

проф. др Владимир Вукашиновић  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Катедра за литургику

## Литургијски језик Српске Православне Цркве у 20. веку

*Сажетак:* Црква своје богословље изражава на Светој Литургији како вербалним тако и невербалним језицима теологије. Сви су они равноправни и, заједно узети, представљају сложено сазвучје теолошког исказа Цркве. Истовремено, сви могу да буду – а понекад бивају, доведени у ситуацију да их неразумевање и погрешна употреба спречавају да службу која им је намењена изврше у потпуности. Рад анализира конкретне примере основних теолошких намена и проблема који се појављују у употреби конкретних литургијских теолошких језика.

*Кључне речи:* Литургија, језик, вербално, невербално, Свето Писмо, проповед, химнографија, архитектура, сликарство, тело, предмет, структура.

Литургија\* Цркве представља, без сваке сумње, најкомплекснији простор у коме се преплићу различити језици богословља, усудићемо се да кажемо – сви њени језици. После најновијих истраживања у сфери евхаристијске еклисиологије, односно еклисиолошке реинтерпретације Евхаристије, то више није потребно посебно доказивати. Сви језици теологије које Евхаристија Цркве носи у себи и којима преноси своје поруке људима, којима им се обраћа, могу да се нађу, и често се налазе, у ситуацији да то не чине у потпуности и на најбољи могући начин. Постоје две основне групе језика богословља у литургијском животу Цркве и свака од њих има своје специфичности, изазове и проблеме са којима се може сретати. Погледајмо их редом.

### *А. Вербална група теолошких језика*

Постоји један основни принцип писања, конституисања свих хришћанских молитава. Он се огледа у следећем: Црква се увек моли у односу на оно што је Бог раније чинио, ослања се на конкретно Божије деловање у историји и верује да се оно наставља сада и овде, међу нама и због нас. Тако су се молили и старозаветни Јевреји. И Христос се пре васкрсења Лазаревог тако молио: „Оче, благодарим ти што си ме услишио! А ја знадох да ме свагда слушаш; него рекох народа ради...“

---

\* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историја и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

(Јн 11, 41–42). Хришћани нису остављени у неком егзистенцијалном вакууму. Они знају да се Божија дела и данас настављају у светотајинском животу Цркве. У *Светшој тајни Покајања* каже се: „Госпoде Боже наш, који си Петру и блудници сузa-ма подарио опроштај грехова ... прими исповест слуге твога и грехе које је учи-нио ... опрости.“ А у *Светшој тајни Кршћења*, у *Молишви освећења (маслиновој) уља*, говори се:

Владико Госпoде Боже отаца наших, Ти си онима у Нојевом ковчегу послао голубицу која је у устима имала маслинову гранчицу, знамење помирења и спасења од потопа, и тиме си унапред дао праслику Тајне благодати; и Ти си маслинин плод подарио за вршење светих твојих тајни... Ти сам благослови и ово уље силом и дејством и силаском Духа Твога Светога...“ Литургија нам, стога, омогућује да уђемо у историју спасења, да постанемо њени актери. Да би у овоме могли да учествујемо на пун начин неопходно је да разумемо, осетимо и доживимо духовно благо које нам Црква нуди и предаје свим својим језицима.

Зато је природно да на самом почетку анализе евентуалних проблема литургијских језика Цркве посебну пажњу посветимо богослужбеном језику у дословном смислу те речи. Данашња ситуација је таква да се, у духу кирилометодијевске традиције, у нашој Помесној Цркви највећи део богослужења одвија на говорном језику. Током последњих стотинак година, од пионирских настојања Јустина Поповића па све до најновијих превода Комисија САС и других, најчешће личних, иницијатива, велики део богослужбених књига преведен је на српски говорни језик и као такав уведен у свакодневну употребу Цркве.

То се, међутим, показало као потребно али не и довољно да би унутрашњи садржај који желимо да пренесемо и сами себи и верном народу, могао да допре до оних којима је намењен. Када смо скинули вео неразумљивог језика са наших богослужбених текстова суочили смо се са проблемом неразумевања њиховог садржаја а не више њихове форме. Какав је садржај овог штива и шта његово разумевање претпоставља? Како смо рекли на почетку, молитвени живот Цркве и његови текстурални изрази директно произилазе из библијског текста, они се настављају на библијске догађаје и бивајући директно надахнути њима крећу се и постоје у њиховом контексту. Зато је за пуно разумевање и доживљавање богослужења неопходно познавање Библије, блискост са оним што она описује, њеном историјом. Без озбиљне библијско теолошке катихезе превођење текстова на говорни језик, ма како импресивно изгледало, ипак није довољно.

Свака цивилизација и њена култура поседују своје изворе знања, кључне, темељне, начине бележења важних феномена и искустава за живот те конкретне људске заједнице. Библија је вековима имала то место и улогу у животу једног великог дела људског рода. То је данас доведено у питање. Њу подједнако потискују и религијски и нерелигијски садржаји. Опште разумевање библијског говора зависи и од присуства библијских садржаја у свакодневном животу, од *познатости* библијског штива. Погледајмо то у стварном свету који нас окружује. Чиме људи илуструју своја казивања, на чему темеље свој говор? Шта наводе када желе да подвуку, јаче изразе, ближе објасне неку стварност, одређени проблем? Библијски текст, у највећем броју случајева, више не.

Шта вреди на појмовном плану разумети како се Црвено море раздвојило и пропустило Мојсеја и његов народ, а потопило фараона, када све богатство тог догађаја и бескрајно слојевит низ асоцијација које он буди остају за нас закључани услед непознавања историјског контекста у којем се тај догађај одиграо? И шта неком ко није упознат с новозаветном историјом значе речи: „У ноћи у којој би предан, односно управо самога себе предаде за живот света...“?

Иако вербална група теолошких језика Литургије у самој својој суштини не представља ништа друго него препевано и протумачено Свето Писмо са једне, и начине на који се оно – односно његов унутрашњи садржај – продужава у животу Цркве са друге стране, ми је овде ради лакшег праћења проблема о којима говоримо можемо поделити у четири засебне целине, четири теолошка језика: Светога Писма, литургијске проповеди, химнографије и литургијских молитава.

### *1. Теолошки језик Свећоја Писма – Благовесї чїїања*

У богослужбеним круговима наше Цркве Свето Писмо се непрекидно благовести, проповеда и саопштава, како непосредно тако и посредно. Химнографија и молитве Цркве само су другачија „издања“ библијске поруке и подсетници на њу. Тако је и употреба говорног језика у богослужењу увек, на првом месту, повезана са Светим Писмом. Оно се у корпусу свих богослужбених књига прво преводи, и то не као целина, него у складу с богослужбеним потребама, по литургијском распореду читања.

