

**ТЕМА:
ЕКЛИСИОЛОГИЈА**

**Предавање Епископа браничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 25. X 1994.**

Током ове школске године говорићемо о проблемима еклисиологије, не због тога што је то једно поглавље у догматици, у којој се још говори о христологији, сотириологији, тријадологији, пневматологији и слично, већ због тога што еклисиологија, као учење о Цркви, као и сви други огранци, чине нераскидиво повезану целину, при чему се ни о чему посебно не може говорити уколико се добро не познају сви огранци. Не може се говорити о духовности без схватања шта је Црква и без правилног схватања христологије, нити се о Христу може говорити без Духа Светога и Цркве, јер све то претпоставља и подразумева једно друго. Еклисиологију сам одабрао зато што је она врло актуелна данас и око ње постоји највеће замешатељство, пошто данас сви различито разумеју појам Цркве и шта је она. Сагледавајући данашњу литературу и дисертације, можемо констатовати да није јасно шта је то Црква и шта је њен идентитет, односно шта одређује Цркву.

ИДЕНТИТЕТ ЦРКВЕ

1. Схватање идентитета Цркве на Западу

На Западу и под утицајем Запада, Црква је поистовећена са једном социјалном установом или неком врстом хуманитарног друштва. То своди Цркву на једну организацију историјског типа, која покушава, као једна од многих других, да ублажи људску муку и да се нађе тамо где је потребна помоћ човеку † ништа изван тога. Црква је постала један апстрактни појам, а не конкретна видљива заједница. Она је постала скуп принципа и норми, односно етичких закона, који сами по себи утемељују начин живота и дају хришћански идентитет. Зато је све више оних који мисле да се бити хришћанином може и мимо Цркве, те, шта више, да Црква није ни потребна и да однос човека са Богом не мора да пролази кроз једну заједницу, јер он може бити сасвим индивидуалан. Ово су све последице религијског схватања Цркве, по коме човеку нису потребни ни свештеник нити владика да би имао заједницу са Богом, јер он ту заједницу остварује сам за себе.

Овакво схватање Цркве често је присутно и код наших људи, а такође и код наших богослова.

Са друге стране имамо схватање идентитета Цркве које је протестантског типа. Код Протестаната ствари су још замршеније него код Католика. Протестантизам је сам по себи утемељен на индивидуалности и људски ум је мерило сваке истине. Због тога је схватање Цркве различито од групације људи до групације, а често зависи од места где се људи налазе, од услова живота и политичког окружења, тако да је врло тешко одредити шта Протестанти подразумевају под Црквом. У Јужној Америци нпр. има таквих еклисиологија које воде директно порекло из марксистичке доктрине и схватања друштва, па до најлибералнијих које се заснивају на свим другим основама, тако да је израз тога појава многобројних и најразличитијих секти.

За Протестанте је карактеристично конфесионално схватање Цркве. Црква је једна конфесија која свој идентитет црпе из исповедања вере коју носи. На тој основи (дата) су и имена различитих протестантских цркава: лутеранске, калвинистичке итд. Све то указује на идентитет Цркве који извире из исповедања. Постоји један исповедни символ са којим, ако се слажемо, припадамо једној истој групацији, а ако се не слажемо не можемо припадати тој групацији.

За нас Православне, ово је битно да би одредили шта ми подразумевамо под Црквом, поготово што се и католичка и све секташке (протестантске) идентификације Цркве срећу на нашим теренима и преплићу се. У Православној Цркви највише је оних који праве једну компилацију од свих ових гледишта и идентификација, стварајући једну нову, коју сматрају идентитетом Православне Цркве. Исповедничка или конфесионална идентификација Цркве данас је можда најраспрострањенија у Православљу, тако да се мисли да ми имамо исповедање вере које се разликује од исповедања других, због чега смо ми Православни, а други Католици, Протестанти или неки други. То се види када се ми споримо са секташима и покушавамо да на истој основи покажемо да је наше исповедање вере тачније или боље него секташко, наводећи цитате из Св. Писма и често истих књига.

