

Из књиге: Протопрезвитер Александар Шмеман,
Наш живот у Христу"
прев. Матеј Арсенијевић

ЛИТУРГИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ, БОГОСЛОВЉЕ ЛИТУРГИЈЕ И ЛИТУРГИЈСКА РЕФОРМА

Веома сам захвалан г. В. Жарден Гризбруку за његове коментаре и питања, премда нисам баш убеђен да ће га моји одговори задовољити. Ствар је у томе што су његове примедбе, управо као и Дом Ботове примедбе, засноване, како ми се чини, на прилично озбиљном несхватању неких мојих основних теза, и не знам у чему је разлог тог несхватања: да ли у погрешности мога објашњења или у много дубљем неслагању око питања саме природе литургијскога богословља. У првом случају, моји одговори ће разјаснити ситуацију, у другом, пак, случају, они ће можда само да продубе неслагање.

В. Жарден Гризбрук и Дом Бог претпостављају да се за мене "задатак литургијскога богословља састоји у томе да се врати оно што је најважније и да се оно што је од другостепенога значаја постави на место које му припада", и да се, на тај начин, обезбеди уоприште за литургијску реформу која ће обнови "суштину" Литургије. Када би та претпоставка била тачна, онда би В. Ж. Гризбрук био, наравно, потпуно у праву када ме оптужује за "недостатак логичности и јасности" и за моје, у том случају, потпуно неодговорно одбијање да признам крајњу неопходност литургијске реформе.

У стварности, пак, такво схватање литургијскога богословља ни у ком случају није моје и зато мој приступ сложеноме питању литургијске реформе уопште нужно не представља последицу "недостатка логичности". У мојој књизи, као и у мојим другим публикацијама, покушао сам да покажем да "суштина" Литургије или *lex orandi* није ништа друго до *сама вера Цркве*, или, боље рећи, пројављивање вере, општење у вери и испуњење те вере. Управо у том

Из: Протопресвитер Александар Шмеман, *Литургијско богословље, богословље Литургије и литургијска реформа*. Текст првобитно објављен у: Protopresbyter Alexander Schmemmann, *Debate on the Liturgy: Liturgical Theology, Theology of Liturgy and Liturgical Reform*, St. Vladimir's Theological Quarterly 13, 1969, pp. 217-224.

В
Е
Г
И
Г
Е
Ј
М
Е
Р
О
Г

смислу, како ми се чини, треба схватати познату изреку – *lex orandi est lex credendi*. То не значи свођење вере на Литургију или на култ, као што је то било у мистеријским култовима где је циљ вере био сâм култ, а сами предмет вере – спасоносна сила култа. То, такође, не значи ни мешавање вере и Литургије, као што то бива у оној литургијској побожности у којој “литургијски” опит, опит “сакралности” напосто замењује веру и чини човека равнодушним према “доктринарном” садржају вере.

И, коначно, то не значи раздвајање вере и Литургије на две различите “суштине”, чији садржај и смисао треба да се схвати уз помоћ двеју различитих и независних метода истраживања, као што је то у савременом богословљу где изучавање Литургије представља засебну област или дисциплину – “литургику”. То значи да Литургија Цркве – а појам “Литургија” много је схвативији и прикладнији од појмова “богослужење” или “култ” – јесте пуна и одговарајућа “еписфанија”, пројављење, израз и испуњење онога у шта Црква верује, односно онога што чини веру Цркве. То подразумева органску и суштинску узајамну зависност, у којој је једном елементу – вери, иако она представља извор и узрок другог елемента – тј. Литургије, на суштински начин, неопходна Литургија ради сопственога самосазнања и самоиспуњења. Јер, управо вера рађа и “образује” Литургију, али Литургија, са своје стране, испуњавајући и изражавајући веру, “сведочи” о вери и на тај начин јесте истинити израз и норма вере: *lex orandi est lex credendi*.

Али, тада литургијско богословље – и овде нема никаквог преувеличавања – није део богословља, није “дисциплина” која се, разматрајући Литургију као свој засебни предмет, бави Литургијом “самом по себи”, већ, пре свега, покушај да се “богословље” схвати као оно што се пројављује у Литургији и кроз Литургију. Тврдим да постоји коренита и уистину непреваљива разлика између ова два приступа литургијскоме богословљу, чији, пак, задатак зависи, сасвим очигледно, од тога за који ћемо се од та два приступа определити.