Ми овде нећемо говорити о библијском језику у оном смислу речи којим се њиме баве сами библисти. Нас, на првом месту, занима језик свештенослужења библијских садржаја, начини на који се они оприсутњују у молитвеном животу Цркве. Библија је реч Божија. Речи Свете Литургије су речи упућене Богу, потекле директно из Библије или су њом инспирисане. Размена речи је слика размене живота. У првом делу Реч долази од Бога а у другом се враћа Њему. Ту се још једном открива дубоки смисао литургијског усклика приношења: *Твоје ог Твојих Теби њриносећи...*

Бог свом народу није оставио само Књигу (иако хришћане називају људима, народом Књиге – што указује на средишње место Библије у њиховим животима) него је оставио и праксу, молитву, црквену структуру и искуство.

Прве речи које су се вековима могле чути на Светој Литургији била су библијска читања.<sup>1</sup> Та чињеница у себи носи велики значај. И у Литургији као и у сваком другом аспекту односа Бога и човека Бог има иницијативу. Литургија почиње Божијим говором на који човек одговара литургијским, молитвеним одговором. Свето Писмо није мртва књига хладних записа из прошлости, већ је живо Божије обраћа-

<sup>1</sup> То нису били и први гестови – први гест је увек био сабирање Цркве, конституисање Тела Христовог, првог и неопходног предуслова сваке литургијске службе. У овој чињеници да без сабрања нема пуноће литургијског искуства, а да сабрања нема без верног народа, лаика који се управо ради тога Крштењем и Миропомазанњем постављају на своју службу у Цркви, открива се права природа и суштина лаичке службе у Цркви. Овако доживљен статус лаика чини беспредметним дискусије на тему тзв. специфичне лаичке духовности и њених карактеристика које се данас могу често чути. У Цркви не постоји никаква *јосебна духовност* – ни клирика ни лаика, пошто се наша заједничка и општа духовност црпи само и једино из литургијског, овде мислим и у ужем и у ширем смислу те речи: молитвеног и богослужбеног, живота Цркве. У њима истовремено не престају *разлике* служби и нема места за суштинске *јоседе* искустава.

ње нама данас. Евхаристија је Реч Божија, односно Христова, којом се Црква, Христос, обраћа и моли Богу Оцу. Литургија је истовремено дијалог Бога и његовог народа али дијалог у Цркви у којој је Христос централни актер оба процеса оба тока – од Бога ка људима и од људи ка Богу. Како то бива?

Библијске одломке на Литургији чита ђакон (увек у *име литурџа* који га на то овлашћује „малом хиротонијом”, полагањем руку на његову главу и читањем молитве ) али њих у ствари изговара Христос. Ђакон позајмљује своје биће Христу, како је то говорио Свети Јован Златоусти у својим Катихезама,<sup>2</sup> да би Христос чије смо Тело конституисали сабрањем у Цркву био тај исти који и данас благовести на сваком месту где смо сабрани у име његово. Литургију, такође, Христос као Архиепископ и Владика свих приноси и прима, бивајући принесен и раздељиван. Библијска реч излази из Христових устију, иста света уста проузносе евхаристијску песму хвале. У Њему, Христу, се, дакле, сусрећу и прожимају Библија и Литургија.

Ово данас бива донекле заклоњено први делом Литургије који претходи и не-поосредно се надовезује на Мали вход али то суштински не сме да затамни темељну теолошку идеју Божије иницијативе и позива на литургијски дијалог које нам сведочи начин и место читања Библије у Литургији.

## 2. Теолошки језик литургијске проповеди – благовести проучавања

Питању литургијске проповеди можемо проступити на два начина. Први је у односу на њено *место* у богослужењу а други на њен *садржај*. Органско и древно, природно и логично место литургијске проповеди јесте *након* прочитаног одломка из Светог Јеванђеља. У корист тога не говоре само безбројна сведочанства из црквене старине него и озбиљни теолошки разлози.<sup>3</sup>

С једне стране проповедање Речи Божије представља природан наставак њеног благовештавања које нам доноси читање Светог Писма. Оно што је забележено у јеванђелском опису (а бележење је, подсетимо на то, не само преношење него и својеврсно тумачење ) или оно како Јеванђеље тумаче Апостоли у својим Посланицама, захватају из њега и примењују у конкретним потребама својих Цркава, сада се пуноправно наставља и у нашем црквеном сабрању – исти Дух Свети (треба да) надахњује и писце Јеванђеља и Посланица као и њиховог садашњег тумача, *закључивши у срцима нашим некролазну свећелост божијуознања и ошворивши нам очи ума да бисмо разумели еванђелске проповеди*.<sup>4</sup> С друге стране у Евхаристији постоји својеврсна *хијерархија столова*, односно обедовања прво са стола Речи Божије која *се произноси* па онада са трпезе Речи Божије која *се приноси*. Другачије поста-

<sup>2</sup> Ivan Zlatousti, *Krsne pouke*, Služba Božija, Makarska, 2000, 210.

<sup>3</sup> О томе Ј. Фундулис тачно запажа: „Рекли смо да Света Литургија има једну одлично уређену структуру, управо онакву каква је у нашим литургијским текстовима. Смењивање појединих литургијских елемената је мудро проучено... Читање Апостола и Јеванђеља, проповед и разне литургијске радње налазе се у тесној међусобној повезаности. Оно што претходи представља припрему и увођење у оно што следи, а што следи претпоставља претходно. Нису невезани и неповезани елементи без смисла, који се могу преносити по жељи, а да то нема директне последица на правилно одвијање Свете Литургије.“ (Ј. Фундулис, *Телеургијски карактер Свете Литургије*, Литургијско богословље: Савремени огледи, прир. Г. Гајић, Београд, 2013. 109.)

<sup>4</sup> *Молитва пред Еванђеље*.

вљено, рецимо – проповедањем након причешћа свештенослужитеља или по завршетку службе мења се ова унутрашња логична веза и дубоко смисаоно организована структура Евхаристије.<sup>5</sup>

Рекли смо да су на Светој Литургији постављена два стола, две трпезе – сто Речи Божије и сто Тела Христовог. На првом столу ломи се хлеб Речи Божије, а на другом Хлеб који с небеса силази и даје живот вечни.<sup>6</sup> Веза између Речи Божије и Хлеба Божијег, односно чињенице да су и Речи Божије својеврстан Хлеб живота, истакнута је и у Јовановом Јеванђељу. Тамо се након Христове беседе у Капернаумској синагоги о Хлебу Живота (који је Тело Његово а с неба силази и истинско је јело које се даје за живот света (Јн 6,27–59)), која је саблазнила неке ученике, управо ове његове речи, речи о Хелбу, називају речима живота вечног (Јн 6,68).