Исповедничко схватање Цркве у оквиру Православља, вуче своје корене из ХВИ и ХВИИ века, када се се на Западу јавља Протестантизам и Реформација. У сукобу реформатора и Католичке Цркве, често смо и ми Православни заузимали став ко је у праву. Тако је Православна Црква повремено заузимала свој исповедни став, који се често мењао, зависно од

тога шта смо хтели да докажемо и са ким смо се ми спорили. Кад смо се спорили са Католицима, узимали би протестантска мерила и обратно, када би хтели нешто Протестантима да покажемо, узимали бисмо примере из католичког богословља, а понекад компилујући и стварајући неко ?средње? решење. Примера ради, када је било говора да ли се човек спашава само својим силама испуњавајући божанске заповести, при чему је Црква скуп људи који испуњавају те божанске законе, или се човек спашава благодаћу Божјом а не својим делима (како се сматрало у једном крилу Католичке Цркве), ми смо заузели ?средњи? став, рекавши да се спашавамо синергијом благодати и испуњења заповести.

Оваква исповедничка теологија, која се јавила у ХВИ и ХВИИ веку, определила је добрим делом новија схватања идентитета Цркве. Од тих исповедања треба поменути ?Исповедање Источних Патријарха?, (нпр. исповедање Доситеја, Патријарха јерусалимског), исповедања (митрополита кијевског) Петра Могиле, (Кирила) Лукариса и слично, која су ушла у зборник установа и догматских дефиниција које, кад се скупе све, говоре шта је Православна Црква и дају јој идентитет. Тако је Православна Црква идентификована са посебним споменицима које има и са посебним догмама које исповеда, што чини да је она Православна у односу на Католике и Протестанте. Зато су ту често потенциране разлике између нас и Католика у контексту новијих учења, која код нас не постоје, а код Католика су уведена. Тиме смо хтели да покажемо да имамо друге одлике и дефиниције, које скупљене све дају слику или садржину шта је Православна Црква.

Шта је то Црква? Да би одговорили на ово питање, морамо знати одакле извире идентитет Цркве. Када говоримо о идентитету неког човека, или о његовом ?ја † его?, ми морамо имати пред собом извор одакле извире његов идентитет. Кад за неког човека кажемо да је такав и такав, подразумевамо скуп карактеристика, али и један извор одакле оне извиру. Тако обично идентификујемо човека на основу његових физичких и духовних способности и манифестација. (Кад кажемо рецимо ?познајемо ми Владика Игњатија, он је Владика у Браничеву, а на факултету предаје догматику, виче на студенте кад спавају, пита нешто што уопште нисмо срели у уубеницима, не говори о бесмртности душе а ми знамо да је бесмртност душе најважнија ствар, изгледа тако, толиког је раста и сл.) Скуп карактеристика дају идентитет једном човеку. Када се говори о Цркви, где је извор њеног идентитета? Шта је то што опредељује ?ја? Цркве?

2. Православно схватање идентитета Цркве

У даљој историји Цркве, без обзира што се нису појављивале студије које су се директно бавиле проблемом шта је Црква, постојале су две тенденције, односно два извора идентитета Цркве. Један је богослужбени, а други подвижнички или монашки.

Богослужбени извор подразумева богослужење и све оно што је у вези са њим. Када се говори шта је Црква, мисли се на једну конкретну богослужбену радњу која је Литургија. Није случајно да се, у свести свих православних народа без обзира које националности они били (а то је до недавно било и на Западу међу Католицима), Црква поистовећивала са Евхаристијом, односно са богослужењем. Кад наш народ каже "идем у Цркву?", он управо мисли да иде на службу. Одатле је и храм, односно грађевина добила име црква. Та два појма, богослужење и грађевина, нису никад могли да буду раздвојени у свести православног народа и изражавани су једном речју "црква?". На жалост, данас се све чешће чује да људи иду у храм, или да су били у храму, или да је у храму вршено то и то, или да наши храмови нису посећени итд. То све указује на промену идентификације Цркве. Она се више не идентификује са богослужењем. Црква је сада нешто друго.

