације Лојола), нема битијну дубину православног подвижништва. Па ипак, размишљања људи попут Фагерберга указују нам да ми, православни, имамо ризнице које треба чувати; најважнија наша ризница је нераскидива повезаност исихастичке аскезе и евхаристијског живота.

РАЗМИШЉАЊА НЕОРИГИНАЛНОГ

Већ годинама се бавим духовним проблемима римокатолицизма; између осталог, и литургијском судбином Запада (почетком деведесетих објавио сам текст „Од мита о Граалу до Новог светског поретка“.) Унапред да кажем: последња ствар која би ми пала на памет приликом обраде овакве тематике била је „оригиналност“. Трудио сам се да преписујем и препричавам светоотачке мисли и увиде озбиљних богослова. Оно што је моје – то је жеља „да нам буду јаснија нека питања наше вере“ (патријарх Павле) и став који сам заузео. А он, укратко, гласи овако: Литургија је живи организам којим се не треба бавити на сцијентистичко-аналитички начин да би се дошло до неког првобитног „есхатолошког“, „ранохришћанског“ језгра оштећеног „каснијим наслојавањима“. Јер, ако тако будемо размишљали, донећемо себи више штете него користи.

Живи организам је тиме жив што расте и развија се, а историчари Литургије су често људи који живо сецирају и реконструишу по свом укусу. Ако Литургију враћамо у „пра-стање“, остаћемо, између осталог, без „Херувике“ и без „Достојно јест“. Остаћемо и без речи које свештеник изговара после причешћивања верних: „О велика и најсветија Пасхо наша, Христе! О мудрости и речи Божја и сило! Удостој нас да се још присније причешћујемо Тобом у невечерњем дану Царства Твога!“

Познати западни литургичар, језуита Роберт Тафт, каже: „историчари су приповедачи“ („story – tellers“). Читати њихове расправе значи суочавати се сталним: „можда“, „изгледа“, „по свему судећи“. Годинама се, у „научним круговима“ тврдило да је Литургија Светог Јована Златоуста само приписана њему, а онда је архиепископ Георгије (Вагнер) доказао да је језгро те Литургије заиста, Духом Светим, дело Златоустово. И код једног јединог литургичара, током истраживања, ставови се мењају. Тако је већ поменути Тафт прво доказивао да су постанаторалне прозбе у Литургију Златоустову стигле из Литургије Пређеосвећених Дарова, да би потом, у својој студији „The Precommunion Rites“ (Рим, 2000.) дошао до закључка да су ове прозбе ушле у исту због праксе која се крајем IV века раширила – верни су престали да се причешћују на свакој Литургији, па су многи решили да одлазе после анафоре... Због тога су додате нове прозбе, с циљем да верне „задрже“ у храму.

Зато, читајући разне „историје Литургије”, никад не смео заборавити опште проблеме кад је историјска наука у питању. Њих је, у „Семиосфери”, врло озбиљно формулисао Јуриј Лотман:

„Историчар је осуђен да има посла с *текстовима*. Између догађаја „како се он догодио” и историчара стоји текст и то на битан начин мења научну ситуацију. Текст је увек створио неко с некаквим циљем, догађај се у њему појављује у шифрованом облику. Историчар пре свега мора да се појави у улози дешифранта. Чињеница за њега није полазна тачка, већ резултат тешких напора. Он сам ствара чињенице, тежећи да из текста извуче вантекстовну реалност, из приче о догађају – догађај.

Позитивистичка „критика текста” раширена у 19. веку обрађала је пажњу на то што је историчару изгледало као свесно искривљавање истине или резултат сујеверја и непажње. У првом случају као извор „неистине” најчешће су сматране политичке предрасуде оног ко је стварао текст, при чему је и психологију и политичке страсти свог времена аутор често приписивао овој или оној далекој епохи. У другом случају оцена се доносила с позиције нивоа науке у 19. столећу. Оно што није одговарало њеним представама објашњавало се као плод непросвећене фантазије. Чинило се да је да би се иза текста појавио „догађај” довољно да се текст преведе на језик савремености (на пример, да се митолошки подаци подвргну психоаналитичком тумачењу) и да се уклоне или „научно” протумаче натприродни елементи.

За истраживача са искуством семиотичког тумачења изворника очигледно је да питање мора да се постави другачије: неопходна је реконструкција кода (тачније, комплета кодова) које је користио онај ко је створио текст и успостављање њихове корелације с кодовима које користи истраживач. Онај ко текст ствара фиксира догађаје који с његове тачке гледишта изгледају као значајни (тј. упоредиви с елементима *његовог* кода) и изоставља све „безначајно”. Ако руски летописац, уписујући у летопис годину под тим датумом ништа није записивао, остављао празнину или писао „било је мирно”, како, на пример, видимо у Лаврентијевом летопису под годином 1029, то уопште не значи да се тих година није дешавало ништа с тачке гледишта савременог истраживача.

Дешифровање је увек реконструкција. У суштини, истраживач једну те исту методологију примењује приликом реконструкције изгубљеног и приликом

читања сачуваног дела документа. У оба случаја он полази од тога да је *документ написан на другом језику*, чија граматика тек треба да се састави.

На тај начин, пре него што утврди чињенице „за себе”, истраживач утврђује чињенице за оног ко је саставио документ који треба анализирати. Он се сусреће с тим у којем степену су сви документи непотпуни у одражавању живота, какви велики слојеви живота се не сматрају чињеницама и не подлежу фиксирању. Та област „искљученог” не само што је огромна, него је покретна. Могао би се саставити интересантан списак „не-чињеница” за различите епохе. Међутим, познавање неког општег „погледа на свет епохе” не спасава ствар. У границама једне те исте епохе постоје различити текстуални жанрови и сваки од њих, по правилу, има кодну специфику: оно што је дозвољено у једном жанру забрањено је у другом. Истраживачи који „реализам” античке комедије супротстављају условности трагедије претпостављају да у комедијама налазимо „изворни” живот, који није шифрован правилима жанра и другим кодним системима живота. Такво посматрање је свакако наивно. Под „реализмом” у таквој употреби најчешће подразумевају подударење кода текста с општеживотним представама историчара. До аналогне аберације долази и код биоскопског гледаоца који гледа филм повезан с другом националном традицијом и простодушно претпоставља да он с етнографском тачношћу „једноставно” копира живот и обичаје далеке земље. Свесно или несвесно, чињеницу с којом се сусреће историчар увек је конструисао онај ко је створио текст. Тако на пример, на староегипатској фресци која приказује рођење царице Хатшепсут, она је приказана као дечак у складу с жанровским ритуалом и када не би било потписа, или да он није сачуван, имали бисмо „реалистички” доказ о њеној мушкој природи.

Појављује се компликована и хетерогена слика „чињеница епохе”. Сваки жанр, свака културно-значајна подврста текста бира *своје* чињенице. Оно што је чињеница за мит, то неће бити за хронику, чињеница за петнаесту страну новина није увек чињеница за прву. На тај начин, с позиције онога ко предаје, чињеница је увек резултат избора – из масе околних догађаја бира се догађај који по његовим идејама има значај.

Ипак, чињеница није концепт, није идеја, она је текст, то јест, увек има реално-материјално оваплоћење, она је догађај којем је придано значење, а не значење којем је, као у басни, придан изглед догађаја. На крају крајева,

испоставља се да је чињеница коју је пошиљалац изабрао шира од значења које му се приписује у коду, те је, дакле, за пошиљалоца једнозначна, а за примаоца (укључујући и историчара) *подлеже интерпретирању*. Историчар не само да реконструише код пошиљалоца документа с циљем да разјасни његову представу о чињеницама које саопштава, већ је присиљен и да обнови цео спектар могућих интерпретација онога што су савременици – примаоци текста – овде сматрали чињеницама и какво су им приписивали значење. Коначно, то што чињеница, будући да је она текст, неизбежно у себи укључује и вансистемске елементе безначајне с тачке гледишта кодова епохе која је њу створила, омогућава историчару да у њима издвоји оно што је значајно с *његове тачке гледишта*.

Навешћемо пример. У Горњем Египту 1945. године у близини насеља Наг-Хамади (стари Хенобоскион) нађено је скровиште са целим низом кодекса гностичке садржине на коптском језику. Међу њима – такозвано „Јеванђеље по Томи”. У Одломку 76 (по Доресовој подели коју је прихватила М. К. Трофимова) читамо: „Неки човек је рекао њему: ‘Каж ми мојој браћи да са мном поделе ствари мога оца’. Он му је рекао: ‘О човече, ко је од мене учинио онога ко дели!’ Он се окренуо својим ученицима и рекао им: ‘Та нећу да будем онај који дели!’”