Литургијска омилија није *само* објашњење, тумачење текста, него је и његово благовештење. Омилију на њеном крају слушаоци не поздрављају, прихватају и примају аплаузом или неким другим знаком људског одобравања него она води у химнички славослов, песму: *Слава Теби Госјоге!* На овај начин схваћено тумачење Светог Писма бива стављено у његов изворни и органски контекст. Омилија је *реч о Речи Божијој*, Библија протумачена у литургијском контексту, који на посебан начин отвара и припрема и тумача да протумачи, саопшти, подели и дарује значење као пут и по-знање, као са-знање, и слушаоца да то прими на прави начин. Исправност оваквог начина тумачења препознајемо у томе што је и оно што је записано у Библији и оно што се дешава у Литургији једна иста стварност, комплементарна и узајамно прожимајућа – активно бивање у Божијем присуству.

### 3. Теолошки језик химнографије – благовесї славословљења

Химнографски материјал у строгом смислу те речи – богослужбене песме различитих форми и врста, представља у животу наше Цркве групу најмање превођеног богослужбеног штива.

Пошто је у код нас у скорије време дошло до прибарања лику Светих низа нових Божијих угодника, мученика и подвижника, самим тим покренуло се и питање писања одговарајућих служби којима ће се они богослужбено прослављати.

<sup>5</sup> Фундулис овде тачно запажа да је таквим поступком уведена једна погрешна богословска логика која не даје преимућство Тајни него поучавању, односно скреће пажњу са припреме за Свето Причешће на нешто друго. На тај начин бива нарушен усходни ритам Евхаристије у коме поучни део Сабрања служи као припрема чинодејствовању Тајне. (Ј. Фундулис, *наведено дело*, 113.)

<sup>6</sup> Разумевање Речи Божије као својеврсне хране са којом се треба сјединити једењем присутно је у пророчкој и апокалиптичкој књижевности. Тако Бог припрема пророка Језекиља рекавши му: „И рече ми: Сине човечји, поједи шта је пред тобом, поједи ову књигу, па иди, говори дому Израилевом. И отвори х уста, и заложу ме оном књигом. И рече ми: Сине човечји, нахрани трбух свој и црева своја напуни овом књигом коју ти дајем. И поједох је, и беше ми у устима слатка као мед“ (Језек 3,1–3). Речи Божије једе и пророк Јеремија: „Кад се нађоше речи Твоје, поједох их, и реч Твоја би ми радост и весеље срцу мом, јер је име Твоје призвано на ме, Господе Боже над војскама“ (Јер 15,16). Он их дубоко усваја, сједињује се са њима, оне постају саставни делови његовог целокупног бића а не само ума, слуха или вида. То важи и за Апостола и Јеванђелисту Јована Богослова који записује: „И глас који чух с неба, опет проговори са мном и рече: Иди и узми књижицу отворену у руци анђела који стоји на мору и на земљи. И отидох анђелу, и рекох му да ми да књижицу. И рече ми: Узми и поједи је; и загорчаће ти утробу, али у устима твојим биће слатка као мед“ (Отк 10,9).

Ове службе су у главном писане на говорном језику мада је њихов квалитет крајње неуједначен и, у одређеним случајевима, недовољно дорастао узвишеним потзребима које једна служба пред своје ауторе поставља. Овде знање говорног језика није довољно. Неопходне су најмање две врсте надахнућа – молитвена и поетска, као и две врсте знања: познавање претходних служби у лику светих којима припада новопрослављени коме се пише служба, и генерално искуствено и научно познавање црквене химнографије да би се на овај задатак могло успешно одговорити.

Химнографска проблематика отвара и питање црквене музике односно начина на који се произносе богослужбени певани текстови. Полемика која се код нас до недавно водила између заговорника тзв. византијског и новог европског, полифоног, певања показала се вештачком, и на изванредан начин, промашеном. Разлог за треба тражити у чињеници да током целе расправе основно питање скоро да није ни покренуто. Оно није питање стила коме ћемо се приклонити, мотивисани било којим од могућих разлога (навиком, укусом, разумевањем) него се састоји у томе да јасно сагледамо који начин певања охрабрује или обесхрабрује, омогућава или чини немогућим, активно учешће што већег броја верника у богослужењу. Замена једног професионалног хора другим, једног начина певања другачијим, а да у оба случаја верни народ остаје на нивоу мање више пасивних слушалаца црквене музике а не учесника у службама промашује основну намену постојања певања у богослужењу.

Треба напоменути и то да нам велика популарност одређених молитвених форми у нашем свакодневном богослужбеном животу, најчешће акатиста и канона, и њихова многоструко већа посећеност од стране верника у односу на редовна вечерња и јутарња богослужења, показује да постоје и одређени проблеми у начину на који данас вршимо службе дневног богослужбеног круга. Структура омиљених служби, која неодољиво подсећа на древна парохијска богослужбена решења, упућује нас на истраживање те врсте наше молитвене прошлости, на древна азматска певана последовања.<sup>7</sup>

У раду покојнога проф. Ј. Фундулиса *Монашки и парохијски њишик* правилно и с мером пробројане су истинске предности монашког типика за монаше средине и проблеми са којима се Црква суочава када такав поредак богослужења пренесе у други контекст – парохијску средину. Основни проблем почива у настојању да се један специфичан систем живота и рада пренесе у другу и другачију средину било на начин да се безуспешно покушава његово потпуно испуњавање било да се са мање или више вештине и смисла ради на његовом скраћивању и прилагођавању новим условима.

До каквих је негативних последица ово довело? Њих Фундулис наводи више а ми ћемо овде споменути само неке. На првом месту реч је о смањењу места и улоге Псалтира у богослужењу и, самим тим, губљења органске равнотеже библиј-

<sup>7</sup> Говорећи о предностима тзв. азматског парохијског типика, у односу на монашки који је данас доминантан, Фундулис каже да би овај древни градски поредак вршења свакодневних богослужења након његовог поновног успостављања могао и требао да се врши у парохијским црквама, као што то данас бива са древним источним Литургијама. По правилној процени Св. Симеона (Солунског) азматско богослужење је “добро уређено боље укомпоновано и милозвучније од монашког.” (Ј. Фундулис, *Монашки и парохијски њишик*, Литургијско богословље: Савремени огледи, прир. Г. Гајић, Београд, 2013, 241.)

ског и химнографског елемента у богослужењима. Затим је приметно осиромашење присуства јеванђелског текста у молитвеном животу Цркве јер се оно данас чита углавном само на празничним и недељним Литургијама док велики део јеванђелског текста уопште не бива прочитан. То утиче и на осиромашење црквене проповеди која се своди само на одређене недељне и празничне теме; такође је скоро у потпуности (ако не узмемо у обзир *Катихетској слово* Светог Јована Златоустог на саму Пасху) читање светоотачког штива и житија светих.<sup>8</sup>

Пошто су службе дневног богослужбеног круга древна школа молитве али и школа духовности и богословља запостављање њиховог значаја у озбиљној мери отежава пастирску службу Цркве.

