

Никола Ковачевић

докторанд

Анамнисис и молитвено слављење Мученика у раном Хришћанству

Сажетак: Прво мученичко сведочење хришћанске вере забележено је у Дап 6,9–7,60 и односи се на каменовање св. архиђакона Стефана. Свест о исповедању вере кроз страдање је у самој сржи Хришћанства будући да је и Оваплоћени Син Божији на такав начин посведочио Себе као Истину и Спасење свету. У прва три века, мучеништво уз евхаристијска сабрања представља образац практиковања вере у свакодневном животу, јер се кроз подвиг у хришћанима обликује Христос (уп. Гал 4,19). Како је Црква у најраније време своје историје празновала спомен ових сведока вере и у каквој вези је исповедање вере пред светом који гони ученике Христове (Јн 15,18–21) са евхаристијским понављањем Домостроја – питање је којим се уско бави овај рад.

Кључне речи: Евхаристија, мученици, анамнисис, Игњатије Антиохијски, Поликарп Смирнски, жртва, култ мученика, прости хришћани, *ad sanctos, incubatio, martyrium, refrigerium.*

За рану Цркву култ светих мученика је био од огромног значаја. Бројни истраживачи који су се бавили овом тематиком се готово једногласно слажу у томе. Нажалост, писани документи из прва три века који детаљно објашњавају феномен празновања мученика нису бројни. Оно мало писаних сведочанстава које имамо, подвлаче, за почетак, једну заједничку црту култа мученика у најраније време: локалног је карактера и везује се за места на којима су мученици сахрањени.

Најраније писано сведочанство, не рачунајући опис страдања св. архиђакона Стефана у Делима апостолским, јесу *Посланице* свештенмученика Игњатија Антиохијског, које, саме по себи, нису опис страдања, међутим садрже доста релевантног материјала за разумевање феномена мучеништва. Ове посланице упућује Игњатије разним Црквама са свога спровођења у Рим где га очекује страдање у асени. Специфични елементи Игњатијеве богословске мисли, који најјасније одражавају његово разумевање живота у Христу и исповедне смрти ради Њега, налазе се управо у *Посланици Римљанима*. Најраније, пак, сведочанство које садржи искључиво опис страдања мученика јесте *Мартирологијум (Страдање) свештенмученика Поликарпа Смирнског*,¹ датиран на другу половину 2. века. Ово је уствари окружна посланица Цркве у Смирни која обавештава суседне малоазијске Цркве о славном страдању св. Поликарпа.

О слављењу мученика говоре и два писма Кипријана Картагинског (*Epistola* 33.3 и 36.2).² На основу његовог описа се да закључити да су хришћани у прва три

¹ Посланице св. Игњатија Богоносца и Страдања светог Поликарпа Смирнског користим у преводу еп. А. Јевтића на српски језик у *Дела айосџолских ученика*, Врњачка Бања — Требиње, 1999.

² Превод ових писама св. Кипријана Картагинског на енглески језик може се наћи на интернет адреси: <http://www.newadvent.org/fathers/0506.htm> на дан 2.5.2012.

века бележили и чували листе пострадалих мученика које су потом прослављали вршећи Евхаристију код њихових гробница на годишњице њиховог страдања. Овде такође ваља поменути и *Хронограф* из 354. год. који има одељак *depositio martyrum* у коме се наводе датуми када се имају празновати спомени наведених мученика са листом локација њихових гробова по разним гробљима у Риму и околини.³

Слављење мученика у контексту молитвеног обраћања њима, налазимо у опису страдања св. Перпетуе и Фелицитаса, документу који је настао највероватније на крају другог или првој половини трећег века у Северној Африци.⁴ Молитвено обраћање светима је тада већ уобичајена пракса међу хришћанима којој образложење даје и Ориген у своме делу *De Oratione*.⁵ Фрагмент једне такве, сходно мишљењу Р. Bradshaw и М. Johnson, највероватније евхаристијске молитве, налази се и на папирусу из раног другог века из Египта, познатом под називом *Сѣразбуршки љаџирус*.⁶