Читалац тога текста могао је да изабере директно или симболично тумачење тог одломка. У првом случају Исус одбија да учествује у деоби земаљске имовине, као у занимању „од овога света”. У другоме се смисао одвија као лик зла који се све време продубљује, ако је повезано с поделом и добробити којој је својствено сједињавање, стапање противречности. На крају крајева симболичко читање доводило је до гностичке идеје о подељености као својству материјалног и лажно-привидног света и о јединству – особини високодуховне суштине Свега. Али у оба случаја, и за пошиљалоца и за примаоца текста, његов смисао био је садржан у Исусовим речима, које су могле искрено да се тумаче. За остали део текста испоставља се да је „ван система”, будући да у себи није носио учење. А за савременог истраживача као „чињеница” при одређеном прилазу може да се покаже и то што одломак не само поново наводи Спаситељеве речи, него и сценарио целе сцене: у почетку речи које имају непосредно-животни смисао, Христос изговара, обраћајући се „неком човеку” и стојећи окренут леђима према ученицима, који се налазе

у задњем плану сцене. А затим, окренувши се ученицима, он целокупну ситуацију преводи у област скривено-тајанственог смисла речима: „Та нећу да будем онај који дели!”

С одређене тачке гледишта управо сценарио гестова за истраживача може да чини „чињеницу”. Да ли ће она надаље бити интерпретирана на плану поезике датог текста или као сведочанство очувања визуелних утисака сцене која се истински догодила – то је већ питање даљње интерпретације.

На тај начин испоставља се да је историјска наука од првог свог корака у чудном положају: за друге науке чињеница представља полазну тачку, неки почетак од којег наука полази у откривању веза и законитости. У сфери културе чињеница је резултат претходне анализе. Њу наука ствара у процесу истраживања и при томе она за истраживача не изгледа као нешто апсолутно. Чињеница је релативна у односу на неки културни универзум. Она испливава из неког семиотичког простора и, како се смењују културни кодови, раствара се у њему. И истовремено као текст она није до краја детерминисана тим семиотичким простором и својим вансистемским аспектима револуционише систем, гурајући га у реконструкцију.”Размишљајући над Лотмановим речима, схватамо да је велики број изучавалаца Литургије наивно превидео оно о чему Лотман говори. .

Неки литургичари су били склони да размишљају: „Открили смо древни *lex orandi*. Хајде да му се опет окренемо! Хајде да нашу црквену заједницу вратимо у „првобитну невиност” ранохришћанске евхаристијске еклисиологије!” Али, ако се на основу **текстова** тешко бавити историјом људских дела, како на основу текстова реконструисати нешто што је можда само десетим делом својим текст (а остало су покрети, кађење, појање, стајање, клечање, изласци, уласци, итд.) и, наравно, присуство Светога Духа... Природне науке су у тешкоћи, а камоли хуманистичке! А камоли литургика која иде путем неопротестантског реконстру-кционизма! Да чујемо поново Лотмана:

„Дозволићемо себи тврдњу да су тешкоће које се појављују пред историјском науком својеврсне, али нису уникалне. Својеврсне су зато што то управо тешкоће историјске науке: нису уникалне, будући да оне модификују неке општенаучне методолошке проблеме у садашњој етапи. У разним областима науке актуализује се један те исти проблем – проблем језика,

узајамног деловања метајезика описивања и објекта који се описује. Из наивног света у којем се уобичајеном начину опажања и уопштавања његових података приписивала поузданост, а мало кога је узнемиравао проблем позиције оног који описује у односу на свет који описује, из света у коме је научник стварност посматрао „с позиција истине” наука је прешла у свет релативности. Питања језика почела су да се тичу свих наука. У суштини, овде се ради о следећем: наука у оном облику како се формирала после ренесансе, у чијим су темељима биле идеје Декарта и Њутна, полазила је од тога да је научник спољашњи посматрач, који свој објекат посматра споља и због тога влада апсолутним „објективним” знањем. Савремена наука у разним својим сферама – од атомске физике до лингвистике – научника види унутар света који он описује и види га као део тог света. Али објекат и посматрач се по правилу описују различитим језицима. Дакле, појављује се *проблем превођења* као универзални научни задатак. Када је Платон мисао одредио као „дијалог душе са самом собом”, он је полазио од представе да се разговор води на једном језику. Ево како је тај проблем примењен на физику формулисао В. Хајзенберг: „... квантна механика истакла је још озбиљније захтеве. Морала је уопште да се одрекне објективног – у њутновском смислу описивања природе, када се основним карактеристикама система, таквим као што су место, брзина, енергија, приписују одређена значења и да предност да описивању ситуација посматрања за које могу да буду одређене само вероватноће ових или оних резултата. На тај начин се показало да су саме речи које су се користиле за описивање појава атомског нивоа биле проблематичне. Могло се говорити о таласима или о честицама, памтећи истовремено да се при томе уопште не ради о дуалистичком, него о истом описивању појаве. *Смисао старих речи у одређеном је степену изгубио јасноћу*“ (курзив мој – Ј. Л.).

Историјска наука такође пролази кроз тај период. И као и у другим областима знања, он по правилу доводи до стања шока. Као и увек, на границама великих епоха појављује се старо питање: „Шта је истина?” Прелазак од наивног веровања у „апсолутну тачку гледишта” ка историјској семиотици поставља проблем превођења језика изворника на језик истраживача. Смисао тог проблема биће нам јасан ако га супротставимо најпотпунијим резултатима претходног развоја методолошког историјског

знања. Позваћемо се на књигу Р. Џ. Колингвуда „Идеја историје”. После анализе тешкоћа које се појављују приликом историјске интерпретације чињеница, аутор историчару предлаже да у потпуности идентификује своју свест с историјским лицем: „Тако историчар који се бави политиком или војним стварима када се сусреће с описом одређених активности Јулија Цезара, покушава да их схвати, тј. да одреди какве мисли и сазнања су Цезара присилите да изврши те радње. То претпоставља да се у мислима пренесе у ситуацију у којој се налазио Цезар и да у свом уму оживи оно што је Цезар мислио о тој ситуацији и могућим начинима да се она разреши”. Конлингвуд устрајава на тој мисли и стално се на њу враћа. Он даље пише: „Претпоставимо, на пример, да он (историчар) чита Теодосијев кодекс и пред њим је императоров едикт. Просто читање речи и могућност да се оне преведу још нема снагу разумевања њиховог историјског значења. Да би га оценио, историчар мора да замисли ситуацију коју је император покушавао да разреши и да замисли како је она изгледала императору. Затим мора да себе постави на императорово место и да одлучи како је требало да се понаша у сличним околностима. Он мора да нађе алтернативне начине разрешења дате ситуације и разлог зашто је изабрано једно од њих. На тај начин историчар у себи самом мора да оживи цео процес одлучивања о поменутом питању. Тако он у својој свести оживљава императорово искуство и само у оној мери у којој то успе, он ће да добије и историјско, а не само филолошко значење едикта”.

Иза тих размишљања стоји убеђеност у то да је семиотички (дакле и психолошки) свет Енглеза из 20. века идентичан с Цезаровим или Теодосијевим светом и да је за претварање себе у Цезара или Теодосија довољно да се има машта и интуиција и да се концентрисано ради над изворником. Наравно да ти квалитети историчару могу много да помогну, али не могу да засене чињеницу да појмови „ситуација” и њено „решење” код историчара и код његовог јунака могу да буду врло различити. Да природно решење човека друге епохе може, чак као апстрактна могућност, да се не уклапа у свест другог века, да појам „алтернативних метода” може да се појави тек као *резултат* описа „Теодосијевог света”, а не проистиче из његовог психолошког искуства „природног” за истраживача, да то није полазни аксиом, него резултат научног пута. Колингвудово размишљање је у границама здравог разума, тог истинског демијурга постдекартовог света, у

чијем центру се налазила „истина, јасна као сунце”. Декарт је ту веру у здрав разум изразио у другом делу своје „Расправе о методи”: „...књишке науке, у крајњој мери оне чије су поставке само вероватне и без практичних доказа, науке које су настале и развиле се постепено из мишљења различитих лица, нипошто нису тако близу истини као једноставни судови који код човека долазе природно са здравим разумом”.

Колингвуд намерава да њиховом потпуном идентификацијом uklони антиномију између „Теодосијевог света” и „света историчара”. Пуг семиотике је супротан: он претпоставља максимално огољавање разлика у њиховим структурама, описивање тих разлика и тумачење разумевања као *превода* с једног језика на други”. Тако каже семиотичар Лотман, а нама се чини да неки савремени литургичари верују да разумеју древну Литургију само зато што су се уживели у стара сведочанства о њој, па су их тиме оживели. Неки нису тако наивни. Рецимо, Роберт Тафт у свом огледу о читању наглас тзв „тајних“ молитава на Литургији каже да разлози због којих су их древни свештеници читали наглас немају никакве везе с данашњим разлозима. И то је поштена констатација: контекст древне праксе сасвим је другачији од данашњег контекста.