#### 4. Теолошки језик литургијских молитава – благовести благодарења

Из нашег избора језика којим ћемо произносити молитве директно произилази питање начина на који ћемо то чинити – односно тихог или гласног читања<sup>9</sup> литургијских молитава.

О овоме је код нас током низа претходних година више пута и на различите начине писано и говорено. Одабир начина произношења литургијских молитава представљан је, мишљења смо, неосновано и неоправдано, не као пастирски и богословски него као проблем, неке друге, не увек сасвим јасно какве врсте. Од тога коме ће се начину неко приклонити зависило је и његово, некад лично а некад од стране других, сврставање у одређену категорију, групацију или фракцију којима су, додајмо и то, додељени нетачни и дискриминаторни називи. Када је ово, подсетимо – теолошко и пастирско питање насилно и заменом теза преусмерено у идеолошку сферу сви смо се нашли у својеврсном ћорсокаку. Пошто на погрешна питања није могуће дати праве одговоре ни на ову, не увек добронамерну, критику то није било могуће учинити. Треба рећи и то да ова врста критике, код једног дела оних који су је иницирали, често није ни била заинтересована за праве, раније поменуте, одговоре. Њени пориви били су драгичији, полазишта утемељена у другој сфери а циљеви, опет, не они на које се формално позивала.

Зашто, рецимо, никоме није пало на памет да заговара тајно читање молитава других Светих Тајни и Свештених служби у животу Цркве? Зашто не читамо у себи молитве Крштења и Миропомазања, Брака и Исповести? Зар се разлози у корист тајног читања молитава важе само за Литургију? Разлози у корист гласног читања важе за целокупан светотајински живот Цркве.

Зашто, наставимо, верни народ лишавамо бескрајно драгоцене и дубоке катихезе коју му свештене молитве наших евхаристијских текстова могу пружити и

<sup>8</sup> Ј. Фундулис, *наведено дело*, 250–252.

<sup>9</sup> Питање уобичајеног начина читања у старом веку – односно питање да ли је гласно читање било уобичајена пракса свуда и на сваком месту па самим тим и на богослужењима обично се решава на основу познатог навода из Августинових *Исповести* где се он диви Амвросију Милансаком због тога што овај чита у себи. Августин пише: *Док је чинио њејове су очи њрелелјале њреко сїраница а срце му је шражило значење али су њејов глас и језик осїајали неми. ...* (Confessiones, VI, iii, 3.) У корист ове теорије говори мноштво аутора: А. Manguel, *The History of reading*, New York, 1996; D. Finklestein and A. McCleery, *An introduction to book history*, New York, 2005, 103. Пол Сенгер показује да је тек са појавом уношења размака међу писане речи дошло до развоја читања у себи. (Paul Saenger, *Space Between Words, The Origins of Silent Reading*, 1997.)

пружају? Молитве, на првом месту, упућујемо Богу и намењене су Њему. Међутим, пошто су оне уједно и јавни, заједнички искази оне се дотичу и нас који их упућујемо. То не бива само на нивоу онога што *ћримамо* захваљујући њима него и на нивоу онога што *учимо* из њих. Молитве које чујемо нас истовремено поучавају о томе ко је и какав је Бог, шта је све урадио, шта ради и шта ће урадити за нас. Говоре нам и то какви смо ми и какви треба да будемо. У тим молитвама је потпуна и савршена теологија али и потпуна и савршена етика, у њима су упутства за наш конкретни живот, примери за угледање. И још више од тога – слушајући текстове молитава ми се надахњујемо одређеним етосом, добијамо суштинску визију. Ми васпитавамо и себе и верни народ овим свештеним текстовима. Они су својеврсна школа теологије и школа духовности. Уколико затворимо овај теолошки језик ми директно лишавамо верни народ огромног духовног блага.

Питање тихог или гласног читања молитава отвара још један специфичан проблем у нашем литургијском искуству. У случајевима када се свештенослужитељи одреде за тихо, тачније: у себи, читање литургијских молитава често се дешава да они не стигну да заврше читање молитве а да хор или певница већ отпева одговарајућу литургијску химну која је ‘‘покривала’’ време читања. Тада се, као по правилу, од хора или певнице захтева да понове или целу химну коју певају или њен завршни део да би некако премостили, непријатну и непожељну, тишину која је наступила у богослужењу. Да ли је такво доживљавање тишине у богослужењу исправно и да ли постоји својеврсни простор тишине и простор за тишину у нашем богослужењу коме сада не дозвољавамо ‘‘право грађанства’’ у Служби?

Прво треба рећи да тзв. *литургијска тишина* није тишина пред Богом него тишина са Богом и у Богу. У Литургији тишина претходи речи, непокретност покрету, тама светлости. Погледајмо то на примеру првог литургијског чина – сабрања. Данашња форма сабрања врши се у тишини, народ се окупља у Цркву, сабира у Цркву и у тишини очекује почетак свештенослужења. Нико од присутних ту врсту тишине не доживљава празном, као својеврсно одсуство садржаја и бића. Напротив. То је тишина препуна смисла, тишина пред Лицем Божијим, тишина у којој се очекује Божија иницијатива, Његов корак, Његова Реч. У крајњој линији и Божије откривење је проговарање из вечне тишине. Бог се открио из за нас недокучиве вечне тишине.

На тај начин тишина, односно литургијско ћутање, постају литургијски чинови, својеврсни говор литургијске теологије. У тишини, у престанку говора, у стајању пред необухвативом светињом Божијег присуства ми доживљавамо и учествујемо у његовој другости, величини.

Литургијски покрет, настојање да се омогући и охрабри активно учествовање верних у богослужењу настао је у литургијском контексту којим је доминирала друга, непожељна, врста литургијске тишине. То је била тишина пасивног посматрања, ћутање индивидуализма, сконцентрисана и на себе усредсређена лична драма сваког појединог посматрача свештене драме која се пред њима одвијала. То није била тишина у Литургији него тишина *за време* Литургије. Жеља за разумевањем и активним учествовањем, екстремно схваћена и не увек са расуђивањем сповођена, довела је до прогнања обе врсте тишине из Литургије, и оне којој ту није место али и оне друге која је саставни литургијски елемент, њен суштински говор. Забора-



вило се да као што постоје греховна тама и тама од преизобиља божанског светла тако постоје и погрешна, пасивна тишина и правилна, делатна и активна тишина.