После 313. год., сведочанства о поштовању мученика се умножавају. Бројне су беседе многих отаца на празнике мученика у различитим локалним Црквама. Истовремено, култ појединих мученика прераста своје локалне границе те се универсализује. Међутим, овде се постављају следећа питања:

- 1) Да ли је искључиво добијање политичке слободе утицало на универсализацију култа појединих мученика и светитеља?
- 2) Одакле потичу иницијативе за истицање мученика на такав начин да то прераста локалне границе њиховог поштовања? Да би се унеколико појаснила дилема и одговорило на поменута питања, ваља размотрити веома важан проблем на који су указали новији, углавном западни, истраживачи ранохришћанског богослужења.

Слојевитост у оквиру ранохришћанске Цркве

Упоредо са истраживањем годишњег круга празновања светих (за разлику од празновања догађаја из Домостроја спасења), појавило питање валидности праксе обичних, богословски слабо образованих, хришћана као теолошког и литургичког извора. Много шта од такве праксе је од стране бројних литургичара било (с правом) одбацивано и сматрано остацима паганизма, сујеверја, кривоверја и сл. Међутим, ради стицања шире и потпуније слике богословског и литургичког контекста слављења мученика у најраније време, сматрам да, у одређеном обиму, уочавање специфичности у животу *свих* чланова Цркве може итекако бити од користи.

Ramsay MacMullen, тврди да је у древним урбаним центрима свега 5% раних хришћана припадало богословској елити, док је 95% формирало своја уверења на основу праксе коју је обликовао култ светих на гробљима и у катакомбама.⁷ Слич-

³ Латински текст овог списка видети у Theodor Mommsen, „Chronographus anni CCCLIII“ у *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum* 9/1, Berlin 1892, pp. 13–148. Одељак *depositio martyrum* налази се на стр. 71–72. Online издање је доступно на интернет адреси: <http://tinyurl.com/cauy776> на дан 2.5.2012. Листу мученика из поменутог одељка и коментар уз њу видети у Paul F. Bradshaw & Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, Collegeville, MN, pp. 175–176.

⁴ Латински текст списка у Ruinart, *Acta sincera martyrum*, Ratisbon 1859, 137 sqq. Превод на енглески на интернет адреси: <http://www.newadvent.org/fathers/0324.htm> на дан 2.5.2012.

⁵ Цитирано према Bradshaw & Johnson, p. 181.

⁶ Види Bradshaw & Johnson, p. 182. Нажалост, нисам био у могућности да проверим наводе о садржини овог фрагмента, те се ослањам на процену наведених аутора.

⁷ Ramsay MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200–400*, Atlanta 2009. Своје тврдње заснива углавном на основу археолошких доказа, прегледајући ранохришћанске богомоље почев од Дурра-Еурописа и разних локалитета у Малој Азији, преко Грчке, Балкана и Северне Африке, све до Рима и Северне Италије.

ног резона су и Paul F. Bradshaw и Maxwell E. Johnson⁸ који сматрају да је култ мученика и светих део тзв. популарне религије, за разлику од религије богословске елите, исто мишљење деле и Peter Brown⁹ и делимично Роберт Тафт.¹⁰ Candida Moss иде у том правцу корак даље јер сматра да многи описи који мученика представљају као другог Христа у страдању свакако утичу на развој популарне христологије чак до тог степена, да мученици као хероји вере у схватању богословски неупућених засењују самога Христа као обрасца вере.¹¹ Најдрастичније мишљење у, чини се, веома негативном смислу по питању поштовања мученика у првим вековима даје Robin Darling Young, која наводи да су хришћани са „једногласношћу, која је у многим другим питањима изостајала“ давали континуирано три разлога за слављење мученика: 1) опонашање Христа као узора најјасније се пројављивало у тријумфалној (херојској) смрти 2) као награду за верност мученици на небу сада задобијају специјалне моћи 3) када им се верни моле, мученици ће им вратити услугу кроз видљиву помоћ.¹²

Упркос оваквом банализовању разлога за поштовање светих мученика није искључено да су поједини хришћани, равнодушни по питању дубоких богословских истина, били итекако ревносни по питању поштовања оних који су на радикалан начин посведочили приврженост Христу и тако се заиста пројавили као стубови вере. Но, иако то стоји као могућност, такво разумевање се, напосто, не да извући из предложених извора који потичу из прва три века.

