

Александар Дуроњић

мастер академске студије, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

Извори модерне субјективности

Сажетак: Текст који слиједи указује на услове у којима се развио модерни субјекат, као и на промјене у перцепцији свијета живота у односу на поимање личности у оквиру хришћанства. Од Декарта људство започиње једну нову еру у којој метафизика губи своју опојну моћ, а модерни субјекат у бићу почиње тражити крајњу сврху постојања. Темел на коме човјек заснива своју егзистенцију није више надбиће, због чега модерни рационализам неминовно подразумева сукоб са Богом. Овакав став се огледа у мнијењу савременог човјека да је овај свијет једини свијет, а капитал његова крајња сврха.

Кључне ријечи: личност, модерни субјекат — индивидуа, Бог, љубав, капитал.

Стварање новог људства је камен међаш у историји човјечанства. Губећи наде које је полагао у онострани свијет, човјек Западне културе не само да се упутио у овоностраност, него тежиште смисла постојања пребацује на себе, на биће. Надбиће није више постулат којим је осмишљено његово ту-бивствовање, него је оно сад окренуто у супротном смјеру, на сопствене закључке. Овај моменат преласка на тражење смисла у бићу може да се окарактерише као епоха свјетовности, која се временом заоштравала, а чији су резултати најпрепознатљивији у времену у коме живимо. Људи се претварају у конзументе, без критичког сензибилитета, промишљања и испитивања оног што се пред њих ставља. „Техника посједује човјека не само тјелесно, него и духовно, присутна је технолошка мистификација исто као што се у економској теорији говори о »монетарном велу«. Цивилизовани човјек данас не сања избављени свијет, а ни земљу чуда, гдје сваком у уста улијећу печени голубови, него о бољем аутомобилу или о још бољим и квалитетнијим употребним предметима.“¹ Коперникански обрт, који се десио са преласком из средњег у нови вијек, првенствено се коси са хришћанским поимањем свијета живота, због чега се и јављају оне темељне апорије по питању новог европског људства, а које ћемо покушати изложити у овом раду.

Стварање новог људства

Почеци конституције новог људства вежу се за Декартов филозофски опус. Његова промишљања о човјеку и свијету који га окружује уводи нас у једну посве нову стварност људског постојања. Декартов систем представља ону прву искру која се временом разгорела и кроз чији пламен европски човјек западне културе тражи једну посве нову слободу саморефлексије, за чији је даљи развитак неопходно негирање и одбацивање мита и религије. Ново људство у свом самодефинисању се води идејама античког човјека којег жели да опонаша и да се обликује на истим

¹ Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, *Sociološke studije*, Zagreb: Suvremena misao, 1980., str. 96–97.

идеалима — на увидима слободног ума. „Са Декартом је западна свијест у критичком развоју досегла тачку епохалног обрата: мјесто изворне извјесности премјештено је с Бога на човјека. То значи: не више оно средњовјековно, од извјесности Божје да самоизвјесности, него нововјековно, од самоизвјесности до извјесности Божје!“² Предацивањем тежишта смисла са неба на земљу, човјек нововјековља не задовољава се само посве новим филозофским увидима на теоријском плану, него тежи да развије и оно надмоћно средство за проматрање свијета, а које је већ нагрожено Декартовом методском сумњом и идејом чисте математике.