Многи борци за „литургијски препород” Православља оптужују предањске богослове за „западно ропство” у области доживљавања евхаристије, а сами су у „западном ропству” савремених римокатоличких и протестантских литургичара. Један такав је Петар Василијадис, који упорно, упркос светоотачком ставу равнотеже, заснованом на Христовој речи да „ово треба чинити, а оно не остављати”, настоји да одвоји, евхаристијску духовност од њене исцелитељске димензије, дајући предност екуменистичкој ериминевтици литургијског Предања и позивајући се на западне истраживаче, пре свега на Тафта. Василијадису смета некољиварско богословље митрополита Јеротеја Влахоса, и, као и свим екстремним „есхатологичарима” и зилотима „ранохришћанске евхаристијске еклисиологије“, утицај монаштва на обликовање Типика и богослужбеног круга. То није ни чудо, јер је Василијадис „дубински” екумениста, што се види из „Закључака Међуправославног саветовања” у манастиру Нови Скит, у држави Њујорк, одржаног од 26. маја до 1. јуна 1998. године, на коме је Василијадис активно учествовао и те закључке потписао. Овај чудни документ, плод заједничких

напора „православних” екумениста, упркос светим канонима што забрањују молитву с јеретицима, а за које Свети Јустин Ћелијски вели да су „јасни и за комарачку савест”, тврди да „пракса заједничке молитве са другим хришћанима доприноси току измирења” и „неопходан је темељ за васпостављање видљивог јединства Цркава” (Којих? Папа Бенедикт XVI је, у лето 2007, по ко зна који пут потписао документ Конгрегације за доктрину вере, где пише да је Црква само једна – Римокатоличка.) Василијадис се слаже са „закључцима” у којима се „с болом” констатује да још не можемо да се причешћујемо с инославнима, а чак се и тврди да смо с монофизитима у пуном догматском јединству („дошли смо до закључка да имамо исту православну веру, и поред вековне званичне међусобне отуђености”).

Василијадис је активно учествовао у комисији за богослужбене реформе Грчке Цркве, у којој су неки настојали да „литургијски препород“ на „научним основама“ наметну административним мерама.

У Грчкој је дошло до супротстављања „препороду” од стране угледних теолога неокољиварске духовне струје, ученика Јована Романидиса, међу којима се нарочито истиче отац Георгије Металинос. Светогорци, пак, и даље служе по вековима устаљеном поретку.

Какав парадокс! Већ смо рекли да се борба против „западног ропства” православне литургије изводи помоћу закључака савремене римо-католичке науке о структури византијске Литургије. Зашто? Због блиставе будућности! Јер, Василијадис се у потпуности слаже са англиканским литургичарем Хјуом Вајбруом, који сматра да би било невероватно да Евхаристија остане иста и у миленијуму који наступа, а као узор литургијског препорода у Православној Цркви наводи Ламбера Бодуена, зачетника богослужбеног „ађорнаmenta” који је довео до Другог вагиканског концила. У корак с временом! Лева, лева, лева!

Ако се све то зна, онда није необично што се потписник ових редова озбиљно позабавио оним што су римокатолички теолози урадили својој конфесији, правећи „ранохришћанску Литургију” на основу најновијих достигнућа своје науке. (Ах, наука! Како то гордо звучи! Непристрасно, објективно! Ко сме да се супротстави? Ко да каже: „Није тако!” Али, ми православни, знамо да је објективан само леш, тело без душе које се претворило у објекат.) Типичан пример православних(?) „научних литургичара“ чија је духовност, очито, другачија од свето предањске, су монаси

америчког Новог Скита, бивши римокатолици, који се баве „литургијском реформом“ и - узгајањем кучића, о чему пишу књиге и издају видео-материјале, поучавајући америчке псопоклонике. Недавно су на ТВ каналу „Animal Planet“ имали серију „Божански пас“ (Divine Canine“)

Још једна напомена. Свако истраживање је, у бити, *заинтересовано*. Сваки истраживач припада одређеној *заједници тумача*. Инославни тумачи православне Литургије не пишу без неког циља који није само „научни“. Рецимо, Роберт Тафт ради на сједињењу Цркве од Истока са папским престолом; и његова литургијска истраживања настају у том контексту, а не у безваздушном простору. Када је папа Иван Павло II требало да посети Украјину, Руска Православна Црква се томе оштро противила, управо због папине подршке унијатима. Међутим, Роберт Тафт је том приликом имао јасан став (пренео га је „Глас Концила“):

>>Вицеректор Папинског Оријенталног института у Риму и одличан познаваатељ украјинских прилика, отац Роберт Тафт, је примјетио како Папа у Украјину не иде ни против кога. Он отвореним срцем жели сусрести украјински народ и пружити руку свим украјинским Црквама, без икаквих предрасуда, а напоје католичким заједницама, које су тијekom тешких комунистичких прогона много трпјеле. Отац Тафт сматра да се никако не може оправдати тврдња како се Папа мијеша у унутарње ствари других вјерских и друштвених заједница. Врховним поглаварима православних заједница не пада ни на памет да питају Папино допуштење, када желе посјетити припаднике својих заједница у Француској, Аустрији, Њемачкој или Италији. Нити се то од њих очекује. Отац Тафт према томе не види разлога зашто би то морао учинити Папа, када посјећује своје заједнице. У Украјини већи дио пучанства припада православној Цркви. Папа гаји велико поштовање према свим тим заједницама, које су међусобно подијељене. За ту подјелу није међутим крива католичка Црква, а нити је то весели. Католичка се Црква на челу са Светим оцем нада да ће доскора бити могуће славити заједнички света отајства. Отац Тафт сматра да се не ради толико о доктриналним питањима, колико о повјесним и о развоју двоструким колосјеком. Ту се подијељеност између црквених заједница и унутар црквених заједница може надвладати љубављу и каритативним дјеловањем. Томе може много придонијети – како је у више наврата истакнуо Свети Отац – студиј, узајамно упознавање и чишћење успомена.“

Дакле, Тафт у папиној посети Украјини созерцава мисију јединства (уније),

а у разликама римокатоличког и православног предања види не толико питања догмата колико пукe последице историјског путовања „двоструким колосеком”.

Не заборавимо: папа допушта све обреде, под условом да он буде признат за „намесника Христовог”. Можеш бити и римског обреда, и византијског обреда, и коптског, и јерменског – ако си паписта.

Због света тога, учешће римокатоличких литургичара у православној „литургијској обнови” није незанемарљиво, нити је случајно. Још крајем XIX и почетком XX века папа Пије X дао је благослов за тајно примање православних, пре свега, свештених лица, у унију с Ватиканом; овај криптокатолицизам имао је веома развијену стратегију и тактику, описану у књизи К. Николајева „Источни обред” (Париз, 1950. године).

Николај Каверин о томе говори: „Неопходно је приметити да појам „тајни католик” не тражи формални прекид с Православном Црквом: тајни прелаз у римокатолицизам значи неразглашено примање духовног лица у крило тзв. „Васељенске Цркве”, то јест у евхаристијско општење и јерархијску везу с римским епископом (папом); уз то, оно наставља да служи у Православној Цркви у свом чину и дужностима с циљем да постепено међу парохијанима и, по могућству, свештенством шири симпатије према западној „Мајци цркви” (римском престолу) и римокатоличком вероучењу. То се ради врло опрезно и, ако се може неприметно за неискусне у теологији”. Криптокатолици су имали одобрење да се причешћују и у православним и у римокатоличким храмовима. Лични папин изасланик, монсињор Д’Ербињи, двадесетих година XX века радио је на превођењу бар једног руског епископа на криптоунијатство, да би овај касније ако буде изабран за патријарха московског, за собом повео целу Цркву. Д’Ербињи је такође шуровао и са бољшевицима, очекујући њихову помоћ у унијаћењу Русије. Седамдесетих година XX века, митрополит лењинградски Никодим (Ротов) позвао је као професора у своју духовну академију језуиту Мигуела Аранца, који је служио по „источном обреду” у капели самог митрополита. Никодим је увео Московску Патријаршију у (додуше, привремену) интеркомунију (узајамно причешћивање) с Ватиканом, и умро је у аудијенцији код папе Ивана Павла I. Многи маловерни православни теолози (екуменисти) данас мисле да, ако се не ујединимо с Ватиканом, нећемо одолети исламу, и да се држимо „зубима за ваздух”. Због тога су

спремни да крену путем „ађорнамента“, не схватајући да је Рим на том путу ужасно пострадао.

Ово не значи да су сва истраживања западних литургичара нешто што има за циљ унијаћење православних. Но, да поновимо: треба пазити да са медом истраживања не прогутамо и отров погрешних закључака, поготову оних који су Рим довели до „ађорнамента“ након Другог ватиканског концила. Јер, после много експеримената и истраживања, Рим се, макар делимично, морао вратити и свом „старом обреду“.

У сенци изјаве конгрегације за доктрину вере, коју је папа Бенедикт XVI потписао у лето 2007., и у којој се опет каже да је Ватикан Црква, Једна и Једина, у нашој јавности је без пажње остала папина одлука да допусти ширу употребу неререформисаног мисала, управо због мноштва традиционалиста који су се од Ватикана одвојили због укидања „тридентске мисе“. Кардинал Кастријан Хојос је тим поводом изјавио да употреба латинског мисала није „корак назад“, него знак да папа жели да Цркви учини доступним „сва богатства латинске Литургије која су, вековима, неговала духовни живот многих поколења католичких верника“.