Када се погледа пажљиво текст *Посланице Римљанима* св. Игњатија Антиохијског, запажа се да је мучеништво схваћено и доживљено као начин усхођења Богу. Језик којим се св. Игњатије служи је у потпуности евхаристијски, такве су чак и метафоре које користи. Св. Игњатије пише Римљанима да не посредују за њега да би се он избавио од мучења, него управо супротно тражи од њих: да му немешањем дозволе да пострада и тако зађе од света Богу, што они напослетку и чине. Афирмативан став према исповедању вере у Христа до смрти овде није глорификована епопеја у античком смислу речи, већ поистовећивање са Христом ради учешћа у животу вечнога Бога. Отуда он свој мученички подвиг посматра као ново рођење.¹³ Исходиште таквог става јесте свакако евхаристијско виђење света и живота, јер своју молбу формулише овим речима: „*Пишеница сам Божија и мељем се зубима зверова да се нађем хлеб чистији Боју*“.¹⁴ У истом маниру поистовећује своју жељу за преласком Богу Оцу кроз страдање са жудњом за евхаристијским хлебом и вином, које је Тело и Крв Исуса Христа.¹⁵

У *Страдању св. Поликарпа* приметна је, такође, веза Евхаристије и страдања, јер Поликарп представља и приноси себе као жртву наместо хлеба и вина и притом, у самом моменту страдања, изговара једну молитву типично евхаристијског тона и карактера.¹⁶ Он у поменутој молитви *захваљује* Богу Оцу што га је, убројав-

⁸ Bradshaw & Johnson, p. 171.

⁹ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

¹⁰ Robert F. Taft, „The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East” у М. Е. Johnson and L. E. Philips (eds), *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, Portland 2004. pp. 129–149. Цитирано према Paul F. Bradshaw & Maxwell E. Johnson, 172. Види тамо фн. 3.

¹¹ Candida Moss, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010. Види посебно одељак 2.: The Martyr as *Alter Chrystus*.

¹² Цитирано према Bradshaw & Johnson, p. 173.

¹³ *Посланица Римљанима*, II.2, стр.228; VI.1, стр. 231.

¹⁴ Исто, VI.1, стр.229; Види и Bradshaw & Johnson, p. 178.

¹⁵ *Посланица Римљанима*, стр. 230–231.

¹⁶ Види Bradshaw & Johnson, pp. 176–177.

ши га у ред мученика, удостојио да узме удела у Чаши Сина Његовог.¹⁷ Он у сопственим очима није херој и не види себе тако, него, као што то Флоровски примећује, тражећи учешће у жртви Христовој он Му подражава и тако види себе као Христоносца.¹⁸

Они који су присуствовали страдању св. Поликарпа су свакако били надахнути његовим херојским држањем и чврстим исповедањем вере. Даље, то надахнуће представља и усвајање мучениковог става и погледа на живот, које на видљив начин подвлачи паралелу између мучеништва и Евхаристије. У самом страдању, Поликарп се на ломачи приказује окружен сводом од ватре који личи на једру лађе кад га надува ветар, као хлеб који се пече и као злато и сребро у топионици. Притом, силан миомир испуњава ваздух, попут тамјана. Овде Црква реципира мученика као себе саму и литургијско-символички језик употребљен приликом говора о мучеништву ту чињеницу још снажније наглашава. У моменту страдања мученик није сам, него је Христос у њему. Разлог прослављања Поликарпа проистиче из привржености Христу, и то је оно што су присутни видели, те тако писац Страдања са лакоћом одбацује незнабожачку дојазан да ће Поликарп заменити Христа као нови разлог богопоштовања.¹⁹