Богослужбени извор идентитета Цркве био је својствен првим Оцима, као што су Св. Игњатије Богоносац, Св. Иринеј Лионски, Св. Јустин Мученик и пре тога Апостолу Павлу, који експлицитно поистовећује Цркву са литургијском заједницом. Када каже да се његова посланица прочита у Цркви, то значи да се прочита на заједничком богослужењу, односно приносу хлеба и вина. Такође израз "Цркви која је у Коринту" подразумева код Апостола Павла Цркву која се идентификује са једним богослужбеним актом или праксом, а то је Евхаристија.

Израз, који је највероватније био "терминус техникус" у доба када су писани новозаветни списи, "епископи ауто", да су хришћани били скупљени једнодушно "епископи ауто", такође је изражавао да се под Црквом подразумевала једна конкретна црквена заједница, скупљена на једном месту због једног и истог посла. Израз "епископи ауто, који се тешко може превести на словенски језик, значи на истоме или у истоме, али то исто подразумева идентичност и места и радње. Увек се на истом месту скупљамо, али увек поводом једне и исте радње. Тај израз се у неким списима новозаветним трансформише, те се више не каже "епископи ауто" него "епископи ауто", "ен ти еклисиа", што јасно указује да су та два термина били идентични. Они се односе управо на једну радњу и указују нам посредно да је идентитет Цркве

био везан за једну богослужбену радњу или праксу. Свети Игњатије Богоносац ће то још експлицитније потврдити у својим посланицама. Он ће управо Цркву идентификовати са евхаристијском заједницом, наглашавајући да тамо где је епископ, тамо нека буде народ, јер тамо је Христос и тамо је Црква. Свети Иринеј Лионски на исти начин третира проблем шта је Црква, односно одакле она црпе свој идентитет.

У другој генерацији теолога, пре свега под утицајем Александријске школе и Оригена, коме су претходили Климент и Пантен, уведена је једна друга димензија идентификације Цркве. Они су лоцирали извор њеног ?ја? на другом месту и то не у Евхаристији. Тај други извор био је подвижнички живот или монашки начин живота. По овом схватању Црква је била један апстрактни појам, односно изван?светска заједница и реалност, или једна небеска реалност. На земљи свако по на особ може да учествује у њој уколико се уподоби подвигом, очистивши ум и душу своју. На тај начин, Црква је била реалност која није била везана за земљу, нити за историју, већ једна вечна небеска реалност у којој се партиципира на основу монашко?подвижничког живота, а који подразумева очишћење од свега што је материјално и што има везе са овим створеним светом.

Као основ за овакво схватање Цркве код Оригена, послужило је Платоново учење о истини постојања света и Бога. Платон је говорио да постоји један вечни свет идеја у заједници са Богом, јер је и Бог једна врховна идеја између тих вечних идеја, а да је овај свет направљен као антипод на основу прототипа тог вечног света идеја као бледа сенка његова. Истина и реалност постојања везана је за вечни свет идеја, а не за материјални свет. Све што је материјално пролазно је и нема у себи истине. Оно може да учествује у истини уколико се ослободи своје материјалности. Из те материјалности може да се ослободи идеја која је послужила да тај материјални свет буде створен. Ослобађајући се материјалности, идеја се враћа у тај идејни свет.

Ориген је ово унеколико модификовао, али је то учење у суштини остало исто. Ориген је под вечним светом идеја подразумевао вечни свет духовни, који је био у заједници са Богом Логосом од вечности. Стварање света је била последица пада ове вечне заједнице свих духова са једним врховним Богом Логосом. Суштина нашег живота на земљи је ослобођење душе од свега материјалног да би се учествовало у Логосу и вратило поново у Логос. Зато је за Оригена евхаристијско сабрање било другостепено. Оно је било резервисано за просте људе, који долазе на Литургију и иду да се

причешћују, док је, како каже Ориген, мало оних истинских, који својим знањем и подвигом долазе у заједницу са умним врховним Логосом.