Постоји још једно важно питање с којим се морамо суочити кад размишљамо о литургијском препороду. Литургија каква се данас служи учвршћена је многобројним светоотачким тумачењима, од Дионисија Ареопагита, преко Симеона Солунског, до Јована Кронштатског. Светоотачка тумачења је у прекрасну химну Литургији нанизао Григорије Светогорац (превод његовог дела налази се у књизи „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа“, Образ светачки 2007.) За разлику од оца Григорија, неки савремени теолози евхаристијског сабрања нису имали слуха за византијске Оце, верујући да су они уклонили с богословског хоризонта првоцрквени есхатологизам.

Отац Александар Шмеман, један од највећих хришћанских мислилаца XX века, у свом дневнику бележио је да не разуме и не воли византијске коментаре Литургије: „Ако неко било када буде изучавао ‘изворе’ мога богословља (!), он ће тешко моћи да погоди да су ми неиздрживу чамотињу доносили, на пример, Кавасила, Дионисије Ареопагит, итд, а да су на „*cheminement obscur*“ (кривудавим путевима) мог погледа на свет и, самим тим мисли и осећања, одиграли чудну, али несумњиву улогу: прислуживање у цркви (корпус, rue

Daru), руска и француска поезија, Андре Жид, дневник Жилијена Грина и дневник Пола Лемерла (прочитао сам свих осамнаест томова! – како би се обојица запрепастили тиме!) и безброј најразличитијих биографија. Како самом себи објаснити да ја нада све *волим* православље и да сам све више уверен у његову истинитост и све више и више *не волим* Византију, Древну Русију, Атос, то јест све оно што је за све друге – синоним Православља. Умро бих од досаде на „конгресу византолога”. Само себи смем да признам да је моје занимање за Православље обратно пропорционално ономе што занима – и то страшно! – православне” (запис од уторка, 13. јануара 1976. године).

А 27. фебруара 1977. године, прота Шмеман записује: „Поново се уверавам у своју отуђеност од Византије, ако не и непријатељство према њој. У Библији је „маса ваздуха”, а у Византији неки – „испрани ваздух”. Све је некако отежало, и као изнутра непокретно, скамењено. И, чим се спустиш с „висина” – Палама и други – помало глупо. Коментари Литургије Германа Цариградског – то је нека духовна убогост. Нагомилавање симбола, празних објашњења, нагњилог „благочешћа”... Ђакони – ангели; презвитери – Аврам, Исак и Јаков, итд. Зашто је све то потребно? Запањујуће је, ипак, што је „византијска” Литургија углавном све то издржала и преживела, није то пустила у „Светињу над светињам”... А код нас сви „вакрсавају“ Византију, нешто у њој „траже”.

Моја „интуиција” је увек та: „прелагање” искуства Цркве са есхатолошког на „мистиријални” кључ. Ту се Платон показао јачим од Библије. Платон и хришћанска империја, „хришћански свет”. Ево шта ми се чини да не схватају: „есхатологија” се занима за свет, док је „мистириологија” према њему равнодушна. Потпуна равнодушност Византије према свету је поразна. Драма Православља: ми нисмо имали ренесансу, није било, макар и греховног, ослобођења од „сакралности”.

Зато и живимо у непостојећим световима – у Византији, у светој Русији, било где, само не у свом времену”.

Прота Шмеман је био велики ум, искрено окренут Христу и Цркви, човек који се целог живота подвизавао ради добра Новог Израила. Али, прота Шмеман је, као и сваки велики човек, имао својих недостатака перспективе. Он је то искрено признавао, не намећући свој *лични* став целој Цркви. Уосталом, прота је био васпитан на руском богослужбеном предању, јер је још од детињства прислуживао у олтару руског храма Светог Александра Невског

у Паризу, чтецирао митрополиту Евлогију (Георгијевском), изврсном зналцу Типика. Најлепше Шмеманове књиге, попут „За живот света” и „Велики Пост”, прожете су духом љубави према црквеном стваралаштву, према храму, молитви, аскези. Али, као што смо видели, он није волео Византију, без које наше данашње Литургије нема. И ако то кажемо, не значи да одбацујемо Шмеманово дело, мада дела Св. Симеона Солунског и Николе Кавасиле сматрамо много значајнијим. Но, не заборавимо и ово: прота Шмеман је јасно указивао на то да је „литургијски неред“ у римској цркви проистекао из одсуства „јасне и доследне заснованости литургијске реформе“; а секуларистичко „окретање насушним потребама савременог друштва“ у постконцилском периоду довело је римокатолицизам до „разарања Литургије“ (израз самог Шмемана.)

Велики изазови су пред нама. Само Господ, ако Му се будемо искрено молили, може помоћи да на те изазове одговоримо! Јер Он је наш Прволитург, наш Жртвоприносилац и наше Јагње...

ДРУГИ О ИСТОМ

Протојереј Максим Козлов

ПОСЛЕ ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ КОНЦИЛА (Post Vaticanum II)

Други ватикански концил, који је одржан током 1962-1965. г, у време двојице папа, Ивана XXIII и Павла VI, доносио је одлуке у ситуацији коју су сами католици одредили као дубоку кризу. У то време је одлив свештенства из Римокатоличке цркве само у Сједињеним Државама износио око хиљаду људи годишње, док је број оних, који су били неноминални католици или, како се то на енглеском каже „church goers” (парохијани, досл. они који редовно одлазе у цркву), постајао све нижи у односу на католике по рођењу или по националној припадности, тј. оних који су само крштени у оквиру Римокатоличке цркве. Сами католички бискупи и богослови су по нечему одредили да је таква ситуација паралелна са оном каква је постојала у Европи пред Реформацију, у епохи кризе католицизма.

Други ватикански концил био је реакција на истинску кризу. Концилске одлуке и реформе које су затим уследиле изазвале су веома значајне промене у животу Римокатоличке цркве.

Дотакнимо се само неких од њих. Опште је позната чињеница да је идеја-водиља и епохална одлука Другог ватиканског концила била реформа католичког богослужења. Као прво – а дужни смо да то тачно дефинишемо – Други ватикански концил дозволио је да богослужење у целини буде преведено на националне језике. Нагласимо „дозволио”, а не „прописао”, како се то понекад тумачи. На пример, у Италији, Пољској и у Русији, где постоји значајан број католичких храмова, миса се, као и раније, служи на латинском. Или, пак, претпоставимо да се у тој истој Пољској или Италији једна миса служи на латинском, а друга на националном језику.

Преводи богослужења на националне језике нису били извршени нити самовољно, нити на нивоу појединачних парохија, нити пак одлуком групе

интелектуалаца-ентузијаста, него одлуком локалне бискупске конференције. И поред тога, изводећи закључке из личних разговора с представницима Католичке цркве, могу да кажем да многи од традиционалних католика указују на губитак сакралне молитвене пуноте богослужења након увођења у оптицај тих брижљиво проверених и коректних превода, на губитак који није довео нове људе у цркву, него је удаљио чак и део сталних парохијана. Довољно је да поменемо макар и то да је раскол у Католичкој цркви, повезан с именом француског бискупа Лефевра, који се после Другог ватиканског концила удаљио од Рима, у великој мери био повезан и са тенденцијама ка литургијској обнови, будући да су је он и његови следбеници схватили као раскид са хиљадуипогодишњом традицијом западног латинског богослужења.

После концила, миса се, као и раније, углавном служи уз пратњу оргуља (допуштени су и други музички инструменти). Приметимо да је Други ватикански концил европским парохијама и католицима европске хришћанске традиције препоручивао придржавање грегоријанског појања, односно ограничење разузданости барокне и постбарокне музике. Што се тиче католика на другим континентима и из других културних средина, после овог концила спроведена је широка адаптација националне музичке културе, а понекад и националне плесне културе у богослужење. У Африци, Полинезији или неким другим егзотичним областима, може се присуствовати католичком богослужењу које се одвија уз пратњу там-тама, бубња или сличних инструмената. Ту се појављује прилично важно питање: да ли је допуштено уношење елемената те врсте народне културе, културе која је, у суштини, прожета паганизмом (сасвим је неважно да ли је он примитиван или развијен) у богослужбени живот?

Чини се да је својевремено, у вези с кршћавањем Русије, Владимир Соловјов сасвим исправно указивао да је оно (крштење) у извесном смислу представљало национално самоодрицање, одвајање од пређашње народне традиције. Било је то одрицање од незнабожачке таме, у јеванђелском, онтолошком смислу те речи. То није био (како понекад код нас пишу) спој доброг паганизма присаједињеног хришћанству („добри” словенски паганизам) него, напротив, одрицање од њега. Католицизам је сада, као што видимо, пошао путем прихватања таквих, нехришћанских религиозно-културних традиција.

Ево и следећег момента који треба истаћи у вези с богослужењем. У новом римском Мисалу (служебнику), састављеном после Другог ватиканског концила с циљем извршења његових одлука, запажа се тенденција наводног повратка старим црквеним основама. Молитве, које су у њега укључене, преузете су из старих богослужбених текстова, како источних, тако и западних, а у њему постоје чак и молитве које, по свом садржају, чине епиклезу, а која не би требало да се нађе у „класичној” римској миси (друга је ствар што је та епиклеза замишљена на старински начин, као молитва за освештање учесника богослужења, а не самих предложених хлеба и вина). И поред тога, враћајући се опет рецепцији [прихватању, усвајању] тих новина од стране активних католика, видимо да ове покушаје повратка пракси древне Цркве народ није схватио тако, него као раскид с дуготрајном, многовековном, утврђеном богослужбеном традицијом. Не као традиционализам него, у суштини, као „обновљенство” или модернизам који имају само изглед повратка традицији. Овде се и против своје воље присећамо сличних појава у нашем црквеном животу, када неки богослови или „практичари”, под видом повратка одређеном периоду црквене историје, одбацују већи део црквеног наслеђа.