„Филозофска је спознаја по Декарту апсолутно утемељена; она мора почивати на темељу непосредне и аподиктичке спознаје, која у својој евиденцији искључује сваку могућу сумњу. Сваки корак посредне спознаје мора моћи постизати управо такву евиденцију.“³ За Декарта је сумња она која нам даје снагу да разоримо заблуде и предрасуде традиционалног мнијења, али он не истрајава у њој, него је користи као сигуран пут како би засновао почетак у самом себи. Већ у првој медитацији Декарт одбацује традиционалне насlage и доводи у сумњу свако осјетилно искуство.⁴ Но, оно што Декарт износи као једино извјесно и нужно истинито је тврдња да је човјек „ствар што мисли (*res cogitans*), то јест дух (*mens*), или душа (*animus*), или разум (*intellectus*), или ум (*ratio*).“⁵ *Cogito, ergo sum* — мислим, дакле постојим (јесам). Човјек је ствар која мисли, умно биће, које је истинито и које уистину егзистира. Што се пак тиче тијела, Декарт га поима као протежну супстанцу која се ограничава обликом и која заузима своје мјесто у времену и простору. Оно се може опипати, омирисати, може се гибати, али не може покренути само себе, већ му је за то потребан један посве различит ентитет — душа. „Обоје, тијело и душа, међусобно су апсолутно различити, одијељени, и немају заједничку нити једну једину одредницу. Створитељ их само извана координира ради одржања живота: они су повезани, а нису једно. Јединство међу тим двјема супстанцијама, човјеку очито својствено, бива великом загонетком, коју Декарт једва да је ријешити“⁶ уводећи појам Бога као великог архитекте и механичара који је устројио људску природу тако да ова два ентитета међусобно садејствују. Развајањем ова два ентитета, душе и тијела, Декарт прави радикални расцјеп човјекове личности који ће се временом показати као кључан за конституцију новог људства. Тај расцјеп није онај као у старих Грка, да је тјелесно у служби духовног, него пак сваки ентитет је засебан, те се развија у складу са својим методско-емпиријским начелима. Овим радикалним развајањем ове двије супстанције на Декарта се не позива само рационализам или пак идеализам, него и материјализам и емпиризам. Имајући своју емпиријску потврду кроз научно-техничку револуцију, а касније и кроз капиталистичко уређење свијета, оно тјелесно ће полако издијати у први план људске преокупације. Ова револуција је омогућена идејом чисте математике као теорије стварности која своје зачетке дугује Галилејевом проницљивом духу⁷ и Декартовој методској сумњи.

² Hans Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u Novome vijeku*, Rijeka: Ex libris, 2006., str. 47.

³ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990., str. 77.

⁴ Декарт овдје изричито наглашава: „Што год сам досад примио као најистинитије, примио сам од осјетила или осјетилума; открио сам међутим да она покатакада варају, а разборитост налаже да се никада у цијелости не поуздајемо у оне који нас макар и само једном преварише.“ René Decartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd: Plato, 1998., str. 15–16.

⁵ *Ibidem*, str. 21.

⁶ Hans Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u Novome vijeku*, Rijeka: Ex libris, 2006., str. 65.

⁷ „Хеленизам са својим научним и техничким достигнућима може изгледати као нека врста „ометеног Новог вијека“, који је већ у заметку провалом хришћанства био одбачен назад и тек са поновним от-

Сада се на свијет гледа у категоријама мјерења и овладавања свијетом, не постављајући при томе питања о смислу неке ствари. Овај сензибилитет који са собом носи строга наука, потпуну извјесност, остаје на снази све до данас.

Пратећи овај ток мисли Лајбниц развија своје учење о монадама. Он одређује човјека његовим пуким постојањем, остављајући по страни онтолошку проблематику. Ток мисли који нам износи Лајбниц по свом настројењу не одступа од Декартовог утабаног пута нове филозофије, будући да „у монаду не може ништа да се пренесе, нити је могуће у њој појмити икакво унутрашње кретање, које би било споља изазвано, управљено, увећано или умањено. Монаде ни у ком случају немају прозоре, кроз које би нешто у њих могло да уђе или да изађе.“⁸ У њима ум игра доминантну улогу, због чега је и свака промјена строго одређена овим унутрашњим начелом. Ум пак своју проблематику у пуном сјају добија тек са њемачким класичним идеализмом, али и своја прва ограничења. „Граница спознаје у Кантовој Критици је постала тема саме теоријске знатижеље. Аутомност ума значила је и управо овдје да се преко увида спроведе ограничење захтјева за спознајом. Прекомјерност знатижеље за Канта је корјен свих психичких појава, чије порицање се зове »Просветитељство«. Просветитељство не као приватни, него јавни захтјев који одређује стање једног времена и друштва је више него »самомишљење«; оно је такоређи уклањање прилика за пасивност и тиме задовољност ума.“⁹ Човјек тако постаје затворен у себе, аутономан у саморефлексији при тражењу смисла бивствовања као ја-мислеће и ја-постојеће биће. Први пут у историји човјек постаје самостално, појединачно и посебно биће. Овакво поимање човјека постаће пресудно за конституцију нечега што се у теологији назива »индивидуом«.