Тишина је остала резервисана само за лична молитвена прегнућа и о њој се говори и пише углавном у монашким подвижничким текстовима. То није добро. Тишина има своје место и у заједничком и јавном богослужењу. И у том поновном повезивању личног и заједничког молитвеног труда и дела лежи још један задатак у исправљању појединих ћорсокака савременог литургијског покрета.

### *Б. Невербална ģрупа теолошких језика*

невербална група теолошких језика обухвата различите феномене који се тичу литургијског простора и времена.

#### *1. Језик литургијског простора*

##### 1.а. Језик сакралне архитектуре

Досадашње расправе о савременој црквеној архитектури углавном су вођене у тематским оквирима сучељавања стваралачке оригиналности и копизма, жељеној или нежељеној верности архитектонском “канону” (који, узгред буди речено, као такав, општи и детаљан, не постоји) а не *архитектонском логосу* који не само да постоји него и суштински обавезује. Шта је то *логос* архитектуре? То је њен унутрашњи смисао, начин на који се она саображава литургијским потребама црквене заједнице и истовремено изражава њену веру и учење. Непознавање овог логоса, а он се упознаје и учењем и личним литургијским искуством, доводи архитекте – али и оне по чијем налогу и за чије потребе пројектују – у незавидну ситуацију да не знају *како* нити знају *о чему* треба да богословствују када предлажу и примају одређена решења. Погледајмо то на конкретним примерима.

Навешћемо три примера савремене црквене архитектуре односно погрешног разумевања и компоновања структуралних елемената литургијског простора. Први је из унутрашњег решења олтара једног познатог православног храма. У овом случају уместо једног горњег места, катедре епископа у олтару, постављена су три. Два бочна, додуше, нисту исте величине као и централно, али су уочљиво већа од сапрестоља, величином ближа гоњем месту него синтронима. Архитекту или наручиоца овог решења на то су могла навести или слична решења из лађе цркве, намењена патријарху, краљу и краљици или жеља да се овим на неки начин представи светотријичност Божија. Без обзира на мотиве који су довели до овог решења оно се показало теолошки неприхватљивим јер директно негира истину о једном предстојатељу локалне Евхаристије који седи на једној катедри (Горњем месту, трону – најстаријој инсигнији епископског достојанства у Цркви) у чијем се лицу огледа јединство и пуноћа те Помесне Цркве, односно о епископоцентричности еклисиологије на локалном плану. Овакво решење, хтело не хтело, уводи својеврсну епископску триархију, троначалије у православно еклисиологију.<sup>10</sup>

Друга два примера недавно смо видели у савременим архитектонским решењима једне цркве и две капеле у римокатоличкој средини. У цркви је архитекта пред олтарском апсидом поставио у истој, хоризонталној равни и линији крстио-

<sup>10</sup> Видети о томе више: Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2001.

ницу, олтар (часну трпезу) и амвон, хотећи, претпостављамо, да укаже на јединство и једнакост светотајинског искуства у литургијском животу Цркве као и да учини све те феномене односно радње који се на њима врше подједнако видљивим свим учесницима у богослужењу. Он је, међутим, на овај начин нарушио светотајинску структурираност литургијског живота пошто у њему Крштење *їреїхоги* Евхаристији као што и сто Речи Божије (амвон) *їреїхоги* евхаристијској Трпези. Боље би било, мишљења смо, да је другачијим распоредом: рецимо, крстионице негде од уласка у храм па све до места удаљеног неколико метара од олтара (да би се сачувао простор за светотајински улазак – вход новокрштеника и литургијски динамизам идења ка Царству Божијем – Обећаној Земљи!) а амвона ближе олтару, а опет испред њега, сачувао богословску идеју постепеног хода ка пуноћи светотајинског искуства – од крсног Базена до свете Чаше и од Речи *која се слуша* до Речи *која се јеже*.

Што се поменутих капела тиче у оба случаја је исти архитекта у њихову унутрашњу декорацију тенденциозно унео веома мало обрађиване, скоро необрађене, комаде дрвета којима је представио часни крст и исти такав камен који служи као олтар. Овде су наведени материјали пуштени да проговоре својом непосредном енергијом а у литургијски простор унет је осећај елементарног и природног.

Претпостављамо да је на овај начин архитекта покушао да направи отклон од пренатрпаних, предекорисаних, прекомпликованих решења литургијског простора која својом претерпаношћу и немањем мере и осећаја за оно што је суштински важно скрећу пажњу са основне поруке структуралних елемената литургијског простора. Но, да ли је на овај начин то остварено или је архитекта отишао предалеко?

Да би то разумели морамо се вратити *времену* односно *їросїтору* у коме је установљена евхаристијска молитва Цркве. Она је, како сви знамо, установљена у *їраду*, у *сїамбеној кући*, у *їорњој соби*, за *сїолом* – дакле у једном специфичном контексту који је обликован људском културом. Извориште хришћанске вере и литургијске праксе није неки жртвеник у природи (камен, стена, планина, ватра, вода, дрво...) како је био случај са различитим природним религијама али и старијим, дохрамовским, слојем откривеног јудејског богослужбеног предања. Дохришћанске теофаније дешавају се у просторима који *не їриїадају људима*, где су људи на неки начин гости или привремено бораве у њима. Овде је другачији случај. Чињеница да је хришћанско богослужење рођено у окружењу изразито обележеном људском културом, да се Теофанија овде одиграла у простору који су обликовале људске руке за нас није никада безначајна а поготово када размишљамо о архитектонским решењима наших богослужбених простора. Додајмо реченом и следеће – не само простор него и принос који доносимо на олтар Божији подразумева наше деловање, плод је и резултат људске културе. Одабирање хлеба и вина, који су веома сложени производи људског знања и културе, односно који *без човека не моју да їосїоје*, а не неког природног плода који *їосїоји и са човеком и без њеїа* (на пример нека животиња, или вода или биљка) указује на својеврсно афирмисање и прихватање не само опште људскости коју носи наша природа у Оваплоћењу Божијем него и онога што она може да ради, шта може да створи, чему је кадра и чиме је обдарена у установљењу Новог Завета за евхаристијском Трпезом. Слично овоме бо-

гословствује и Свети Никола Кавасила који пише да се јединственост хришћанског жртвеног приноса разликује од претходних времена по томе што Богу приносимо храну која је искључиво *намењена људима*. Он, одговарајући на претпостављене приговоре својих опонената, говори:

Али, можда ће неко рећи да скоро све оно што су стари Богу приносили, може бити човеку за храну; јер то беху плодови које ратари својим трудом производе и беху то животиње које су човеку за јело. Па шта онда? Јесу ли све то биле првине човековог живота? Нико. Јер, ништа од свега тога не беше искључиво човечија храна, већ то беше заједничка храна и осталим животињама: неком су се храниле птице и биљоједи а неком звери и месоједи. Човечијом храном називамо ону која само човеку приличи. А припремање хлеба ради јела и прерада вина ради пића – то је само човеку својствено.<sup>11</sup>

Зато је веома важно да се ово достојанство културе сачува приликом тражења како спољашњих тако и унутрашњих решења за наше нове храмове. У супротном, као у овом наведеном примеру, одлазимо корак у назад и посежемо за решењима која не унапређују него спречавају поруку коју желе да саопште. Која, на изванредан начин, дехристијанизују носеће елементе литургијског простора.