У вези с богослужењем, требало би поменути и реформу која није утицала искључиво на саме католике, него и на многе протестанте, а посебно на Епископалну цркву. После Другог ватиканског концила, дошло је до минимизирања личног молитвеног правила. Чинило се да је то добра идеја: повећати улогу заједничког богослужења, због чега су многе личне молитве, како свештеника, тако и мирјана, многе молитве које су се читале као припрема за богослужење, рецимо, пре мисе, биле укључене у текст редоследа богослужења. Међутим, то је реално довело до тога да се келејна молитва (или лична молитва лаика) фактички изгубила, или се у значајној мери умањила. Другим речима, добијени су резултати супротни онима које су замислили иницијатори реформи. Најзад, са богослужењем је повезано и одвајање Исповести од Причешћа, које се у католицизму утврдило после Другог ватиканског концила. Исповест и Причешће размаграју се као Свете Тајне које нису повезане једна с другом. Био је скраћен и евхаристијски пост, скраћен на један сат пред само Причешће. Миса може да се служи и неколико пута на дан, па самим тим и у вечерњим часовима, и довољно је да се човек током једног сата уздржава од хране.

Био је измењен и календар светитељских празника. И опет је важно да коректно укажемо шта се заправо догодило. Понекад се у руској полемичкој, антикатоличкој литератури, говори о масовној декано-низацији древних светитеља. То није сасвим тачно. Реформа календара била је изазвана тиме што је због мноштва светитеља, које прославља Католичка црква, постао немогућ литургијски помен свих њих у току календарске године. Сprovedено је „чишћење” тог списка и преостала је приближно половина црквене године, око 188 дана, за празнике и за дане помена светих који су општеобавезујући за све католике. И заиста, из тог списка избрисани су неки светитељи древне, неподељене Цркве – уз изговор да се њихова житија не могу сматрати веродостојнима и да у том смислу не могу да буду примери побожности. Реч је, на пример, о великомученику и победоносцу Георгију, о светој великомученици Варвари, о светима Кипријану и Јустини и о још неким (то се не односи на светог Николаја, као што се неколико пута могло прочитати у нашој штампи, чије се име налази међу светитељима општекатоличког литургијског календара). Друга половина календара понуђена је локалним бискупским конференцијама или епископским синодима, да би се у њу унела имена оних светитеља који су најпоштованији у одређеној земљи или области. Чини се да је то – уз за нас безусловно неприхватљив, рационалистички приступ поштовању древне светости – имало велики значај. Пракса посебног поштовања светитеља, који су посебно запамћени по својој вези са судбином земље или са побожношћу датог народа, заслужује да се пажљивије осврнемо на њу.

После Другог ватиканског концила, дошло је до оштре промене званичног католицизма према другим религијама: постало је могуће признавање благодатности – иако се сама та реч веома опрезно користи – или извесне богооткривености нехришћанских религија. Паралелне тенденције такве врсте примећују се и у делатности наших обно-вљенашких друштава.

При том се догодило да је Други ватикански концил очувао кардиналне поставке католицизма, повезане с тринитарним учењем, *Filioque*, а у еклисиологији и с улогом римског епископа, али да криза ауторитета, која је у целини захватила западно хришћанско друштво, није мимоишла ни Католичку цркву. Она је, наравно, више дотакла протестантске конфесије. Контактирајући са западним хришћанима, прво што ћете приметити јесте

умањење црквеног ауторитета, јер ни бискуп нема власт над бискупијом, ни жупник над жупом, док сам поглед људи на свет није у тој мери црквено-јерархијски, колико плуралистичко-демократски. Тако се приликом последње посете папе Јована Павла II Француској догодило да су многи католици иступили против његове посете. Неки су се чак јавно одрицали од обећања датих приликом крштења... При том су се демонстранти сматрали католицима, спајајући на неки чудан начин демонстрације такве врсте с вером у папски примат власти и његово право на непогрешивост.

Као још један феномен, који прати католицизам после Другог ватиканског концила, појавила се и такзвана „теологија ослобођења”, која такође захтева наш брижљив осврт. „Теологија ослобођења” јесте покрет који се првенствено ширио Латинском Америком, а чији је центар и данас Бразил. Један део свештеника и богослова, потеклих из фрањевачког и доминиканског монашког реда, постулирао је као основу своје делатности то да Црква према сиромасима не треба да се односи као према пуком предмету пастирске бригае, него да је дужна да сиромаше учини (и под тим се подразумевала потпуно марксистичка терминологија – „пролетаријат”) субјектом црквеног деловања. Другим речима, требало би да се Црква поистовети са сиромасима, под којима се подразумевају класно угњетени слојеви друштва. У том поистовећивању с класно угњетеним слојевима друштва допуштена је сарадња с овим или оним, па самим тим и нехришћанским снагама, које иступају с идејом социјалног ослобођења, равноправности народа, земаља, друштвених слојева, итд. Посленици „теологије ослобођења” иступали су и иступају с пропагандом идеје да између хришћанства и марксизма не постоје антагонистичке противуречности, да, у суштини идеја социјалне правде, коју наводно установљује марксизам, чини могућом сарадњу Цркве с комунистичким партијама, како би друштво достигло већу социјалну правду. У датој сфери, практичан експеримент представљала је сандинистичка револуција у Никарагви, када су многи посленици „теологије ослобођења”, током извесног времена, били министри у сандинистичкој влади. Истина, мора се приметити да је званични Ватикан осудио многе поставке „теологије ослобођења”. Папа Јован Павле II је током посете Латинској Америци наглашавао да се друштвени системи не могу сматрати грешнима и да грешни могу да буду само људи који улазе у овај или онај систем. У том смислу је недопуштива

сарадња или стапање Цркве с револуционарно настројеним марксистичким групама или покретима. Упркос томе, и после званичне осуде од стране Ватикана, „теологија ослобођења” представља веома утицајан друштвени и богословски покрет.

Завршавајући овај кратак преглед појава у савременом католичком животу, желели бисмо да пажњу читаоца обратимо на једну, не баш неважну околност. Приликом брижљивог проучавања материјала Другог ватиканског концила и недавно објављених одлука Помесног сабора 1917-1918. г. појављује се неочекивано мноштво паралела. Зато нам се чини да, кад се данас позивају на сабор 1917-1918. г. као на нешто апсолутно позитивно у нашем црквеном животу, треба да се замислимо да ли је уистину тако. Наиме, сигурно је да се није случајно догодило да је, путевима Божије промисли, Руска Православна Црква прихватила само једну одлуку сабора из 1917-1918. године. Била је то одлука о васпостављању Патријаршије. Ми бисмо, наравно, могли да кажемо да су се затим изменили историјски услови, али смо, као црквени људи, обавезни да схватимо да, сасвим сигурно, није реч само о промени историјских услова...

Са руског превела Антонина Пантелић

ПРОТОЈЕРЕЈ ВАЛЕНТИН АСМУС

АРХИЕПИСКОП МАРСЕЛ ЛЕФЕВР И РИМОКАТОЛИЦИЗАМ 20. ВЕКА

Раскол. Ова реч толико позната Русима, реч која значи толико специфичну појаву руске црквене историје, последњих година све се чешће чује у сасвим другом делу хришћанског света – у римокатолицизму. Тамо је током последња два десетлећа настао и канонски се уобличио раскол "интегрита" (ову реч која значи оне који хоће да сачувају традицију у целисти и неприкосновености, употребљавају непомирљиви непријатељи тог покрета), или "традиционалиста" (блажи израз који се појавио на страницама римокатоличке штампе када је из Ватикана уследила одлука да се умери критика на рачун присталица овог покрета).

Покрет римокатоличких традиционалиста нераскидиво је повезан са именом архиепископа Марсела Лефевра који је умро 25. марта 1991. године, на дан Благовести по грегоријанском календару, на римокатолички Велики понедељак.

Овај човек је проживео дуг живот. Лефевр се родио 1905. године у породици текстилних занатлија. Имао је седам браће и сестара. Један од браће је постао свештеник, три сестре су отишле у манастир. На навршивши 24 године, будући архиепископ је већ рукоположен у чин свештеника. Године 1930. упућују га као мисионара у Габон где ће радити 15 година. Ту дубоко доживљава несклад између својих убеђења и оног духа који све више захвата савремени свет. Мисионар Лефевр себе доживљава не само као весника Еванђеља Христовог, него као носиоца свих истинских вредности хришћанске европске културе, у време када су француске колонијалне власти пружале заштиту исламу који почиње да прави велике успехе у црној Африци. Године 1947. Лефевр је рукоположен за епископа и постављен у Дакар. У време када Европа капитулира пред захтевима Америке и у безумно кратком року спроводи деколонизацију, монсињор Лефевр се супротставља африканизацији римокатоличког клира у Сенегалу. То доводи до сукоба с председником "младе

републике" Сенгором, и на његов захтев 1962. године Ватикан смењује епископа.