Развијање оваквих погледа на човјека и његов свијет живота потпомогнуто је и од стране религије, са настанком и развојем протестантизма у Западној Европи. Лутеров и Каливином религијски систем малом човјеку предочава један нови вид слободe, ослобађајући га од црквених ауторитета. Они преносе тежиште слободног дјеловања на конкретног појединца и препуштају га његовом субјективном доживљају свијета живота. „Принудно трагање за извјесношћу, какво налазимо код Лутера, није израз истинске вјере, већ лежи у потреби да се савлада неподношљива сумња. Лутерово рјешење налазимо данас код многих који не мисле теолошки: на име, налажење извјесности одстрањивањем изолованог појединачног ја, претварањем човјека у оруђе неке неодрживе моћи ван њега. За Лутера, та је моћ била Бог; он је у безусловној потчињености тражио извјесност.“¹⁰ Иако ослобођен од свих спона црквених ауторитета, препуштен сам себи и Божијем одабиру западни човјек није успио да надвлада сумњу и да тако превазиђе усамљеност, изолованост и осјећај личне безначајности. Ова безначајност је нарочито присутна у догму о предестинацији по којој Бог већ унапријед одређује ко ће се спасити, а ко неће. Но, како би савладао ову неподношљиву психичку пресију да ли је међу одабранима

крићем његових свједочанстава у ренесанси могао да добије прилику. Нови вијек би тада био уклањање сметњи, настављање прекинутог тока историје у њеној личној следствености. Средњи вијек би опет био бесмислен застанак историјског процеса испуњен гњевом. То што дио својих настојања посвећујем побијању те тезе, не чиним јер ме ужасава сам закључак, већ стога што он прекрива јединствено стање изазова и самопотврђивања из којег се рађа изузетна енергија полета Новог вијека.“ Hans Blumenberg, *Legitimität novog века*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004., str. 117.

⁸ Готфрид Вилхелм Лајбниц, *Монадологија*, Врњачка Бања: Еидос, 2002., стр. 86 (§7)

⁹ Hans Blumenberg, *Legitimität novog века*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004., str. 355.

¹⁰ Erich Fromm, *Bekstvo od slobode*, Zagreb: Naprijed, Beograd: Nolit, 1986., str. 56.

или не, човјек је морао да буде активан и да кроз свој труд и рад покуша да изнађе ове одговоре. Они су се прво огледали у моралном, а касније и у свјетовном труду који је био „поуздан” параметар, у зависности од успјеха или неуспјеха, да ли сам припадник Божије милости. Из ових премиса развија се капитализам, који је био могућ само уколико се људска енергија усмјери у правцу беспштедног рада. „Протестантанизам је био одговор на људске потребе престашеног и извојеног појединца лишеног коријена, који се морао у новом свијету снаћи и везати за њега. Нова карактерна структура, која је произашла из економских и друштвених промјена, потпомогнута вјерским доктринама, постала је, са своје стране, важан чинилац при уобличавању даљег друштвеног и економског развитка. Управо она својства која су била укорјењена у тој карактерној структури — принуда на рад, страст за штедњом, спремност да се од живота начини оруђе које ће послужити сврхама једне величине моћи, аскетизам и принудно осјећање дужности — биле су карактерне одлике које су у капиталистичком друштву постале производне снаге и без којих се не може замислити модерни економски и друштвени развитак.“¹¹

Почивајући на темељима индивидуалности и личне корисности, ново људство кроз Ничеову филозофију проглашава „смрт Бога” и крај оностраних вриједности. Сада нам се намеће питање: шта се то десило са умом који је требао бити инструмент сазнања и ослобођења човјека од страхова и митова који су онемогућавали његову „истинску” слободу. Одговор можемо потражити у чињеници да је ум током времена и наметањем потреба губио свој критички импулс и ослободилачки потенцијал. Корјене оваквог стања можемо да видимо и у самом рационализму, који се ослањао на ум, али не и на садржаје ума који потичу из искуство. „Његов модел истине је, при том, увијек математика, која се, у извјесној мјери замишља као органон бивствујућег; велики напреси и практично, прије свега несумљива извјесност математичких ставова, постају јемство за апсолутну ваљаност сваке спознаје, они су *more mathematico* такви да се могу демонстрирати и изводити.“¹² Тако је ум под обзорем рационалног мишљења покушавао изједначити и успоставити јединство свега постојећег, постајући лишен слуха за квалитете и поставља се према човјеку и природи на један посве инструменталан и објективирајући начин.