#### 1.6. Језик литургијских предмета

Предмети које користимо у литургијском животу Цркве – одежде, богослужбене књиге, кадионице, путири, дискови, свећњаци, кандила, столови, петохљебнице и др. – својим *изгледом* (обликом, бојом, материјалима од којих су израђени) *месџима* на којима се налазе и *начинима* на које се користе такође преносе одређену теолошку поруку.

Далеко би нас одвело да сада то показујемо на свим наведеним примерима. Погледајмо само један од њих – Свето Јеванђеље, овога пута као богослужбену књигу. Свето Јеванђеље је у литургијском животу Цркве данас положено на средину Часне трпезе, на најважније место у храму. Полагање Библије у само срце храма указује на средишње место Светог Писма у литургијском животу Цркве. Свето Писмо је, на изванредан начин, централни учесник прве литургијске процесије (Малог входа) и том приликом му се одаје посебно поштовање: пред њим се клања, целива се и бива кађено. Оно, дакле, није једна у низу богослужбених књига, јер се то не чини ни с једном другом књигом. На изванредан начин, Јеванђеље оприсутњује самог Христа – оно је један од начина на који је Он присутан у Цркви. (Христос је присутан на много начина или на један свесабирајући начин – Он је Глава свога Тела, Он је у Путиру, Он је у Икони, Он је Литург) Библија је такође вербална икона Христова и посебна форма његовог оваплоћења међу нама. Пред читање Јеванђеља (а не за време читања Апостола) ђакон кади, а појци певају *Алилуја* да би указали на важност чина који следи. Јеванђеље се чита са амвона, уздигнутог места. Стари амвони били су још већи него данас, а тим решењем које није било условљено само практичним разлозима, још је више указивано на велики значај овог читања.

Разликујемо читање Библије у Литургији и ван ње. Литургијско читање јесте стварни и конкретан захват, улазак Божији у живот и живот Његовог наро-

<sup>11</sup> Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, Трећа беседа, 1–2, Нови сад 2002, 35–36.

да, деловање Божије у њима. Божија Реч је жива и зато Црква, када је чита, не чини то као да једноставно репродукује неке записане речи, понавља драгоцено знање акумулирано у прошлости, већ благовести речи које су сами њен живот увек савремен, увек актуелан, увек упућен онима који их сада слушају. Зато се библијски текстови на Литургији не читају на уобичајен начин, већ се певају. Речено је са својеврсном духовном слободом да је Божија реч, у правом смислу, аутентична на уснама Цркве која се моли, а не на страницама Библије као књиге издвојене из литургијског контекста. То не значи ништа друго доли да Црква није спољашњи чувар Светог Писма, већ је живи благовесник његове садржине.

Други пример може да буде употреба свећа у богослужењу. Светлост у богослужењу, како у свом присуству тако и у одсуству, у мањој или већој присутности, носи одређену врсту поруке. Иако је светлост у богослужењу увек имала и своју практичну димензију она за теолошку поруку није била од пресудног значаја.

У чему се огледа суштинско значење светлости у богослужењу? У томе да светлост, узмимо за пример сада светлост свеће, открива стварност Бога као извора светлости, извора живота, који просветљује таму смрти греха и незнања. Овде се Бог јавља и дарује као светлост и кроз светлост, а његова љубав прима као светлост. Христолошка реинтерпретација општих религијских симбола, коју ће касније теолози назвати *инкултурацијом Јеванђеља*, одиграла се и на овом пољу. Као што је Христос назван Сунцем правде а датум прослављања рођења непобедивог бога Сунца у Риму преиначен у датум прослављања Божића, тако је светлост у литургијском животу Цркве названа не само Христовом светлошћу (Возглас на Литургији пређеосвећених дарова: *Свешћосћ Христѡва ѡпросвећује све.*) него и Њим самим. (Вечерња химна светлости: *Исусе Христѡе, Свешћосћѡи ѡшѡа ...*)

Употреба свећа је, сходно овоме, била повезана са искуством просветљења, (зато су и након Крштавања, просвећења и просветљења, новокрштенима даване свеће ) а паљење свеће на Часној трпези или пред иконом био је знак нашег *ошва-рања* светлу, жеље да будемо просветљени и примимо светлост. Данас све чешће ово бива замењено идејом да је паљење свеће знак нашег даровања светлости Богу, приношења жртве, што је повратак на старији прехришћански начин разумевања овог феномена.

### 1. в. Језик ликовне уметности

Решавање унутрашњег дела литургијског простора незамисливо је без дела ликовне уметности, фресака и икона које користимо у нашем богослужењу и које га уоквирују. Током претходних тридесет година сведоци смо бројних покушаја обнављања и развоја ликовног уметничког израза у нашој Цркви. До овога долази како на практичном тако и на теоријском пољу, формирају се школе и покрети, расту и развијају се радионице и појављују утицајни уметници који обликује нове генерације.

Међутим, ма колико се пуно мислило и писало, па и радило и стварало на одређене теме и поводом одређених проблема, ипак су читаве сфере овог специфичног богословља и његовог језика остале још увек недотакнуте од стране савремених истраживача. Питање ликовног језика црквеног богословља није ни једноставно нити лако. То можемо видети, рецимо, на примеру проблема одређивања програма за ликовног решавање зидова наших највећих градских, најчешће кате-

дралних, храмова. Овде се понекад губи из вида неколико чињеница. Једне од њих тичу се историје а друге теологије зидног сликарства. Другим речима речено – њиховог порекла и њихове намене. Нама се чини да је мешање два приступа зидном сликарству – монументалног и наративног, преузимање и преношење одређених ликовних решења – овде не мислимо само на детаље и врсту композиције него на концепт осликавања целог зидног простора на првом месту из једног изворног и смисаоног контекста у други који није у свему такав, и губљење из вида ко ће гледати те ликовне композиције, коме су оне намењене, и какве резултате оне треба да произведу отежава правилно говорење овим језиком теологије.

### 1.г. Језик литургијских гестова и радњи

По себи је разумљиво да говорење о језику литургијског простора не може заобићи питање тела у том простору односно како и шта наше телесно учествовање у богослужењу говори и поручује.