Исте године почиње Други ватикански концил. Током четири године концил је имао четири заседања; он је постао један од најважнијих догађај у вишевековној историји римокатолицизма. Сазван од стране папе Јована Двдесеттрећег и настављен под његовим наследником Павлом Шестим, концил је имао најбоље намере – да превазиђе окоштавање цркве, да је зближи са савременим светом, да преиспита односе римокатолицизма с другим хришћанским вероисповестима, па чак и с нехришћанским религијама, једном речју, да обнови цркву. “Ађорнаменто” (обнова) – била је званичан парола Јована Двдесеттрећег. Али код нас речи “обнова”, “обновљенаштво” изазивају најтужније успомене. На основу одлука сабора била је извршена литургијска реформа која се састојала не само у укидању латинског као литургијског језика, него и у замени старих богослужбених текстова новосачињеним. Касније је Лефевр недвосмислено одредио концил и све што је из њега проистекло као “црквену сиду”. На самом концилу он се активно залагао за чување традиционалног учења, против свих заблуда у цркви и у савременом свету.

Разумљив је трагизам положаја тог епископа. Као римокатолик он је био обавезан да верује у папску “непогрешивост”. Али његова хришћанска савест не може да се помири са оним што почиње да се догађа у цркви после сабора. Мало по мало Лефевр почиње да се одваја. Уклоњен 1968. године од Ватикана са сваке званичне дужности, он 1970. године оснива “Братство св. Пија Десетог”. Име овог папе означава протеклу епоху: 1907. године он је издао познату енциклику против црквених модерниста, која садржи обимну критику обновљенаштва као философије, као стила религиозног живота, као богословља, као критичког правца у истраживању Библије и црквене историје (видети руски превод у књизи: Целовито знање, зборник, 1. Савремене струје религиозне-философске мисли у Француској, Петроград, 1915). Године 1974. Лефевр је иступио са својеврсним манифестом у којем је осудио “неомодернистичку и неопротестантску” позицију Рима после Другог ватиканског концила. Последица тога било је то да црквене власти забрањују делатност “Братства св. Пија Десетог” у чијим оквирима је Лефевр руководио васпитањем будућих свештеника. Архиепископ одбија да се покори и у јуну

1976. године врши прва “незаконита” свештеничка рукоположења. Следећег месеца Павле Шести му забрањује свештенослужење. Али до потпуног раскида још није дошло. У септембру исте године Павле Шести се среће с Лефевром али тај сусрет није довео до помирења. Нови папа Јован Павле Други убрзо после свог избора позива код себе Лефевра, чиме се рађа нада да ће се конзервативни папа Пољак договорити с Лефевром. Папа обећава уступке присталицама старог богослужења и изјашњава се против крајности модернизма а Лефевр потврђује своју верност папи. Али римокатоличка црква је увучена у такав светски процес у којем и сам папа ништа не може да учини, ма какви били његови лични ставови. У јеку је екуменизам а на хоризонту се све јасније помаљају обриси хиперекуменизма, то јест, организоване тежње ка обједињавању свих религија уопште. Године 1983. папа посећује римску синагогу а 1986. учествује у молитви представника свих религија у Асизију. Сви ови поступци изазивају врло оштру Лефеврову критику. Контакти с Ватиканом се ипак настављају. У мају 1988. године монсињор Лефевр води преговоре с кардиналом Рацингером чији је резултат било потписивање протокола: Лефевр изјављује да признаје власт папе, учитељски ауторитет цркве, као и стварност мисе која се служи по реформисаном обреду и обавезује се да ће обуставити своју оштру критику Другог ватиканског концила; представник Ватикана је, са своје стране, обећао дозволу рада Лефевровог Братства на територији целе римокатоличке цркве. Али након ноћи проведене у молитви архиепископ Лефевр повлачи свој потпис и ускоро даје званичну изјаву о својој намери да рукоположи неколико бискупа. 30. јуна 1988. године, заједно с једним бразилским бискупом, рукополаже четири бискупа. С гледишта римокатоличког канонског права ова рукоположења су била важећа иако су била незаконита. Одлучни корак је направљен. Осећајући да му се ближи смрт, Лефевр обезбеђује даље постојање свог покрета а у јулу папа проглашава архиепископа Марсела Лефевра одлученим од римокатоличке цркве. Тим чином Ватикан се надао да ће изазвати масовно дезертерство из редова Лефеврових присталица. Али ништа од тога се није догодило. У годинама након објављивања схизме број богослова у семинаријама које је организовало “Братство св. Пија Десетог” стално је растао док у богословијама верним апостолској столици тај број стално опада. Истина, многи свештеници које је васпитао и рукоположио Лефевр дали су

изјаву о свом помирењу с папском столицом. Али изгледа да Лефевр није имао ништа против тога: ни он сам није хтео тај раскид с Римом. Ватикан је морао да прави уступке овим свештеницима: њима не само што је дозвољено да служе по старим богослужбеним књигама, него им је чак и пружена могућност да буду канонски независни од локалних бискупа. Тако после раскида постоје два лефевровска покрета: један је потпуно независан од папе а други делује унутар Римокатоличке цркве.

Када је саопштено о смрти архиепископа Марсела Лефевра на вратима париске парохије традиционалиста, цркве Св. Николе (због које париски архиепископ води дугогодишњу парницу с Лефевровим следбеницима) била је истакнута његова фотографија а испод ње је нечија рука написала речи св. ап. Павла: „Добар рат ратових, трку сврших, веру очувах“.

У чему је био Лефевров подвиг, какво је наслеђе оставио? Током свих година свог свештенослужења он се највише бавио васпитањем омладине, у првом реду, будућих свештеника. Он није био ни велики богослов, ни сјајан проповедник, ни плодан писац. Но његова реч је одисала искреношћу, у њој је била велика морална снага и истинска горљивост вере. Али ствар није само у његовим несумњивим личним вредностима и даровима. У његовој речи многе чисте душе су чуле одговор на покушај да се Црква Христова помеша са стихијама овога света. Управо је зато Лефеврово име постало застава под којом су се окупљале и настављају да се окупљају многе хиљаде можда најбољих синова и кћери римокатоличке цркве. Нека је то и незнатна мањина у римокатоличком свету, али то је утицајна мањина у којој је много представника културне и друштвене елите.

Наравно, Лефевр је био ултракатолик. Многи правци његове борбе имају римокатоличку специфику. Али главни фронт рата који је објавио јесте фронт против модернизма и екуменизма, и ту се он врло често слаже с православним светом који такође, преко најдостојнијих својих представника, иступа против тих двају непријатеља истине Христове.

Бранећи традиционална учења о папству, Лефевр истовремено брани слободу епископа, коју хоће да спутају колегијалним установама. “Колегијалност, која одговара термину ‘једнакост’ француске револуције, јесте рушење личне власти; демократија је рушење ауторитета Божијег, ауторитета папе, ауторитета епископа”. Лефевр оцењује савремено стање као изузетно

озбиљно. У његовим проповедима често се може чути есхатолошки мотив. “Сатана је сада одвезан, можда се води једна од његових последњих битака, главна битка. Он напада са свих страна”.

Прва богоборачка криза наступила је у доба Реформације. Ауторитет Бога и Цркве био је замењен личном свешћу и личном савешћу.

Још драматичнија, још трагичнија криза је француска револуција. “Оне који су нама заповедали и нама управљали у име Господа нашег Исуса Христа, у име Божије, заменили су онима који су почели да владају у име Богиње разума... Откако су нас предали под власт људи који се више нису обраћали Богу ми смо постали робови тих људи... ви знате историју свих ратова који су након тога уследили, свих драма које је доживела Француска током два века, све крви која је била проливена услед заборављања Бога, услед тога што је Он замењен сазнањем и разумом”. Али још увек није било све изгубљено. У неким местима је долазило до позитивне реакције, препорађала се Црква, препорађале су се хришћанске монархије. Истина, у 19. веку су и у самој римокатоличкој цркви настајале либералне струје које су хтеле да помире хришћанску традицију са учењима протестантизма и “просветитељства”, са идеологијом француске револуције. Али такве струје је одмах и строго осуђивао Магистеријум (то јест, дидактичка власт Цркве).

Трећа велика криза је избила за време понтификата Јована Двадесеттрећег када је почео сабор на којем је с доста успеха предузет покушај да се уведу елементи протестантизма и масонског “просветитељства” у само учење Цркве. На концилу је деловала прилично добро организована либерална мањина која је на све могуће начине наметала своју вољу већини епископа и саме папе. Иза кулиса, у експертским комисијама концила радили су највећи идеолози модернисти. (Једноме од њих, Хансу Кингу, папа Јован Павле Други је био приморан да пре неколико година забрани да предаје на римокатоличким универзитетима). На крају је сабор испао адогматски. Саме папе су то истицале, изјављујући да Други ватикански концил није такав какав су били други, да он има чисто пастирски карактер. Из тога Лефевр закључује да концил нема карактер непогрешивости, њему се не треба у свему повиновати, о његовим одлукама се може расправљати и оне се могу критиковати. Папа Павле Шести је, напротив, у писму Лефевру изјавио да је

Други ватикански концил важнији од Првог васељенског сабора у Nikeји!