У првом приступу, који и Дом Бот и В. Жарден Грисбрук сматрају мојим приступом, разматра се нарочита “суштина” Литургије у целини или, пак, [“суштина”] свакога од њених основних елемената: Свете Тајне, Божанске Литургије, кругова богослужења и томе слично. У том случају, Литургија се схвата, пре свега а, заправо, искључиво, као богословље Литургије, као потрага за доследним богословљем богослужења, коме – чим оно буде формулисано – Литургија



треба да "слеђује", уколико је то неопходно, и посредством литургијске реформе.

У датој етапи могу само одлучно да потврђим да порицање таквог приступа и убеђеност да је такав приступ неправилан и погубан, како за Литургију тако и за богословље, представља, без икаквог преувеличавања, основну намеру мога рада. У приступу, пак, за који се борим сваком реченицом коју сам икада написао, питање које литургијско богословље упуђује Литургији и свецелом литургијском Предању, није питање о Литургији, већ о "богословљу", то јест о вери Цркве, коју изражава Литургија, која се предаје и чува у Литургији. Овде се Литургија разматра као *locus theologicus* [богословско место] *par excellence*, јер у томе и јесте њено стварно назначење, њена *leitourgia* у изворном значењу те речи – да пројављује и испуњава веру Цркве, и то да је пројављује не делимично, не "дискурзивно", већ као живу пуноту и саборни опит. И управо зато што јесте жива пунота и тај саборни опит Цркве, Литургија јесте и истинити *извор* богословља, предуслов који богословље уопште чини *моћним*. Богословље, како тврди Православна Црква, није пуки низ мање или више индивидуалних тумачења овог или оног "учења" у светлу или посредством облика ове или оне "културе" или "ситуације", већ покушај да се изрази сама Истина, да се изнађу одговарајуће речи за ум и опит Цркве. И управо зато, богословље неизбежно мора да има свој извор, у коме вера, ум и опит Цркве имају своје живо средиште и израз, где вера – у оба најважнија смисла те речи: и као Истина дата у Откривењу, и као Истина прихваћена и "опитована" – има своју *еѿифанију*, а управо се у томе и састоји функција *Литургије* (*leitourgia*).

Зато мора да буде јасно да се та трагедија о којој говорим и због које тугујем не састоји ни у каквом појединачном "искривљавању" Литургије – Бог зна да је таквих "искривљавања" било много у свим временима – већ у нечем много дубљем: у *раздвајању Литургије, бојословља и ѿбожносћи*, у раздвајању које обележава после-отачко раздобље историје наше Цркве и које је изменило – не веру и не само Литургију – већ и само богословље и саму побожност. Другим речима, криза коју покушавам да анализирам није криза Литургије већ криза *ѿоимања* Литургије, како у кључу после-отачкога богословља тако и у кључу касније литургијске побожности која се, пак, сматра "предањском". И управо због тога што је корен кризе више богословски и духовни него литургијски, никаква литургијска реформа сама по себи и сама у себи неће разрешити ту кризу.

Узмимо, на пример, органску, и за рану Цркву самоочигледну, везу и узајамну зависност Дана Господњег, Евхаристије и Ecclesia-e (сабрања верних као "Цркве") унутар *lex orandi*. Ако је то било толико очигледно и од средишњег значаја да је заиста образовало литургијско Предање Цркве, онда је то због тога што је та веза била истовремено и израз и испуњење нечега што је од једнако средишњег значаја и једнако суштинско за веру Цркве: јединства и узајамне зависности у тој вери космолошког, есхатолошког и еклисиолошког "опита". То је било рођено из хришћанскога поимања и опита света, Цркве и Царства, као и из њихових основних узајамних односа. Сада је јасно да, са једне стране, та веза до данас постоји *литургијски*, али је, пак, толико очигледно, са друге стране, да се она више не поима нити опитује на начин на који се опитовала и поимала у раној Цркви. Зашто? Зато што су један одређени тип богословља и један одређени тип побожности, који се образовао на основу тог богословља, наметнувши своје категорије и свој сопствени приступ, изменили и наше поимање Литургије и наш литургијски опит. У нашем конкретном случају, они су учинили управо то, лишивши наш литургијски опит те "везе" космолошких, есхатолошких и еклисиолошких значења и нијанси. Та веза је, сама по себи, остала [саставни] део *lex orandi*, али је престала да буде на било који начин повезана са *lex credendi*, и више се не разматра као богословски *datum*, и нико од богослова није нашао за сходно да уопште помене ту везу као оно што има било какво богословско значење, тј. као оно што открива било какав "опит" Цркве о самој себи, о свету и Царству Божијем. Дан Господњи се, тако, претворио, све у свему, у хришћанску варијанту суботе, Евхаристија је постала једно од "средстава за стицање благодати", а Црква – институција у којој постоје Свете Тајне, али која по својој природи и "устројству" није светотајинска. Али, тада се може поставити питање: каква би литургијска, то јест спољашња реформа била у стању да обнови тај опит, да изнова васпостави првобитни смисао те "везе"? Та веза је и даље са нама. Она и даље представља норму, а ми је не видимо. Она се оглашава у свакој речи Евхаристије, а ми је не чујемо. Као да нам је неко на очи ставио наочаре које су нас учиниле слепима за оно што је очигледно, и као да нам је неко ставио у уши слушни апарат који нас је учинио глувима за оно што чује свако.