Значај људског тела у богослужењу произилази из неколико темељних факата. Први је тај да је хришћанство религија Утеловљеног Бога, да је Бог одабрао људско тело, тело свог Јединородног Сина који је постао човек, да се у њему сусретне са људским родом и успостави Нови и савршени Завет са њим. То тело је сада истински храм, жртва, свештеник и олтар, *Онај Који њриноси и Који се њриноси, Који њрима и Који се раздаје*. Због тога сваки човек Богу приступа у телу и телом а тело у богослужењу нема секундарно место или другоразредну улогу. Оно је простор сусрета и начин учествовања у новом животу, Царству Божијем, Спасењу.

Други је тај да се овој стварности сада приступа у икони, симболички – дакле стварно и реално али на светотајински начин. За светотајинском искуство неопходно је тело не зато да би се њега дотекла спасоносна ‘‘материја’’ Свете Тајне него да би телом учествовали у спасоносном догађају, коме нас светотајинска природа Цркве приводи и у који нас уводи. У стварности ово није увек тако. Тачно је речно да смо литургијско искуство свели на слушање и гледање а да нисмо спремни да се препустимо *годиру сјасења*.<sup>12</sup> Разумевање телесног учествовања у богослужењу клизи ка некој погрешно доживљеној симболици. Довољне су три капи воде за крштење, мало уља за помазање. Погледајмо ближе начине крштавања. Када говоримо о односу крштавања погружавањем и обливањем или кропљењем углавном се задржавамо на питању *валидносћи* ова два друга начина крштавања. То јесте битно али није најважније. Питање које треба поставити јесте шта *изван њерсјекјиве валидносћи или невалидносћи* крштавање погружавањем пружа а кропљењем не? Погружавање, целовито телесно учествовање, представља стварно и реално, не на крсту или у гробу него у *свештојајинском симболу* силажење и улажење у Христову смрт и васкрсење, постајање пленом смрти под покровом воде и избављење из исте светотајинским пробијањем гробног покровца. Тог искуства, доживљаја односно целовитог начина учествовања у њему су, на један начин, лишени они који се крштавају обливањем или кропљењем, иако нису лишени дејствености Свете тајне Крштења.

<sup>12</sup> А.Срнчевић – Иван Шашко, *На врелу литургије: Теолошка полaziшта за новост славлjenja и живljenja vere*, Zagreb, 2009, 84 и даље.

Тело у богослужењу заузима разне ставове и врши различите покрете. Сви они, и када смо тога свесни и када нисмо, преносе одређене поруке и имају своја значења. Шта нам говоре општи молитвени ставови у богослужењу?

Примарни молитвени став је став *усїравної сїајања* којим исповедамо веру у то да нас је љубав Божија удостојила да, упркос нашим гресима, станемо пред њим у позицију слободног човека, кроз усиновљење и Божије праштање које нам је даровано Васкрсењем Христовим. Стајати пред неким значи равноправно општити са њим. Ова врста богослужбене равноправности проистиче не из освојеног права него из дароване љубави, из праштања и измирења. И још нешто. Овај став одлази корак даље од чињенице праштања. Овај став представља својеврсну *икону шчекиваної века*.<sup>13</sup>

Овоме ставу биле су приодале и подигнуте, раширене, руке које су представљале отвореност за примање љубави Божије. Овакав став постојао је у различитим прехришћанским религијама али га је хришћанство испунило новим и дубоким смислом Христових раширених руку на Крсту и Његове молитве Богу Оцу у таквој позицији.

Дизање руку на молитву, гест који је данас у Православљу резервисан само за свештенике и то за одређене моменте у богослужењу (читање молитве Царе небески, читање Херувимске песме, позив на почетку Анафоре Горе имајмо срца и подизање литургијског приноса уз речи Твоје од Твојих ...), представља наше говорење телом да је истински олтар нашег бића, његова ризница, тамо – “*горе*”, у Небеском Јеруслаиму где смо упутили не само своја срца и умове него и целокупну творевину, сав свет.

Молитвени говор телом не иде само одоздо навише. Он има и обрнут правац. Тако на пример у светотајинском искуству крштавања *силазимо* у крсни базен да умремо и веаскрснемо са Господом. Треба напоменути да су ови ставови силажења увек повезани са узлазним ставовима и некако су отворени и недовршени без њих. Сличан гест је и *полајање руку на некої* које симболизује силазак Светога Духа на њега. Још два литургијска геста имају свој дубоки смисао и значење. Оба су данас резервисан само за клирике. Један је узајамно целивање као размењивање мира и праштања у коме се тело јавља као простор измирења. Други се види када приликом причешћивања ономе који причешћује пружамо преклопљење и празне дланове. То је гест којим показујемо да молимо, тражимо нешто што нисмо ни зарадили ни заслужили, нешто што ћемо примити као поклон, као дар милосрђа.

Још један важан теолошки исказ који вршимо телом су поклони, метаније. Оне посебно карактеришу време Великог поста и прати их позната Молитва Јефрема Сирина. Њима се, истовремено, исповеда грешност и покајање али и праштање Божије. Они поред падања на земљу садрже и устајање, заправо се завршавају устајањем То је иста двојединост која постоји и у односу Крста и Васкрсења, у теологији Великог Петка и литургијским песмама Часном Крсту. То је тај динамизам и динамика тела: истовремено је и искупљено и моли се за то; осећа сопствену грешност а литургијски постоји као свето.

<sup>13</sup> Св. Василије Велики, *О Свештом Духу*, 27, 66.

И клечање, као скраћен поклон, поклон у малом, има свој теолошки говор. Видимо да је неспојивост клечања са недељом као даном Васкрсења, праштања и помирења, у ствари теолошки а не дисциплинарни исказ. Овде је реч о томе да не треба наметати свој приватни ритам своју приватни осећај неискупљености, своју рањеност грехом, општем ритму Цркве, него носити са смирењем и болом то своје осећање у општем радовању праштању и спасењу.

#### 1. д. Језик литургијске структуре

И сама Света Литургија, узета у свом тоталитету, као целина и организована структура представља један теолошки израз. Она богословске поруке не саопштава само својим појединим деловима него и њиховим свеукупним и смисаоним организовањем. Због тога је од изузетног значаја очување једног конкретног поретка Евхаристије, њене истинске структуре, као и способност разликовања битног од мање битног у Литургији са друге:

Тако првенствено наше свештенство, али и народ, сматрају да су или сви литургијски образци подједнако значајни те држе до њих уз апсолутну богобојазноист, или, што је опасно скраћују, одузимају, мењају редослед ових образаца, итд уништавајући” икону” Царства која треба да буде Литургија.<sup>14</sup>

Значајан допринос разумевању општег и посебног теолошког говора Литургије дао је Ј. Зизјулас подсетивши на то да симболички говор Евхаристије, њено симболичко дело или симболичка природа не подразумева само то да она нешто саопштава, о нечему говори, него да сами тим говором отвара једини могући простор и начин учествовања у оном о чему се говори. Говор ту поприма једно, дубље сврховитије значење. Он више не пружа само информацију о нечему него и искуство некога и нечега.