Значај концила се нипошто не своди на формални смисао укупности свих његових бројних одлука. Концил је изазвао на историјски мегдан силе које су се до тада скривале, извршио је најдубљу револуцију целокупног црквеног живота, усталасао је цео римокатолички свет: с једне стране, многи су одговорили на концил ванредним ентузијазмом, а с друге стране, његова последица било је масовно одлажење из цркве и смањење религиозне активности.

Концил је усвојио идеологију прогреса. У његовим се документима историјски живот народа – независно од њиховог односа према Христу и према цркви – приказује као пут ка све већем добру. Нису случајно залагања неколико стотина (!) епископа који су на иницијативу примаса Пољске, кардинала Вишинског, предлагали да концил осуди комунизам, била “одбачена”. Прогрес се проглашава за духовну вредност. Култивише се концепција “одрасле” човекове личности којој нису потребни никакви ауторитети и која стиче Христа у личном избору, по цену раскида с прошлошћу. Тиме се умањује, па чак и сасвим пориче Богом дат утицај породице, средине и осталих ауторитета. На тај начин, сваком вернику се покушава да наметне психологија интелектуалца којег је одгајила савремена цивилизација. Лефевр убедљиво критикује овакву “интелигенцију”. “Ако бисмо морали да чекамо када ће се појавити разумевање религиозне истине да бисмо поверовали и обратили се, хришћана би било врло мало... Наш Господ није тражио разумевање, већ веру. Само жива вера даје разумевање”.

Концил проглашава религиозну слободу. С Лефевровог гледишта то је смртни ударац црквеном учитељству које је по својој природи неспојиво са слободом. “Магистеријум нуди Истину, морално обавезује личност да је прихвати, то јест, лишава личност моралне слободе. Наравно, личности је дата психолошка слобода али могућност одбацивања учења не даје права да се оно одбаци. Човек мора да верује под претњом (вечне) осуде... Концепција религиозне слободе још може да дозволи дијалог на једнаким начелима, информацију, али је неспојива с ватреном проповеђу о неопходности обраћења да бисмо се спасли, о претњи вечне осуде која лебди над онима који одбијају да верују и истрајавају у својим гресима... Смисао постојања Магистеријума је увереност у поседовање Истине. А Истина је по својој

природи нетрпељива према заблуди, као што је здравље супротно болести. Магистеријум не може да дозволи право на религиозну слободу, чак и када је приморан да је трпи. Јер Бог није дао човеку да бира религију. Он му је оставио само могућност која јесте слабост људске слободе, и може бити несрећна. Цркви пребацују да захтева религиозну слободу када је у мањини, и пориче је се када се нађе у већини. Одговор није тешко дати. Истина је извор добра, врлине, правде и мира. Тамо где је Истина испољава се њен благотворан утицај на друштво. Црква захтева признање чињенице да она носи добро драгоцено за државе и, као последица тога, давање права Цркви да шири та добра... Када је Црква у већини она је дужна да ради Истине и ради добра народа предаје истинско учење и да шири на тај начин међу грађанима сва добра дела и врлине које проистичу из Истине, чувајући их од заблуде и порока. Само онај ко живи у апстакцији, у иреалности, расправља о Истини потпуно независно од оног добра које је с њом нераскидиво повезано, као и од оног зла и порока који су неодвојиви од заблуде. Боље је прихватити да само добро има права а да их зло нема. А оно што се говори о добру, такође мора бити потврђено и за Истину... Али сада се уместо црквене Истине појављује нова догма о достојанству човекове личности и о врховном добру слободе... Слобода коју желе они који од слободе праве апсолутно добро, химерична је. Често је слобода ограничена на моралном плану, па је тим више ограничена у интелектуалном избору. Бог се на изванредан начин побринуо о помоћи немоћној људској природи посредством породице којом смо окружени: оне породице која нам је дала живот и мора да нам да васпитање; отаџбине чији владари морају да олакшају нормални развитак породице у правцу савршенства материјалног, моралног и духовног; Цркве кроз њене епархије, где је епископ отац а парохије оне религиозне ћелије у којима се душе рађају за божански живот и ради тог живота се хране Св. Тајнама. Одређивати слободу као одсуство принуде и подстицаја значи разарати све ауторитете које је Бог ставио у центар тих породица ради олакшања добре употребе слободе, дате човеку ради непрестаног тражења Добра као и ради подстицања на добро оних који су ти поверени”.

Сада је у цркву продрла “нова свестрана концепција, концепција живота, света, Цркве која се у потпуности и савршено разликује од истинске концепције Цркве. Нова концепција се заснива на масонским принципима који се свде на чувене три речи: слобода, једнакост, братство; све то може бити врло добро, али такође може

значити врло лоше ствари. Ако је слобода потпуна, то јест, све се препушта личној свести и личној савести и укидају се сви закони то значи рушење сваког ауторитета, јер управо је против ауторитета и уперена трочлана парола.

Слобода моје савести значи да ја чиним шта хоћу, не знајући ни за закон, ни за лични ауторитет.

Једнакост значи да смо сви једнаки и да не желимо ауторитет. Братство – али без оца. Без Оца може бити само братство руље... али како се може замислити братство без отаџбине, без оца. Ето чему су хтели да нас науче: рушењу ауторитета, насрћући самим тим и на ауторитет Бога. То је отворени напад на Бога јер сваки ауторитет потиче од Бога и учествује у ауторитету Божијем”.

Проглашење начела религиозне слободе непосредно је повезано са одрицањем од догматизма. Испоставља се да догма није вечно богооткривено учење, него резултат човекових трагања која се стално мењају и еволуирају. Непрестана трагања се проглашавају за норматив догматске свести. Радикално се мења однос према другим религијама. Мисионари добијају савет: не тежите да направите, рецимо, од муслимана хришћанина; добро је ако нам пође за руком да направимо до њих добре муслимане. Хришћанска мисија се претвара само у служење социјално-економском прогресу. Последица тога је да се многи мисионари разочаравају у свој позив и напуштају га.

Насупрот модерном мишљењу како свака религија на овај или онај начин води човека спасењу, Лефевр износи традиционалнија гледишта о могућности спасења у другим религијама. “Црква је једина Заједница коју је основао Христос ради нашег спасења: Црква није просто корисна. Она је неопходна за наше спасење. Без Цркве се не можемо спасти... Па онда, рећи ће неки, ниједан протестант, ниједан муслиман, ниједан будиста, ниједан анимиста се неће спасти? Ја то нисам рекао: али говорим и тврдим... да се нико, баш нико од муслимана, ни од протестаната, ни од анимиста, не може спасти осим благодаћу Цркве, благодаћу Крста Господа нашега Исуса Христа... Човек се не може спасти кроз ислам, кроз будизам, кроз протестантизам; кроз заблуду се човек не може спасти. На небесима нема будистичке, ни протестантске цркве, на небесима је само једна Црква - Црква Христова... Човек се може спасти у тим религијама, али не кроз њих”.

Лефевр показује да екуменизам који је прогласио Други ватикански концил значи зближавање с протестантским вероисповестима, значи уступке протестантизму на широком фронту. За разлику од претходних времена када

римокатоличка црква није дозвољавала да мирјани читају Библију сада се на све могуће начине подржава и поздравља то да сви верници проучавају Свето Писмо. Рекло би се да је дошло до повратка древној норми која је изгубљена у римокатолицизму. Али Лефевр упозорава против протестантске тенденције која ту избија. Истичући у први план Библију, умањује се значај Светог Предања, као да оно не разоткрива истински смисао Библије, као да Библија, одвојена од предања, може бити схваћена непогрешиво. Чује се отворени позив да се људи ограниче само на Писмо. На пример, познати “Речник библијског богословља” у редакцији Ксавера Леон-Дифура, који је такође преведен и на руски језик, излаже богословље без икаквог обраћања двехиљадугодишњој хришћанској традицији. Лефевр разобличава оне који, позивајући нас да се држимо само Еванђеља, истовремено руше црквену веру у богонадахнутост Писма. На концилу се отворено говорило да богонадахнутим у Еванђељу треба сматрати “само истине које су неопходне за наше спасење”.

Утицај протестантизма или, што је исто, тражење компромиса с њим, осећа се и у литургијским реформама које су извршене на подстицај концила. Дошло је до упадљивог смањења поштовања Богородице и светих, чије су слике удаљене из многих цркава, богослужење се “хуманизује”, нагласак се не ставља на богоопштење, већ на људско општење чланова црквене заједнице. Некада је у римокатоличким црквама свети престо стајао крај олтарског зида и мису је свештеник служио окренут лицем према престолу, а леђима према парохијанима, као у православним храмовима. Сада се престо помера напред, и свештеник служи мису стојећи између престола и олтарског зида, окренут лицем према народу. Истиче се ново схватање мисе као “вечере”, “трпезе”, “успомене на Христа”. Забашурује се, а понекад се и директно одриче, вера у присуство Христа у евхаристији. У том случају се ни сама тајна се не врши. По схоластичком учењу, којег се, наравно, придржава Лефевр, за вршење Тајне потребна су три услова: “материја”, “форма” и “неопходна намера”, то јест, намера свештеника да врши Тајну по вери Цркве. Ако свештеник не признаје веру Цркве, онда су и Тајне које врши неважеће.