Стварни проблем се, дакле, састоји не у "литургијској реформи", већ, пре свега, у толико неопходном "измирењу" и поновном узајамном прожимању Литургије, богословља и побожности. Овде, ипак,



морам да се покајем за сопствени песимизам. Не видим у православном богословљу и уопште у Православној Цркви, чак, ни признање постојања тог проблема и потпуно ми је јасно да све док се не буде признало постојање тог проблема, његово решење ће или бити немогуће, или ће, пак, бити лажно. Тако, на пример, не очекујем никакве веће учинке од "повратка Оцима", о коме се тако много говори и у коме неки виде панацеју [свелечећи лек] за све невоље. А то је зато што све зависи од тога како се треба "враћати" Оцима. Имам утисак да је тај "светоотачки препород", са ретким изузецима, унапред већ одређен оквирима старог западног приступа богословљу, да је то пре повратак светоотачким *ипексијовима*, него *ум(овањ)у* Отаца, као да су ти светоотачки текстови самодовољни и самообјасниви. Уствари, "првородни грех" свеколикога развоја западнога богословља управо и јесте у томе што је оно "текстове" претворило у једина *loci theologici*, у спољашњи "ауторитет" богословља, откинувши богословље од његових живих извора: Литургије и духовности.

Парадокс извесних савремених православних богословских струја јесте у томе што њихови аутори, у име Отаца, могу да осуђују све видове западних јереси, али да притом сами остају дубоко "позападњачени" у погледу онога што се тиче основних претпоставки и саме природе богословља. Они могу да објављују мање или више занимљиве, мање или више учене монографије о светоотачким "идејама" или "учењима" на ову или ону тему, остављајући код нас утисак да су Свети Оци, били, пре свега, некакви "мислиоци" који су, слично савременим богословима, радили искључиво на "библијским текстовима" и "философским концепцијама". Али, оно што такав приступ превиђа јесте управо еклисиолошки и литургијски контекст светоотачке мисли. Такав приступ пренебрегава овај контекст, и то зато – и у томе је суштина ствари – што се кроз сва та западна научна начела, методе и критеријуме (које су наши богослови већ одавно прихватили као једино правилне) тај контекст не може одмах препознати. Свети Оци се веома ретко позивају отворено на тај контекст, у њиховим текстовима се о њему не говори, и научници који се баве патристиком и који се са уважавањем односе према тим текстовима и "подацима" који се јављају у виду "фуснота", управо због самог свог метода, уопште нису у стању да препознају тај контекст. Постоје богослови који се изузетно добро разумеју у списе Отаца и који су апсолутно уверени у своју верност Предању, и који разматрају, на пример, идеју органске везе еклисиологије и Евхаристије као нешто што