Црква се сада схвата као скуп савршених подвижника и савршених људи, који су успели да се ослободе свега материјалног и да остваре заједницу са Богом Логосом. Бог Логос је био чисти ум, а наша душа или логос или ум, те када се ми ослобађамо од свих страсти и свега онога што је материјално, наша се душа и наш ум чисте и долази до спајања нашег ума са вечним Умом, односно до сједињења са Богом. У овом времену, тежиште јединства Цркве или њеног извора почиње да се премешта од епископа и јединства са њим (епископ је био извор јединства Цркве) на харизматичне људе, подвижнике и монахе.

На жалост то је и данас случај. Данас све мање људи мисли да може у литургијском служењу и заједници са епископом имати заједницу са Богом, али мисле да ту заједницу могу остварити сами својим подвигом или у близини духовног оца подвижника. Присуство Божје се готово више не види у Литургији, али се види код харизматичних и духовних људи. То се види по томе када одемо код духовника и овај нам прорекне будућност или нам каже нешто што се десило у нашој ближој прошлости, тада сви кажемо ?овде је Бог и то је права чиста духовност, а не код епископа који све сабирају у Цркву и говоре о некаквом спасењу биљки, травки, животињица; литургија је за онај прости народ, а ми хоћемо контемплацију, созерцање, духовне висине.?

Овај други идентитет, у појединим историјским епохама бивао је у директној супротност са евхаристијским идентитетом Цркве који извире директно из богослужења. У V, VI и VII веку можемо видети да је постојала изражена сукобљеност ових двају схватања. У том периоду, јавља се Св. Максим Исповедник, који ће својим доприносом и виђењем ове проблематике показати да је заиста постојала отворена конфронтација. Он покушава да споји ове две тенденције. Постојање овог сукоба видљиво је такође код Кападокијских Отаца, код којих се види да је дошло до сукоба између ове две идентификације Цркве и хришћанског живота. Зато ће Св. Василије Велики, не случајно, правила монашког живота везати за епископа, показујући тиме да у свести Цркве постоји врло свеже сећање да се Црква везује за евхаристијску заједницу односно за епископа. Епископ је пак епископ само када је везан за Св. Евхаристију. Рукоположење епископа, као и свако друго рукоположење, немогуће је без евхаристијске заједнице. Нико не може добити дар епископства мимо литургијске заједнице, али не зато што је то

Јавни чин?, па се зато чини у Цркви да би сви видели. У неким нашим догматикама, на жалост, то пише: рукоположење је јавни чин, те ако је јавни, треба да буде пред јавношћу и не може бити тајно. Свако рукоположење † за епископа, за свештеника, за ђакона и за лаика, везано је за Св. Евхаристију пре свега зато што је епископска и свака друга служба незамислива мимо Литургије.

Св. Максим Исповедник покушава да у VIII веку направи једну синтезу од ова два схватања Цркве. Св. Максим је био монах и обично се о њему говорило да је и он платоничар, као и сви други Источни Св. Оци, према оној паушалној подели да су Источни Св. Оци платоничари, док су Западни аристотеловци. Заиста Св. Максим Исповедник има терминологију која указује на платонизам и оригенизам, али то није суштина учења Св. Максима. Св. Максим је управо хтео да превлада једно такво схватање Цркве као подвижничког начина живота, који сваког појединца везује за Бога тиме што он, сходно својој духовној лествици на којој се налази, партиципира у врховном Богу Логосу, ослобађајући душу и своје умне силе, које су на неки начин затворене у тело и везујући их за Бога. Св. Максим Исповедник први пут пише ?Мистагогију?, на којој оснива своју теологију, а која је тумачење Литургије. Ту он покушава да све провери и да нађе место подвижништву и свему другоме, као и свим другим богослужбеним радњама, у Литургији. Св. Максим поштује традицију монашког подвига и подвижништва, али је поставља као средство за улазак у Литургију и у литургијско општење са Богом. Подвижничка пракса код Св. Максима Исповедника престаје да буде сама по себи циљ (као што је то било код његових претходника Оригена и Евагрија нпр.), да би се само на тој основи могла идентификовати Црква, већ постаје једно средство за литургијску заједницу.