Хришћанско поимање човјековог свијета живота

Рашчаравајући природу и одбацујући средњовјековни поглед на свијет живота, човјек нововјековља неминовно улази у сукоб са Богом, самим собом и свијетом која га окружује. Он почиње да тражи сврху у самом себи, постајући при томе конструктивно неспособан за Другог. Он другог своди на ствар, како би у систему (економске) вриједности могао са њим манипулисати. Наука сада служи капиталу, а своје постојање оправдава доношењем комфора. Но, овај сукоб са Другим не постаје општеважећи, него се кроз хришћанство одржава противтежа оваквом свијету живота. Хришћанство, иако под сталним притиском секуларизованог свијета, није изгубило своје назначење и своју бит. Оно нам својим светотајинским животом свједочи о неопходном односу са Другим. Црква нас позива на однос, она испољава, открива и саопшава Христа и Царство Небеско. Она не представља друштво које из оностраности бјежи у онострани свијет како би окусио обресе

¹¹ Ibidem, str. 71.

¹² Theodor V. Adorno, *Filozofska terminologija — Uvod u filozofiju*, Sarajevo: Svjetlost, 1986., str. 334.

блаженства. „Евхаристија је света тајна јединства и тренутка истине. У њој видимо свијет у Христу, онакав какав је он стварно, а не каквог га видимо из нашег субјективног угла посматрања, који је ограничен и пристрасан. Ходатајствовање, мољење и брига за друге почиње овдје, у слави месијанске трпезе, гдје је и прави почетак мисија Цркве. Када смо одложили све бригае, чини нам се да смо оставили овај свијет, а у ствари, тек тада смо га открили у свој његовој реалности.“¹³ Црква нам не дозвољава да останемо у својој љуштури, него уколико желимо бити у Христу потребно се окренути ка Другом. Она у своме темељу не препознаје монаду без врата и прозора у којој ум игра доминантну улогу. У хришћанству нас не мијења знање, као што је то случај у нововјековној филозофији, него је то љубав. Од нас се тражи да волимо свијет и човјека Христовом љубављу. Цијелокупни наш живот треба да буде епиклеза — призивање Светога Духа. Личност о којој хришћанство научава свакако да представља некакву индивидуалност, али индивидуалност која је окренута ка Другоме, која подразумемијева однос — усмјереност ка некоме или нечему — у љубави. У хришћанству се човјек на своди на ум, иако се свијест узима као специфично личносно својство, будући да се увијек односи на некакав садржај. Она нам уз помоћ семантике омогућава да дефинишемо неки предмет са којим се сусрећемо, али та дефиниција представља наш лични доживљај и наше лично знање о тој ствари. Но, јединство са Другим се не догађа на нивоу свијести. „Пресудна ствар није оно што се дешава у мени, у мојој свијести, него оно што се дешава између мене и оног другог. Црква као тијело Христово указује на мистицизам заједништва и односа кроз које се један тако уједињује са другим (Бог и наш ближњи) да се образује нераскидиво јединство кроз које се другачијост (оног другог) јасно показује, а учесници у овом односу су јасно и изричито раздвојени не као индивидуе, него као личности.“¹⁴ У једној оваквој онтологији другости, у којој се у први план ставља однос, „искључује се могућност да човјеково биће једноставно и апсолутно поистовјетимо са мишљењем.“¹⁵

Преображавајући своју личност у бањи крштења и уводећи је у еклисиолошку заједницу, човјек још увијек остаје у домену свог биолошког постојања. Због тога овај сусрет и ствара један чудан однос унутар његовог бивствовања, будући да се он више не исцрпљује у биолошким сферама постојања, него почиње везати свој идентитет за есхатологију.¹⁶ Он своје корјене има у будућности, а изданке у садашњости. Према томе, „човјеково еклисијално постојање, његово ипостазирање на евхаристијски начин, представља гаранцију, „залог“ коначне човјекове побједе над смрћу. Та побједа неће бити само побједа природе него превасходно личности, те према томе побједа човјекова над својом самодовољношћу.“¹⁷ Ова побједа личносног начина постојања над биолошким садржана је у Христовом Оваплоће-

¹³ Александар Шмеман, *Евхаристијско бојословље*, Београд: Отачник, 2011., стр. 109.