Зизјулас је јасно показао да је сваки вид теолошког говора (па чак и не-говор односно тишина) у ствари својеврстан символ. То не девалвира богословље као такво него му даје јоше веће достојанство:

...не постоји веза између човека и Бога. чак и ако се тај Бог налази унутар света- која не потребује символ. Према томе символ у својој функцији моста између света и Бога учествује у обе ове реалности...<sup>15</sup>

Литургијски символизам увек је персоналистички символизам односно символизам догађаја а не природе односно материје по себи и њиме се обезбеђује учествовање у ономе што Зизјулас назива есхатолошка стварност а други теолози Царство Небеско или Спасење.<sup>16</sup>

#### 1. Језик литургијског времена

Богослужбени живот Цркве изражен у њеним различитим празничним ритмовима – богослужбеним круговима, такође се суочава са одређеним размимоилажењем садашње богослужбене праксе и логике организовања светих времена која је Цр-

<sup>14</sup> Ј. Зизјулас, *Евхаристија и Царство Божије*, Саборност 1- 4, VIII, Пожаревац, 2002, 23 – 87, 33.

<sup>15</sup> Ј. Зизјулас, *Символизам и реализам у православној бојослужењу (особито у Свештој Евхаристији)*, Саборност 1- 4, VII, Пожаревац, 2001, 13 – 35, 16.

<sup>16</sup> Ј. Зизјулас, *наведено село*, 18- 19.

кву руководила у прошлости. На тај начин, ново организовањем ритма празновања негде је замрачило а негде у потпуности укинуло поруку коју је тај ритам требао да нам пренесе.

На нивоу дневног богослужбеног круга, најалармантнији пример је измештање богослужења из његових органских и смисаоних времена у нека друга. То се најчешће мотивише „практичним” разлозима. (Колико је само тога жртвовано на олтарима тзв. „практичности” неко треба да покаже у посебној студији!) Тако су јутарње службе премештене у вечерње часове а вечерње у јутарње. Када служимо Јутрење у предвечерје неког празника или недеље, против такве праксе не говори само временски оквир вршења богослужења него и целокупна његова структура и садржај. Химне јутра, преласка из ноћи у дан, одјекују нашим храмовима док дан прелази у ноћ. Исто је случај и са вечерњим богослужењима. Певамо: *дочекавши залазак сунца и видевши светлост вечерњу* у девет сати изјутра или још раније. *Шта радимо* када у ствари *не слушамо* оно што нам Црква, на различите начине, јасно говори и налаже? Каква је то врста духовне глувоће или, још горе, незаинтересованости за унутрашњу логику црквеног богослужења?

На седмичном богослужбеном кругу “застоји у комуникацији” најочигледније се могу видети у преклапањима празновања популарних Светитеља и Недеље као празника. Ту култ Светога, не само у побожности народа него често и беседама клирика, на изванредан начин засени, гурне у страну и истисне седмично прославање васкрсења Христовог.

На годишњем кругу примера има више али су најкрупнији везани за данашњи распоред служби Страсне седмице. Измештање служби овог значајнијег периода у црквеној богослужбеној години из њихових предањских и смисаоних у нова времена и термине довело је до потпуно новог разумевања теолошког значаја ових светих дана, понегде директно супротног ономе што су они изворно представљали. Детаљна анализа ових светих дана и њихове проблематике захтева више простора те је стога остављамо за неко друго време.

### Закључак

Целокупни литургијски покрет који је обележио живот Цркве Истока и Запада током двадесетог века<sup>17</sup> за своју основну идеју имао је промовисање и омогућавање *активної учествовања у бојослужењу* које је требало обезбедити на различите начине. Сви ти начини су у својој суштини имали настојање да се литургијски језици црквеног богословља учине разумљивијим, блискијим и прихватљивијим целокупној пуноћи Цркве, клирицима и лаицима.

Загаовање оваквог, активног, учествовања у богослужењу у неким се случајевима зауставило на инсистирању на важности *разумној учествовања* у богослужењу – које би било неки антипод дотадашњој преовлађујућој *побожности срца*, литургијског индивидуализма и пијетизма. По себи је јасно да је потребно и добро да се литургијски догађаји и богослужбена пракса виде, чују и разумеју. Али, што не бива увек јасно из онога што говоре и раде поједини екстремни заго-

<sup>17</sup> У којој мери је појава оваквог теолошког интересовања била изазвана и оновременским покретима за остварење људских права на свим могућим нивоима тек треба да се утврди.



ворници литургијске обнове, није добро ако се у продубљивању нашег активног учествовања задржимо само на томе. Активно учествовање не може се свести на полагање права на гледање, слушање или додиривање. Оно је, како му и име каже, учествовање у пуноћи живота, партиципирање, причешћивање новом стварношћу, у свој њеној обухвативости и необухвативости, блискости и даљини, и њеном видљивом и њеном несагледивом делу.

Када се то изгуби из вида онда се директно суочава са једном од највећих опасности, поред искушења антикваријалне литургијске свести и литургијског анархизма, пред којом се нашао једностранни приступ литургијској обнови – а то је да људе у богослужбеном искуству на извесан начин лиши осећања нуминозног и оностраног, способности да осете *mysterium tremendum and fascinans*. Ова се два искуства, два стања не искључују, они антиномијски, динамички, сапостоје. Истовремено је реч и о блиском и далеком, разумљивом и неразумљивом, о једној својеврсној равнотежи.

На самом крају желимо да прокоментаришемо један карактеристичан момент који се појављивао, како у текстовима тако и у усменим коментарима, људи који су се критички освртали на покушаје промишљања и пастирског и теолошког преусмеравања богослужбених језика наше Цркве.

Залагања за боље разумевање литургијских језика теологије, које понекад подразумева и реч критике и предлоге за конкретне промене и интервенције у нашој средини су нападана, најчешће са *конфесионалној* (тзв. католички или протестантски утицаји који су довели до неког теолошког става) или са *етничко-културолошкој* (утицаји тзв. грчке или руске школе...) полазишта. Оба ова приступа суштински су нетачна пошто је појава богослужбених проблема и предлога за њихово решавање, иако формално гледано, може имати па и има одређени историјски етнички или конфесионални почетак (они се, на крају крајева, негде, у некој средини морају по први пут појавити) ипак несводива на било који народ или конфесионалну средину. Ови се феномени појављују у различитим срединама и ситуацијама, крећу се, прелазе границе различитих врста и појављују у складу са изазовима и условима живота који се пред Цркву постављају и у којима она постоји.