Св. Максим ће показати и анализирати у Мистагогији да је Литургија заједница и духа и материје, и васељене и раја, и историје и Бога, душе и тела, мушког и женског, човека и света. Св. Максим је приступио рестаурацији оригенизма, јер је видео да се не може успоставити један целовити однос према Цркви и проблематици хришћанског живота и спасења, ако се оригенизам не постави на правим основама. Зато је Св. Маским поставио проблем исходишне тачке самог постојања света и самог вечног постојања. Док је код Оригена и Платона извор постојања света у прошлости, када је постојао идеални свет идеја, у ком се десио пад, због чега је и дошло до стварања материјалног света као тамнице за те побуњене духове, код Св. Максима Исповедника истина постојања није у прошлости него у будућности. Није било никакве вечне заједнице духова у прошлости,

већ је Бог створио свет да би он у будућности имао заједницу са Богом и тако постојао вечно. У оно време ово је било нешто радикално ново, али зато истински хришћанско.

Црква и заједница са Богом, са сваког становишта, афирмише Оваплоћење Сина Божијег. Оваплоћење је код Оригена било у служби враћања у првобитно стање. Св. Оци који су били под утицајем Оригена држе се доктрине да се Господ оваплоћује да би нам показао како треба да живимо и да се подвижнички понашамо како би се вратили у то првобитно стање. Оваплоћење је ту било један етички догађај. Међутим, код Св. Максима Оваплоћење је онтолошки догађај, јер је оно значило само спасење материјалне природе и света који је створен, како духовног тако и материјалног, јер Христос као човек узима и душу и тело бивајући потпуни човек са разумном душом. Без сједињења Бога и створеног света у другом Лицу Свете Тројице, у Господу Христу, није могуће спасење света. Христос није дошао да покаже како треба да се живи, нити да нам да рецепт како треба да се понашамо да би се ослободили свих страсти и свега што је материјално, већ је пројавио само постојање света које не може бити мимо Оваплоћеног Бога и сједињења са Христом.

Св. Максим је направио синтезу, али није ставио на исти ниво подвижнички живот и подвижништво као извор идентитета Цркве и литургијски живот. Идентитет не може да има два извора, како кад се ради о човеку, тако и о Цркви. Нешто мора бити прво, а нешто друго. То не значи да се без нечега може, а без другог не може. Међутим, важно је запамтити да је Св. Максим поставио Литургију као извор идентитета Цркве, те зато Црква у његовим списима има интензивни есхатолошки карактер.

Данас, дакле, постоје многе дефиниције Цркве. Неке су либералне и виде Цркву као једно хуманитарно друштво чији приоритетни задатак треба да буде брига за унесрећене и болне. Насупрот тога, други виде Цркву као скуп праведних који су својим подвижничким животом показали да су праведни, док сви који су између не припадају Цркви и ко зна да ли ће икада припасти, зависно да ли ће успети да се очисте од страсти и постану ?свети?. Они тако и схватају светост Цркве, везујући је за светост њених чланова појединаца, који су својим подвигом успели да освете себе, дајући атрибут Цркви да је света. Постоје и таква мишљења да Црква има свој основ постојања уколико прати националну идеју и служи за одржавање једног народа и његове националне свести. То је једна мало старија идеја која се данас често провлачи, тако да и многи богослови налазе идентитет Цркве и оправдање

њеног постојања у очувању нације и обичаја који карактеришу једну нацију, не трпећи чак ни друге Православне Цркве. Када је реч о нашој конкретной ситуацији, онда се каже да смо ми ?светосавска? Црква, те да немамо никакве везе са Грцима, можда смо мало ближи са Русима, али је битно да чувамо српску традицију јер смо ?светосавци?, при чему се све чешће архијереји карактеришу као издајници националне идеје и Цркве. Постоје такође и нека заостала комунистичка гледишта да је Црква једно нужно зло и која има извор у незнању и примитивности једног народа или групе људи, али коју треба толерисати да би се показало да су демократе, пуштају их као хуманисти у њиховој "заблуди".