није у сагласности са Оцима и са Предањем, и то зато што у [отачким] “текстовима” нема формалног помена те идеје. И, заиста, ако је богословско истраживање а ригор ограничено само на “текстове” – ма какви они били – на текстове Светога Писма, отачке или, чак, литургијске, онда су ти богослови у праву. Али, стварни смисао тог *argumentum in silentio* је другачији. За Свете Оце та веза није нешто што мора да буде богословски установљено, утврђено и доказано, већ јесте извор који омогућава само богословље. Они ретко говоре о Цркви или о Литургији на отворени начин, зато што то за њих није “предмет” богословља, већ његова онтолошка основа, епифанија, самоочигледност онога о чему они “сведоче” у својим списима. То их управо и чини Оцима, то јест сведоцима “ум(овањ)а Цркве, гласноговорницима њеног саборног “опита”. Одвојени од тог извора и тог контекста, отачки “текстови”, баш као и библијски текстови, могу да се тумаче на много начина, тако да је помоћу њих могуће доказати практички све што се хоће. У најбољем случају, ти “текстови” остају “идеје” или “учења” која су доступна само академским круговима и која су толико страна стварином животу Цркве колико је страна и старо богословље богословијских уџбеника западног обрасца. И овде, као и у случају *lex orandi*, могуће је напросто гледати и не видети, слушати и не чути. Успех богословља, да се послужимо данас помодним појмом, зависи од “ерминевтике”, у којој су питања контекста и семантике од суштинског значаја. Тврдим да ерминевтичка основа *sui generis* православног богословља – и управо се по томе православно богословље суштински разликује од западног богословља! – мора да се нађе у *lex orandi*: у епифанији и опиту Цркве о самој себи и својој вери. Управо то имамо у виду када тврдимо, у сагласности са нашим Предањем, да је Црква та која тумачи Свето Писмо и да су Свети Оци сведоци саборне вере Цркве. Према томе, све док не буде освешћена, изнова пронађена и у праксу уведена таква православна “ерминевтика”, проучавање најважнијих текстова Предања ће, нажалост, остати бескорисно за нашу литургијску ситуацију као што је то било и у прошлости.

Још мање наде имам у погледу свих могућих литургијских “препорода” који, с времена на време, потресају самозадовољство црквеног “естаблишемента” и неизбежно доводе до расправа о литургијским реформама. Зато, литургијска реформа (а, узгред буди речено, потребу за таквом реформом ја не поричем) мора да има разумну заснованост, усаглашени склоп претпоставки и циљева, а та осно-



ва, и то нећу престати да понављам, може да се нађе искључиво у *lex orandi* и његовој органској вези са *lex credendi*. Но, ја не запажам ни најмање занимање за такво заснивање међу онима – којих је много! – за које Литургија представља основни предмет којим се баве.

Са једне стране, видимо романтичну и носталгичну жарку жељу за литургијском обновом, истински острашћену привезаност за “прописе” и правила Типика, уз потпуно одсуство заинтересованости за однос који ти “прописи” и правила имају или, пак, немају са вером Цркве. Није нимало зачуђујуће што при таквом приступу објекти и изабрани циљеви такве обнове варирају готово *ad infinitum*. Има и фанатика руске литургијске побожности – древне или савремене – и истих таквих фанатика јелинскога стила, као и оних за које све зависи од обнове одређенога “напева” или чувања “малих јектенија”, како је то прописано правилима Типика. Када људи такве врсте сазнају да су у руској пракси (која је, уз то, релативно недавног карактера) Царске двери биле затваране за време Евхаристијскога Канона, они проглашавају за јеретике и модернисте све оне који заступају становиште да Царске двери [у време Канона] треба да буду отворене.

Са друге стране, видимо супротну тенденцију: оне који су опседнути тиме да учине Литургију “схвативијом”, “актуалнијом”, “ближом народу”. У овом случају скуп предрасуда и средстава која се разматрају као инстант–“лек за све болести”, потпуно је супротан: треба уклонити иконостас, читати громко наглас све молитве, скратити службу, одбацити све што се не односи на “заједничност”, увести заједничко појање, превести сва богослужења на најсвакодневнији и најједноставнији енглески језик, борити се против свих “етничких” обичаја и томе слично. Но, ма о ком приступу да се ради, никаква поле садржајнија дискусија није могућа уколико и у једном и у другом приступу нема заинтересованости за *смисао* Литургије као целине, за смисао *lex orandi* у његовом односу према *lex credendi*, зато што се Литургија разматра сама по себи, а не као “еписфанија” вере Цркве, њенога опита – у Христу! – саме себе, света и Царства.

Узимимо, на пример, данашњу поларизацију унутар Цркве у вези са питањем “честога причешћивања”. То је заиста чудан спор у коме обе стране, то јест и они који заговарају “често причешћивање” и они који иступају против њега, никада не постављају оно основно питање које се, ма како то парадоксално звучало, састоји у следећем: “Шта је то причешћивање?”, или, тачније, “Чиме или Киме се ми причешћујемо?”. Кажем “парадоксално”, зато што обе стране сма-