Лефевр се не буни против богослужбеног читања Писма на националним језицима. Али он је одлучно против превода других литургијских текстова с латинског који је “ризница јединства и универзалности, тајна коју никакав људски језик не може да изрази и опише”. Треба рећи да проблем сакралног

језика није чисто римокатолички проблем. Грци се никада неће одрећи језика Новог Завета, језика Јована Златоустог и Василија Великог. Црквенословенски језик, у оквирима словенског света, не само што нас повезује с целокупном традицијом, него остварује и јединство у литургијском животу свих православних Словена.

Али богослужбена реформа се код римокатолика није сводила само на замену латинског савременим језицима. У Риму су усвојена четири нова канона савремене мисе, при чему само један од њих одговара мање или више претходном римском канону док су остали резултат савременог стваралаштва. И то је био тек почетак. Дошло је до експлозије стваралачке активности у области литургијског живота. Само је у Француској ушло у употребу више од сто (!) канона мисе, одобрених на разним нивоима. Како сматра Лефевр, “већ сама та варијативност, анархична могућност да се из огромног мноштва тих текстова бира оно што се човеку највише свиђа”, руши побожан однос према богослужењу као према установи Божијој. Немогуће је дубоко променити “закон молитве”, не реформишући упоредо с тим и “закон вере”. “Новој миси одговара нови катихизис, ново свештенство, нове семинарије, Црква харизматичка, педесетничка, све оно што је супротно ортодоксији и учењу свих времена”. У тој новој Цркви дозвољено је врло много тога а забрањено је само једно: држати се претходног учења и вршити богослужење старог времена. Строгост ове забране Лефевр је доживео у потпуности.

“Главни напор сатане – говорио је Лефевр – састоји се у томе да нас уведе у непослушност Предању кроз сам принцип послушности”. Савремени римокатолик (да ли само он?) налази се “пред мучном дилемом: или послушност уз ризик губљења вере, или непослушност уз очување вере неокрњеном; или послушност и сарадња у раду на рушењу Цркве, или непослушност и рад на очувању и продужењу Цркве”.

Лефевр је са својим следбеницима одлучно изабрао припадност Цркви свих времена уз одбијање да припада Цркви реформисаној и либералној. У својој храброј борби он се надањивао примерима древних Светих Отаца који се понекад нису бојали да се супротставе целом свету (један римски прелат је викао на њега: “Не изигравајте Атанасија Великог!”). Надахњивао се он и примером мученика Вандеје који су пали у борби против револуционарне Француске ради поновног стварања хришћанске Француске. “Нова хришћанска цивилизација” којој нас воде модернисти јесте антихристова обмана, говорио је. Јер “већ је

постојала хришћанска цивилизација и нема никаквог разлога да се она поново измишља”.

Након промена које су се догодиле последњих година у Европи струја традиционалиста је стекла нове могућности у бившим земљама “народне демократије”. Час овде, час тамо, од Балтика до Дунава, појављују се проповедници-интегрсти, на зидовама градова и села лепе се огласи с позивима на “мису св. Пија Петог”. Црквена ситуација у земљама Источне Европе је различита, али је у целини настројена конзервативније, него на Западу. Будућност ће показати колико је јак римокатолички традиционализам, али већ се сада види да је он виталан, те смрт монсињора Лефевра нипошто не значи крај покрета који је он основао.

са руског:
Зоран Буљугић

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеј Јанг: Журба у загрљај, Византијско огледало, Ниш, 1996.
2. Тајјана Горичева: О обновљенству, екуменизму и „политичкој писмености“ верника, у књизи „Печат Христов и жиг звери“, Образ светачки, Београд, 2004.
3. Жан Мари Лустиже: Божји избор, ЈелМил, Чачак, 2003.
4. Св. Јован Дамаскин: Тачно изложење православне вере, Луча 2/1994, Никшић
5. The Rev. Brian W. Harrson, O.S: The Crisis in Eucharistic Faith/Implications for Post Vatican II Reform, Aduremus Bulletin, Society for Renewal of the Sacred Liturgy, Arlington, Va. Nov. 1995.
6. Joseph Pearce: Tolkien: Man and Myth, Harper Collins Publishers, London 1999.
7. Robert Taft: Beyond East and West/Problems in Liturgical Understanding, Pontifical Oriental Institute, Roma, 2001.
8. Monsignor Klaus Gamber: The Reform of the Roman Liturgy - Its Problems and Background, Una Voce Press, San Juan Capistrano, California&The Foundation for Catholic Reform, Harrson, New York, 1993.
9. Joseph Ratzinger: The Spirit of the Liturgy, Ignatius, San Francisco 2000.
10. Hellen Hull Hitchcock: Pope Benedict XVI and Liturgical Reform, Adoremus Bulletin, 6/2006.
11. Симон Франк: Светлост у тами, Бримо, Београд 2005.
12. Мишел Коол: Бенедикт XVI лицем у лице са француским бискупима (Le Monde Diplomatique, фебруар 2007.)
13. Јеромонах (сада митрополит) Амфилохије: Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства („Гласник СПЦ“, 3 март 1976.)
14. Михаел Епштејн: Руска култура на раскршћу, Народна књига, Београд 1999.
15. Михаил Помазански: Преношење филозофског стварања у теологију, Теолошки погледи 3/1973.
16. Свештеник Јован Журавски: Тајна Царства Божјег, Манастир Хиландар, 2003.
17. Оптински старци I-II, Светигора, Цетиње, 1998.

18. Јуриј Лотман: Семиосфера, Светови, Нови Сад, 2005.
19. Петрос Василијадис: Lex orandi, Каленић, Крагујевац 2006.
20. К. Николајев: Источни обред, УМСА PRESS, Париз, 1950. (на руском)
21. Ватикан: налет на Исток, Одигитрија, Москва 1998. (на руском)
22. Александар Шмеман: Дневници 1972-1983, Руски пут, Москва 2005. (на руском)
23. Peter D. Day: The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity, A Michael Glazier Book/The Liturgical Book, Collegville, Minnesota, 1993.
24. Канонизација светих, Тројице - Сергијева Лавра, 1998. (на руском)
25. Такоп Андреј Курајев: О нашем поразу, Светлојар, 1999. (на руском)
26. Катекизам Католичке Цркве, Хрватска бискупска конференција, Загреб 1994.
27. Ansegar J. Chupunecco: Handbook for Liturgical Studies/Introduction to the liturgy, A Pueblo Book / The Liturgical Press, Collegville, Minnesota, 1997.
28. Archimandrite Vasileios: Hymn of Entry, SVS Press, Crestwood, NY, 1984.
29. David W. Fagerberg: Theologia Prima / What Is Liturgical Theology?, Hillenbrand Books, Chicago/Mundelein, Illinois 2004.
30. Johnatan Robinson: The Mass and the Modernity, Ignatius, San Francisco 2005.
31. Протојереј Александар Шмеман: Литургија и Предање, Пролог, Кијев 2005. (на руском)

Крај дела и Богу слава!

САДРЖАЈ

Уместо увода	5
Спорови и сукоби или разговор у Христу	7
ШТА ДА СЕ РАДИ?	
Шта се десило на Другом ватиканском концилу?	9
Кардинал Лустиже о литургијским реформама	13
О кризи у римокатолицизму данас	15
Ц.Р.Р.Толкин и дух реформи	17
Шта су сањали, а шта им се догодило?	19
Скевини синови	22
КЛАУС ГАМБЕР И РЕФОРМА МИСЕ	
Белешка о Клаусу Гамберу	23
Литургијске и социолошке последице служења окренутог народу	25
Стратегија завођења: модернисти освајају власт	29
Како решити проблем?	32
О олтару на Истоку	33
Литургија - наш дом	39
Папа Бенедикт XVI и „Литургијска обнова“	42
Опасност утопистичког става и „реформа реформе“ папе Бенедикта XVI	45
Одједи расправе Другог ватиканског концила у православној цркви	55
Типови културе и литургијска реформа	60
Светиње светима	66
Литургија и аскеза	79
Размишљање неоригиналног	91
ДРУГИ О ИСТОМ	
Протојереј Максим Козлов: Post Vatikanum II	105
Протојереј Валнентин Асмус: Архиепископ Марсел Лефевр и римокатолицизам 20. века	111
Литература	124

CIP- Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

272-528“19“

ДИМИТРИЈЕВИЋ, Владимир

Господе, коме ћемо ићи? Обнова или обмана? : Други
ватикански концил и богослужбене реформе /
Владимир Димитријевић. - Горњи Милановац :
Лио, 2007 (Горњи Милановац : Ленарт). -
125 стр. ; 21 cm

Тираж 500. Библиографија : стр 122-123.
ISBN 978-86-83697-48-9

а) Литургија - Римокатоличка црква - 20в
COBISS.SR-ID 144125708