Због свега овога, покушаћемо једним дубљим истраживањем да се приближимо томе шта су Св. Оци подразумевали под Црквом. Ако ми то не желимо да прихватимо, то је наша ствар, али као научници морали би макар да будемо објективни.

Предавање Епископа браничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 22. XII 1994.

3. Есхатолошки идентитет Цркве

Поставља се питање колико је присутна есхатолошка димензија у одређењу ?ја? Цркве, на чему се она оснива и како се Црква пројављује у свету ако је утемељена на есхатологији, а како ако је есхатологија у другом плану?

Есхатолошка димензија Цркве пројављује Цркву као народ Божји или једну заједницу која је скупљена око Месије. По јеврејском схватању, то је била Црква будућег века, у коме ће Месија доћи, окупити сав народ свој Израиљев и установити Царство. Овде су кључна два елемента која се тичу есхатолошког идентитета Цркве: сабрање или заједница читавог народа Божјег око Месије и остварење тога у будућем веку (то ће се збити када дође Месија).

У овом контексту можемо поставити проблем почетка Цркве. Постоје различита тумачења о томе када Црква почиње и шта се узима као почетак постојања Цркве. Будући да је преовладало мишљење да је Црква Тело Христово, данас се њен почетак везује за Христа, али за конкретни догађај Оваплоћења Господа Христа. У једном таквом контексту, постојање Цркве подразумева очување тог истог Христа кроз историју, односно кроз све векове трајања.

Било је Св. Отаца који су говорили о вечности Цркве, као што је то нпр. случај у ИИ Посланици Климентовој. Овакво схватање да Црква нема почетка него да је вечна, као и погрешно Оригеново учење и сва платонистичка заоставштина која је у Цркви на различите начине нашла плодно тло и остала до данас, обично се разуме у духовном или идејном контексту да је Црква, као постојање духова или идеја, вечна. У овом случају, идентитет Цркве се везује за њену вечну или духовну структуру. Црква у историји није ништа друго него одсјај или икона те вечне структуре Цркве, односно њеног вечног постојања у њеном духовном изразу. Научници који су тумачили различите списе из старијих векова, као што је нпр. Цорпус Аеропагитицум, који говори о Цркви, црквеној јерархији и њеном идентитету, протумачили су Цорпус Аеропагитицум као да говори о Цркви на земљи као одсјају небеске јерархије. Овакво мишљење је најраспрострањеније. То се види из многих чињеница.

Кад се говори о смрти, она се доживљава као прелазак из овог варљивог света у истински и вечни свет. Што се тиче светитељства, светитељи су они који живе у том неком вечном свету, али повремено долазе из њега у наш свет.

Међутим, Стари Завет поставља почетке Цркве у догађај избора јеврејског народа и благослов Божји који добија Авраам. Авраам је личност коју Бог изабира и у његовој личности и постојању благосиља сав народ свој. Ова форма јединства Бога са човеком и светом у форми избора Авраама, као началника једног рода, у коме се благосиља читав род, карактерисаће и новозаветно виђење Цркве. Код Апостола Павла и других новозаветних писаца, о Христу и о Његовим следбеницима, односно о новозаветној Цркви, говори у старозаветној форми избора Авраама у чијој се личности благосиља сав народ и спашава. Тај Месија, у чијем се Лицу у Новом Завету благосиља сав народ, јесте Христос. То је новозаветна одредница, која има за модел старозаветни модел Цркве. Овим показујемо да почетак Цркве ипак не треба везивати за Христа и Његово реално Оваплоћење као индивидуе, већ за избор

Авраама и народа Божјег који је са њим изабран. На тој основи, Месија, односно Христос се јавља, не као Онај Који је изван Цркве, већ као Онај Који је из Цркве и у Цркви.