¹⁴ Јован Зизјулас, *Црква као мистично тело Христово*, Видослов 14.41 (2007.), стр. 69–70.

¹⁵ Христо Јанарас, *Личности и ерос*, Нови Сад: Беседа, 2009., стр. 13.

¹⁶ „Ако се есхатологија схвати озбиљно као искупљење времена, последице ће се одмах осјетити у нашем животу и животу друштва. Прије свега, неће бити тежње за бијекством од времена помоћу било каквих средстава, као што су дроге или одблице забаве који имају циљ да „заборавимо“. Есхатологија предлаже вјеру у будућност која човјеку омогућава да херојски поднесе патње постојања у времену. Управо су Евхаристија и њен есхатолошки карактер омогућили мученицима ране Цркве да се жртвују. Сви древни документи показују како су мученици давали свој живот не због одређеног типа идеологије већ ослањајући се на своју вјеру у Царство.“ Јован Зизјулас, *Есхатологија и груштво*, Видослов 10.28 (2003.), стр. 87.

¹⁷ Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен: Хришћанска мисао, 1998., стр. 53–54.

њу. Човјек почиње да се схвата као нова твар у Христу. Јер благодарећи Христу, човјек потврђује своје постојање, не на основу непремостивих закона природе, већ на основу љубави и слободног односа са Богом, поистовјеђујући тако свој однос са Христовим односом као Сина Божијег са Оцем и Духом Светим.

* * *

Преко Декартове методске сумње и чисте математике започиње стварање новог људства, као једне посве нове епохе људског дјеловања и схватања свијета живота. Човјек је сада упућен на самог себе, без импликација у оно онострано. Лични интерес долази на прво мјесто и он постаје основа сваког покрета ка нечему или некоме. Наука улази у службу капитала који манипулише људским потребама претварајући их тако у обичне конзументе, без предходног испитивања и промишљања оног шта се пре њих ставља. Човјек нововјековља се ослања на ум који током времена губи свој критички сензибилитет. Овај ум није онакав како је на њега гледао Антички човјек. Иако се сматра да се са ренесаном наставља идеал античког људства, ипак се очитују темељне разлике у оваквом ставу. Модерни рационализам неминовно подразумјева сукоб са Богом, због чега се и проглашава, послје нешто више од два вијека од темеља нове филозофије, „смрт Бога”, док пак рационализам код стари Грка подразумјева заједницу са Богом. Платон је преко мисли покушао да врати богове у овај свијет, док пак модерни субјекат преко мисли избацује Бога из свијета. На свијет се више не гледа као на љеве које воде у оно онострано, него као на једини свијет за који треба да вежмо свој идентитет. Човјек се претвара у индивиду која покушава, мада веома често неуспјешно, пронаћи смисао постојања у плодовима овог свијета и својој самодовољности.

Хришћанско поимање човјековог свијета живота инсистира на односу као основу човјековог смисленог бивствовања. Тек у заједници са Другим човјек може остварити своје назанчење и своју бит. За разлику од модерног субјекта, хришћанство не инсистира на оном знати, него на оном вољети. Љубав је та која нас отвара за однос и која нам омогућава да гледамо на човјека онаквог какав он може постати, из перспективе Царства Небеског. Кроз однос са другим, постајемо пријемчиви и отворени и за однос са Богом кроз Оваплоћеног богочовјека Христа. Међутим, „у секуларном миљеу, чак и елементарно знање о хришћанству — његовој историји, светим књигама и формама — нестаје. Више није у питању одбацивање хришћанског учења: огроман број људи уопште не зна шта то хришћанство учи. Све више се шири незаинтересованост за хришћанство и све веће предрасуде против њега. Људи који не знају разлику између Савла из Тарса и Јована Калвина су сасвим сигурни да је хришћанство осуђено као религија која притиска. Када се такви људи заинтересују за религију или за „духовност” — њихов интерес постаје природа реакција на површност секуларистичке културе — они се најчешће не враћају хришћанству већ „алтернативним религијама”.¹⁸ Овај проблем заобиласка хришћанства читава се у својеврсној кризи коју преживљава црквена заједница.¹⁹ Она није

¹⁸ Волфхарт Паненберг, *Како размишљати о секуларизму*, Логос: часопис (2006.), стр. 209–210.