Спис о страдању Поликарповом нас обавештава у доброј мери како су хришћани у 2. веку празновали успомену мученика. Мошти Поликарпове су скупљене и сачуване, са намером да се над њима савршава празновање рођендана његовог мучеништва и то не само његовог него и у спомен свих оних који су се подвизавали у мучеништву, а за инспирацију и подстицај новим мученицима.²⁰ Видећи дан страдања као дан новог рођења за вечни живот, обележавали су га на тај начин што су се окупљали код његовог гроба, читали Акта о његовом страдању и „попут њихових паганских суседа, имали послужење (*refrigerium*), што у хришћанском контексту значи да су на том месту вршили Евхаристију“,²¹ желећи, свакако, удео у ономе чега се мученик већ удостојио, тј. блаженом животу са Христом. Дакле, на основу два претходно поменути извора, јасно уочљива је еклисиолошка димензија феномена мучеништва.

Међутим, од краја трећег века па надаље, неке друге тенденције јачају и управо ту највише долази до изражаја претходно поменути проблем слојевитости унутар хришћанске заједнице кад је у питању важност богословског доживљаја култа мученика. Молитвено слављење мученика се сада не ограничава само на помињање у склопу Евхаристије, већ се запажа тендеција и директног обраћања њима за помоћ и посредништво пред Богом изван евхаристијског сабрања. У претходно поменутих писмима св. Кипријана постоје елементи таквога схватања већ 3. веку. Фрагмент молитве Страздуршког папируса би могао такође да садржи и такву конотацију.²²

После Миланског едикта, овакво молитвено обраћање мученицима постаје веома важан део хришћанске побожности. Материјализација такве побожности огледа се у подизању објеката званих *martyria* над њиховим гробовима.²³ Такође, оно што се на оваквим местима сада дешавало није било ограничено само на врше-

¹⁷ *Страдање Светиој Поликарпа епископа Смирноској*, XIV.2, стр. 288.

¹⁸ Цитирано према А. Јевтић, *Дела айостолских ученика*, стр. 85.; види и *Страдање Светиој Поликарпа епископа Смирноској*, II.2., стр. 283.

¹⁹ Исто, XVII.2–3, стр. 290.

²⁰ Исто, XVIII.2–3, стр. 290.

²¹ Bradshaw & Johnson, p. 174.

²² Bradshaw & Johnson, p. 182. Види горе напомену 6.

²³ Исто.

ње Евхаристије, него се сада почиње култ мученика доживљавати и унеколико другачије. Dennis Trout пише, на основу анализе химни св. Павлина Нолског из друге половине 4. века, о томе каквог карактера је био култ св. исповедника Феликса из Ноле (+око 250.).²⁴ По опису који даје, види се да је Феликсова мартрија (гробница) била схваћена као место ходочашћа и нарочитог присуства благодати Божије, где је било могуће бити исцељен, утешен или добити било какву врсту помоћи од Бога посредовањем св. исповедника. Такође, на том месту су се, независно од молитвених мотива окупљали и сиромашни у нади да ће добити нешто од бројних прилога у натури које су поклоници остављали.

Упоредо са подизањем мартрија, појавила се и нова пракса премештања моштију мученика из гробница у храмове. Приликом откопавања, дешавало се да су дељене на неколико делова и преношене у неколико различитих цркава. Ово је утрло пут универализацији поштовања мученика будући да су реликвије мученика често мењале место. На Истоку је ово посебно био обичај, док су на Западу уобичајеније биле тзв. секундарне реликвије, тј. предмети на било који начин везани за дотичног мученика.²⁵ Они који су приватно чували реликвије су то чинили из најразличитијих разлога побожности, нпр. ради заштите дома, затим су их носили као својеврсне амајлије или сахрањивани са њима у нади да ће се удостојити истог удела са мучеником коме је та реликвија припадала.²⁶ Овде такође ваља поменути и праксу сахрањивања *ad sanctos*, тј. сахрањивање у близини гробова мученика или у црквама у близини моштију мученичких, као и праксу познату под именом *incubation*, тј. провођење ноћи у гробницама мученика у склопу мољења за одређене потребе.²⁷

Ово унеколико личи на деградацију првобитног слављења мученика у Евхаристији на месту где су сахрањени. Првобитна јасна слика мучеништва као учешћа у крсној жртви Христовој на први поглед изгледа склоњена у други план, да би уступила место популарној, лако схватљивој и богословски не баш тако исправној побожности, која мученике и свете види као надљуде, способне за натприродну помоћ онима који им се моле. Но, да ли се таква пракса може у пежоративном маниру одбацити тако лако као новотарија неуких?