трају да је одговор на ово питање апсолутно јасан, да то уствари и није питање. Они одговарају: Телом Христовим, "Светим Тајнама". Ствар је, пак, у томе што се разне праксе причешћивања, у корист којих је могуће наћи аргументе у "предању", у светлости горе изведене анализе, показују као последица различитих "богословља" и "пoboжности", различитих погледа на Евхаристију и на саму Цркву, а управо сваки од тих погледа мора да буде подвргнут поновном проценивању у светлу истинитога *Iex orandi*. На тај начин, противници "честог причешћивања" нису обавезно и мање "пoboжни" од заговорника честог причешћивања, баш као што ни ови други не настоје на честом причешћивању увек из правилних разлога. Трагедија свих ових спорова око Литургије је у томе што они остају затворени у оквирима категорија "литургијске пoboжности" која и сама јесте последица раскида између Литургије, богословља и пoboжности, раскида о коме сам већ говорио. И све док таква литургијска пoboжност господари и образује те спорове, помињање "литургијске реформе" може бити не само бескорисно, већ и опасно.

Заиста, не бисмо смели да останемо слепи за неславну судбину савремене литургијске збрке на Западу. Та збрка, нарочито у Римској цркви, плод је управо одсуства јасне и доследне заснованости литургијске реформе. Заиста је достојно жаљења то што је готово педесетак година изградитељског рада "Литургијског покрета" било сведено на нулу непромишљеним прихватањем таквих начела као што су чувена "актуалност" и "неодложне потребе савременог друштва", "служење животу" или "друштвена правда". Учинак овога је било разрушење Литургије и то без обзира на извесне одличне идеје и висок ниво литургијске компетентности.

Коначно, може се поставити питање: али, шта ви онда предлагате, шта ви уствари хоћете? На ово питање ћу да одговорим, признајем, без неке нарочите наде да ће ме неко чути и схватити: нама је потребно литургијско богословље, али схваћено не као богословље богослужења и не као свођење Литургије на богословље, већ као споро и постепено сједињавање онога што је током веома дугог временског раздобља, услед многих чинилаца, било нарушено и узајамно изоловано – *Литургије, богословља и пoboжности*, односно као њихово поновно сједињење унутар једног јединственог основнога виђења. У том смислу, "литургијско богословље" представља незаконито рођено дете разорене породице. Оно постоји или, можда, дужан сам то да кажем, принуђено је да постоји једино зато што је бого-



словље престало да свој источник и своју храну тражи у *lex orandi*, зато што је Литургија престала да приводи [људе] богословљу. Морамо да се научимо – а то уопште није лако – да постављамо правилна питања о Литургији, а да бисмо то могли морамо изнова да откријемо – а то, још једном, није лако – истинити дух *lex orandi* Цркве. Ми, пре свега, морамо да доведемо у питање сами дух, организацију и метод нашег богословља и сав процес [богословског] образовања који смо, некритички и слепо, преузели са пост-тридентског Запада и који данас сматрамо за православан и сагласан Предању. Из одређених западних богословских претпоставки следи покушај да се богословље раздели на неколико, практички автономних и самодовољних, “области” или “дисциплина”: на библијско богословље, систематско богословље, патристику, литургику, канонско право. Међутим, у Православној Цркви такво такво раздвајање [богословља] не само да, у коначном исходу, не води никуда, већ, да би ствари стајале још горе, на најсуптилнији могући начин, извитоперава сâмо богословско прегнуће, намећући богословљу питања, категорије и проблеме који су најпросто туђи “уму” Цркве.

Све ово, понављам, не само да не улази у видно поље, већ се, напротив, стиче утисак да нико и не схвата где лежи прави проблем. Понекад ми се чини да стварни секуларисти уопште нису “секуларни” људи нашега времена које ми непрестано оптужујемо и окривљујемо за секуларизам, већ управо многи наши професионални богослови, клирици и “благочестиви” верници. Секуларни људи, у крајњем исходу, управо показују знаке незадовољства сопственим секуларизмом, незадовољства које све више стоји у вези са носталгијом за свештеном дубином и *иуношом*. Чини се да само ми – а да тога уопште нисмо ни свесни – прихватамо разбијеност нашег хришћанског виђења и опита на уске и међусобно неповезане одсеке, као један нормални, озакоњени и институционализовани раскид, у оквирима кога ни Литургија, ни богословље не могу заиста да постану победа која побеђује свет... Међутим, чини се да у данашње време глас оних који то виде и који позивају на поновно *обједињење* [Литургије, богословља и побожности] – јер управо у томе виде задатак литургијскога богословља! – остаје само *vox clamans in deserto* (Мт. 3, 3).