¹⁹ На ову кризу нас упићује и отац Александар Шмеман: „Црква представља институцију која постоји ради испуњења „религиозних потреба” својих чланова и пошто богослужење у свим својим облицима чини најнепосреднију и најочигледнију од тих потреба, схватање и искуство Цркве примарно постојеће за Литургију чини се потпуно природним. Док представља „институцију” за теологију и „богослужење” за побожност, Црква никада није заједница и заиста, иако класична катихетска дефиниција Цркве као заједнице није отворено призната или одбачена, црквена заједница се једноставно не испољава ван уобичајног присуства на богослужењу. Ипак је искуство богослужења одавно престало бити

одступила од свог првобитног назначења, али у додиру са аксиомима нововјековне филозофије и капиталистичког уређења свијета хришћанство је у својим редовима попримило аксиоме оваквог свијета живота, који се ретроактивно пројекују на хришћанство. Стога, хришћанство данас има посебну задаћу не само да оживи Бога модерном субјекту, него и да изнова пробуди личосни начин постојања.

Sources of modern Subjectivity

Summary: The following article shows the conditions in which the modern subject was developed, as well as changes in the perception of the world of life in relation to the understanding of personality within Christianity. With Descartes' philosophy began a new era in which metaphysics loses its intoxicating power, and the modern subject in the being begins searching for the ultimate purpose of existence. Foundation on which man bases his existence is no longer God. That is the reason why modern rationalism inevitably involves conflict with God. This attitude is reflected in the opinion of modern man that this world is the only world and capital is its ultimate purpose.

Keywords: personality, modern subject — individual, God, love, the capital.

Литература

- Adorno, Theodor W. *Filozofska terminologija — Uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svjetlost. 1986.
- Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max. *Sociološke studije*. Zagreb: Suvremena misao. 1980.
- Blumenberg, Hans. *Legitimnost novog veka*. Sremski Karlovci-Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. 2004.
- Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Beograd: Plato. 1998.
- Зизјулас, Јован. *Есхаџолоџија и друштво*, Видослов 10.28 (2003.)
- Зизјулас, Јован. *Ог маске до личосни*. Србиње-Београд-Ваљево-Минхен: Хришћанска мисао. 1998.
- Зизјулас, Јован. *Црква као мисџично ђело Хрисџово*. Видослов 14.41. (2007.)
- Јанарас, Христо. *Личосни и ерос*. Нови Сад: Беседа. 2009.
- Küng, Hans. *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u Novome vijeku*. Rijeka: Ex libris. 2006.
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Монаџолоџија*. Врњачка Бања: Еидос. 2002.
- Паненберг, Волфхарт. *Како размишљаџи о секуларизму*. Логос: часопис (2006.)
- Fromm, Erich. *Bekstvo od slobode*. Zagreb: Naprijed. Beograd: Nolit. 1986.
- Husserl, Edmund. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*. Zagreb: Globus, 1990.
- Шмеман, Александар. *Евхарисџијско доџословље*. Београд: Отачник. 2011.

јединствен литурџијски чин. То је сакупљање појединаца који долазе у Цркву и присуствују богослужењу да би задовољили своје индивидуалне религиозне потребе, а не да би конституисали и испунили Цркву. Најџољи доказ овога је потпуна дезинтеграција причешћа као заједничког. Док је рана Црква видјела своју стварну пуноћу као заједница у једном тијелу („А све нас који се од једног хљеба и једне чаше причешћујемо да сједини једне са другима” Литурџија св. Василија), ми данас причешће посматрамо као најиндивидуалнији и најприватнији од свих чинова, у потпуности зависан од нечије жеље, побожности и припреме. Слично томе и проповјед, иако је упућена цијелој парохији, уствари је лично учење, усмјерено, не на „подучавање Цркве”, већ на индивидуе — на њихове приватне потребе и дужности. Њена тема је индивидуални хришћанин, а не Црква.“ Александар Шмеман, *Евхарисџијско доџословље*, Београд: Отачник, 2011., стр. 109.