Неки оци и епископи су понекад са извесном дозом скепсе гледали на одређене поступке појединих чланова Цркве када се радило о култу мученика.²⁸ Поменућу у том смислу овде такође и св. Амвросија Миланског и бл. Августина Ипонског. Св. Амвросије је забрањивао доношење хране и пића независно од евхаристијског приноса на гробове мученика, због могућих злоупотреба и јер су одређени пагански обичаји везани за светковине у част покојника (*parentalia*) имали сличне елементе.²⁹ Међутим, није оспоравао, него је, штавише, подстицао, преношење муче-

²⁴ Dennis Trout, „Saints, Identity and the City“, у Virginia Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, vol.2, Augsburg Fortress 2005., pp. 165–188. Цитирано према Bradshaw & Johnson, pp. 182–183.; За потпунији увид у химне св. Павлина из Ноле види од истог аутора *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, University of California Press, 1999.

²⁵ Bradshaw & Johnson, p. 183.

²⁶ Овај податак износи G.J.C. Snoek на кога се позивају Bradshaw & Johnson, p. 183.

²⁷ Bradshaw & Johnson, pp. 184–184.

²⁸ Види на овом месту напомену 74. у А.Јевтић, *Свешћени канони Цркве*, Београд 2005. на стр. 357. у вези канона 83.: „Оци Картагенске Цркве били су трезвени и савесни јеванђелски пастири. па нису (као касније многи на Западу) дозвољавали свакаква ‘сујеверја’ око умишљених мученичких места или сумњивих ‘реликвија’, којима је припрости полуверујући-полусујеверни свет лако обмањиван“ и даље.

²⁹ Белешку о овоме налазимо у *Исјавесћима* бл. Августина, где помињући своју мајку Монику како покушавајући да практикује северно-афрички обичај поштовања мученика доношењем намирица на гроб бива у томе спречена наредбом св. Амвросија. Види Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Zagreb 2002., 6.2, str. 94.

ничких моштију у храмове и њихово поштовање, особито кад се благодат Божија видљиво пројављивала у исцељењима, попут оног које св. Амвросије описује у 22. Писму својој сестри.³⁰ Бл. Августин, који је генерално био критичан према годишњем слављењу мученика у Северној Африци управо због повремених неприличног понашања простих хришћана приликом таквих прослава, мења своје мишљење после 415. год. кад је Црква у Ипону добила део моштију св. Првомученика Стефана.³¹ У *O državi Božjoj* описује више чуда која су се догађала код кивота многих северноафричких мученика, а особито упечатљив је опис исцељења двоје хришћана, брата и сестре, код моштију св. Стефана, у шта су могли да се увере многи у Ипону. Присуство Божије у моштима својих сведока је према његовом опису доводило људе до усхићења и необичне радости због виђења благодати Божије на делу. Зато завршава повест о том догађају овим речима: „A što li bijaše u srcima tih što su likovali ako ne vjera u Krista, radi koje je Stjepanova krv i prolivena?“³²

У оба наведена примера, упркос одређеним обичајима који смисао култа мученика угрожавају, ипак се он не одбацује, него преовладава један конструктиван приступ поменутих епископа по коме се поштовање мученика ставља у свој природни контекст. Мошти се пребацују у храмове у којима се Црква окупља ради Евхаристије, што после 313. постепено укида потребу скупљања по гробљима, раније разумљиву и због страха од гонитеља. У исто време се тиме наглашава заједничко исходиште и смисао Евхаристије и мучеништва, јер се мошти полажу испод (према опису св. Амвросија) или у близини олтара (свете трпезе).³³ Присуство мученика кроз мошти у конкретной хришћанској заједници и истовремено благодати којом је мученик овенчан, се управо захваљујући напору црквених пастира и отаца интерпретирају у изворном евхаристијском смислу и након Миланског едикта, те на тај начин сведоче о присуству Бога међу својим народом у еклисиолошки исправном смислу.