Ово може да нам помогне у разјашњењу појма да је Црква Тело Христово. Најчешће се, на жалост, схвата да је Црква Тело Христово у једном индивидуалном смислу, односно да је она тај Христос као индивидуа, а да је Тело Његово које је Црква, људска природа, коју је Христос узео приликом Оваплоћења. Међутим, ако се има у виду новозаветно схватање Цркве, које се наслања на старозаветно, Црква као Тело Христово тумачи се онако како је тумачи Апостол Павле у Посланици И Коринћанима у 12. глави, где се говори о Телу Христовом као заједништву многих чланова, али чланова који су носиоци дарова Духа Светога. Одавде се неминовно намеће још један незаобилазни елемент, а то је да Цркву, као Тело Христово, конституише Дух Свети. Дух Свети је Тај Који даје дарове различитим члановима и Он је Тај Који сабира све те дарове, јер су то Његови дарови. Многи су духовни дарови, али је један Дух Који држи све те дарове у заједништву, односно не дозвољава да ти дарови или службе буду једна против друге, како каже Св. Апостол Павле. Зато Св. Апостол Павле упоређује Цркву, као Тело Христово, са једним живим организмом, где се не може, као што он каже, разделити рука од ноге, нити глава од трупа или осталих делова тела, а да остане тело. Не може рећи, како он тамо каже, глава ногама да јој не требају и сл.

То је оно што ћемо срести у Новоме Завету, али и код других каснијих тумача, да Црква почиње силаском Духа Светога. Међутим, ако мало дубље анализирамо, видећемо да се форма Цркве, која се у Новом Завету пројављује као силазак Духа Светога на апостоле, где Дух Свети чини заједницу око Христа, наслања на Стари Завет. Таква форма Цркве пројављује се још у Старом Завету од Авраама, где је Авраам началник, али началник једног народа, а не началник сам за себе. На тој основи можемо констатовати да је почетак Цркве везан за заједништво и налази се у Старом Завету.

Све ово нам помаже да одредимо саму суштину Цркве, а то је њена есхатолошка димензија, да је Црква заједница народа Божјег око једнога Месије. Та заједница се конституише Духом Светим, јер Он чини ту заједницу заједницом. Израз Цркве као Тела Христовог који указује на заједништво свих, јесте уствари есхатолошки израз. У историји ово се различито тумачило код различитих теолога и у различитим деловима Цркве Божје у свету.

На Западу, израз да је Црква Тело Христово, протумачен је у индивидуалном смислу. То значи да је Црква с њм Христос као јединка. Постојање Цркве на земљи треба да обезбеди постојање те јединке. То се у Западној Цркви манифестовало на различите начине, а у најновије време кроз папу као гаранта Христовог постојања на земљи (Вицариус Цхристи) и он је гарант постојања Цркве. Ко није са папом није у Цркви. То се види и по другим основама. Што се тиче причешћа, дарови, који се приносе у виду хлеба и вина и претварају се у Тело и Крв Христову, такође се схватају као тај исти индивидуални Христос, тако да они сами за себе јесу Црква. Зато је Католичка Црква увела тзв. поклоњење даровима, као и многе друге службе везане за индивидуални израз постојања Цркве као Тела Христовог. Можемо ту такође поменути истицање Христовог страдања и крста, које такође говори о присуству Христовом овде на земљи и на тој основи о постојању Цркве.