Присуство Бога међу својим народом јесте основна замисао како хришћанског богослужења, тако и култа мученика, где оба феномена упућују на жртву Христову. Право питање на овом месту је: у ком смислу се у оба случаја упућује на жртву Христову?

Литургијски спомен

Кључни појам за ваљан одговор на ово питање је, по мом мишљењу, *анамнисис*, тј. литургијско сећање (спомињање). На овом месту подвлачим само у кратким цртама оне моменте који су неопходни за разумевање односа са феноменом сведочења вере у Христа кроз страдање. Анамнисис је неизоставни део анафоре Цркве, у којој се, поступајући по заповести Христовој, датој на Тајној вечери, врши благодарење Богу због свега „што се ради нас збило“. Спомињући све догађаје Домостроја спасења, пажња сабраних на Евхаристији се усмерава на жртву Христову не ради уживљавања у страдања и смрт Његову, са циљем да се побуди жеља за имити-

³⁰ Писмо 22.2 на интернет адреси: <http://www.newadvent.org/fathers/340922.htm> на дан 2.5.2012.

³¹ Bradshaw & Johnson, p. 184.

³² Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, Zagreb 1996, 22.8, str.349

³³ У Православној Цркви до данас је очуван обичај стављања моштију светитељских у свети престо и у антиминс. Веза Евхаристије и спомена мученика, тако очигледна у старини у време гоњења, је на овакав начин оснажена и у доба слободе практиковања вере. Силу закона овом древном обичају који је спонтано изникло из саме природе Цркве даје најпре помесни Картагенски сабор из 401. год. 83. каноном, као и VII Васељенски сабор 7. каноном. За српски текст и детаљније објашњење ових канона види А.Јевтић, *наведено дело*, стр. 211 и 357. Види особито напомену 15 на стр. 211.

рањем и опонашањем Њега, него на *goiħajj Xpistiħa*. А то значи, упућивање на жртву Христову као безмерну љубав, и васкрсење и вазнесење и обожење тела. Цитираћу овде А. Шмемана: „У својој суштини, жртва није повезана са грехом и злом, него са љубављу: жртва је самораскривање и самооткривање љубави.“³⁴ У епицентру целокупног Домостроја заиста стоји дословце распета на крсту Љубав Божија. Крст, бивајући њоме осмишљен, није самосталан догађај којим се дешава искупљење и „задовољење правде“, него је увод у Васкрсење, оно пак, увод у Вазнесење, тј. прослављење људске природе, а све то увод у чудесну Педесетницу, присуство Оца кроз Сина у Духу Своме међу народом Својим. Због тога, парадоксално упућивање на спомињање Другог доласка уз догађаје Икономије из прошлости у потпуности одговара смислу евхаристијског доживљаја Бога *овде и сада*, јер се Духом Светим побеђују ограничења која намеће овај свет кроз простор и време. Црква, сећајући се догађаја из свештене историје у подвигу вере упућује своју пажњу на покрет ка Богу, јер разуме жртву Христову као распету љубав која бива *за животиј светиħа*. Будући да је овај свет још увек у стању палости и потребује преображај, то је и за Цркву свако *сада* тренутак у коме се „Царство Божије са напором осваја, и подвижници га задобијају“ (Мт 11,12). Због тога се жртва неизоставно повезује са подвигом и страдањем у историји које, иако не исцрпљује њен смисао, ипак је њен неизоставни део. Евхаристијски *анамнисис* је, дакле, не само спомињање догађаја из Божанског Домостроја, него и подсећање Цркве на њен пут и покрет ка Богу, који се увек проходи од распећа до прослављења. *Imitatio Christi* је зато у Цркви од Истока одувек схватано не као опонашање Христа у смислу историјског модела било које врсте, него као следовање Христу по сваку цену, зарад сведочења сопственог идентитета као Тела Христовог.

На овом месту ћу поново кратко направити паралелу између Евхаристије и мучеништва речима св. Игњатија Богоносца: „Љубав се моја разайе, и нема у мени оћња који жели ишћиħа материјално, нећо је у мени вода жива и жуборећа, која ми изнућира ћовори: Хајде ка Оцу!“³⁵

Слагање између Евхаристије и феномена мучеништва произилази, као што је већ речено, из истог корена, а то је аутентично богословље о жртви Христовој, која бива за живот света. Синергија између евхаристијског и мартријског карактера хришћанског живота и подвига одликује игњатијевско предање. Због тога што је нашло ваљану формулацију у напору св. Јована Златоуста да обликује анафору Антиохијске Цркве, коју Православна Црква до данас практикује, желео бих да напоменем још један важан моменат битан за проблематику којом се овај рад бави.

Спомињање догађаја Домостроја се у Анафори после освећења Дарова продужава на спомињање најпре Богородице и свих светих, а потом и осталих, како живих тако и уснулих чланова Цркве. Догађај Христа је еклисиолошки догађај, те је стога и спомињање светих такође еклисиолошки догађај. „Без Мене Не можете чинити ништа“ (Јн 5,15). Због тога спомињање Светих бива кроз дијалектику мољења Цркве *светиħима* и истовремено *за светиħе*. Та дијалектика мољења Цркве *светиħима* и *за светиħе* није просто плод различитих тендеција у интерпретацији вере различитих слојева у раној Цркви, него управо израз дијалектике времена и вечности, што указује на њен дубоко евхаристијски карактер. Прослављање светих је стога независливо ван евхаристијског контекста, као што је то напред, на основу ранохришћанске праксе прослављања светих мученика, показано.

³⁴ А. Шмеман, *Евхаристијска*, Манастир Хиландар 2002., стр. 162.

³⁵ *Посланица Римљанима*, VII.2 стр.230.

Мучеништво се у потоњим вековима показује као парадигма светитељства због још једног разлога. Популарност култа мученика и касније светих отаца, пастира, учитеља и подвижника у целој Цркви расте због тога што се реално присуство Божије пројављује у светим људима готово исто онако као што то бива на Евхаристији. „Дух дише где хоће“ (Јн 3,8).³⁶ Ово, пак, не значи да је Евхаристија непотребна или да се молитвом светима може надоместити неучествовање на сабрању и избегавање причешћивања. Управо супротно, због евхаристијског исходишта мученичког (и уопште светитељског) подвига, смисао присуства Бога у овоме свету се јасније открива у сваком времену, јер „Бог је диван у светима својим“ (Пс 68,35). Истовремено, свети су *par excellence* учесници литургијског сабрања тако да молитва њима ван тог сабрања јесте у функцији увођења у евхаристијско сабрање. Успутна опаска овде може бити и то да због ове популарности култа мученика у раној Цркви, развој црквене године у доброј мери зависи и од поштовања светих, а не искључиво од централних успомена Домостроја спасења.

Закључак

На самом крају, као одговор на питање које сам овим излагањем поставио пред читаоца, тј. каква је веза ранохришћанског слављења мученика и појма *анамнисис* у Анафори Цркве предлажем кратку конструкцију: смисао појма *анамнисис* као литургијског спомена догађаја Христа *par excellence* се у раној Цркви веома јасно открива не само на евхаристијском сабрању него и на примеру светих мученика. Штавише, смисао овог појма у његовом природном литургијском контексту открива прави смисао феномена мучеништва. Оваплоћени Син Божији у акту безусловне саможртвене љубави приноси Себе Оцу за живот света, мученици то исто чине сведочећи љубав Божију у *оквиру* Тела тог истог Христа. Спомен њихов је указивање на тајну Христа, којом Црква живи и коју спомиње на свакој Литургији. Без тога, мученици су само далеки хероји прошлости.

³⁶ У новије време проблем пројаве Божије благодати је разматран кроз богословље о канонским и харизматским границама Цркве, но тиме се на овом месту нећемо бавити.