На Истоку, проблем схватања Цркве као заједнице настаје онда када се појављују парохије. До IV века Црква је себе изражавала као постојећом скупљањем на Евхаристију око једног началника. Сви верници се скупљају на једном месту, око једног началника и тај догађај је изражен односно дефинисан термином Црква. У Новом Завету, израз "ои пандес синагмени епи то афто", сви скупљени на једном месту око једнога, био је, као што то данас научници показују, терминус техникус за Цркву. Да је то тачно, види се по томе што се у Делима Апостолским, овај израз "епи то афто" - скуп свега народа на једном месту око једног началника у контексту литургијског сабрања, замењује термином Црква. Тако се на једном месту каже ?а када се сви скупите на једном месту, тада нека се то прочита?, како каже Св. Апостол Павле, док се на другом месту каже ?а када се скупите у Цркви? или ?нека се ово моје прочита у Цркви?, или ?да су сви били једнодушно у Цркви?. Овим се показује да је израз постојања и бивствовања Цркве био догађај скупа свих на једном месту око једног началника, односно на једном евхаристијском сабрању.

У IV веку долази до разбијања ове јединствене евхаристијске заједнице из многих разлога. Један од најважнијих разлога јесте мноштво хришћана, који више не могу да стану на једном месту, а ту су и разлози гоњења и др. Ово доводи до појаве парохија, тако да настају многе евхаристијске заједнице, а у том контексту морају да постоје многи началници, с тим да у исто време остане један епископ началник тих многих заједница. Раније је један епископ био началник једне литургијске заједнице (до IV века), а сада имамо да је само један епископ, а многе заједнице. Поставља се проблем где је Црква, да ли тамо где је епископ или тамо где је заједница. Ту долази до првих зачетака

поделе идентитета Цркве на заједништво и индивидуу, на епископа и евхаристију.

Ово ће се драстично пројавити у животу Западне Цркве, која ће извесно време играти између ова два израза Цркве, дог се то коначно не раздели. Епископ ће превагнути и он ће бити тај један који је гарант постојања Цркве, а на тој основи с^ома институција свештенства. На другој страни ће бити заједница, као нешто што само по себи не даје идентитет Цркви, већ као нешто што историјски постоји, али не постаје извор тог ?ја? Цркве, као што је то био случај у првим вековима. Тај проблем постојао је и на Истоку и остаје проблем до данас: постоји мишљење да Литургију служи Црква. С обзиром да Литургију служи Црква, а она служи и друге тајне, Литургија постаје једна од тајни између осталих (тајне крштења, миропомазња, исповести, брака итд.), тако да је та тзв. литургијска тајна постала, не више израз Цркве, где се Литургија поистовећује са Црквом као што је то било у првим вековима, већ продукт Цркве. Црква се лоцира на другом месту и она је нешто друго. Где је сад њено "ја" и шта је то што чини суштину Цркве, о томе ћемо говорити.

Сада ћемо само поставити те основне проблеме који су данас створили једно опште замешатељство, када говоримо о Цркви. Будући да се Црква више не поистовећује са конкретном литургијском заједницом, већ поистовећена са нпр. свештеничком институцијом, па се каже да свештенство чини Цркву, тада њен идентитет, односно њена пројава на земљи јесте мисионарског карактера. Свештеник је зато свештеник да би проповедао Јеванђеље, да би проповедао Христа, скупљајући тако чланове Цркве. Међутим, ако се прихвати модел, који је био у првим вековима, да је Црква заједница, тада нема дијаспоре и растуреног народа Божјег, јер су сви скупљени на истом месту, те се нема коме трчати. Овај проблем се назире већ у Св. Писму Новог Завета, јер се Црква схвата и као заједница, али и као расути народ Божји, те се апостоли шаљу тим расејаним овцама дома Израилјева да их сакупе. То је на Западу постао идентитет Цркве, који је сав у мисионарству.

С друге стране, на Западу, али и код нас, будући да је Црква истргнута из литургијског контекста и да јој Литургија више не даје идентитет, Црква је постала институција, или нека врста заједништва, која нема свој модел постојања, уређења и пројаве на земљи, него копира моделе других друштвених заједница и државне моделе. Данас се Црква на Западу претворила у једну хуманитарну организацију, која има улогу ублажења бола, борбе за мир, борбе за правилну расподелу, за суживот народа итд.,

тако да је она сва у бројним хуманитарним телима и одељењима. Цркве на Западу се узајамно надмећу у оснивању нових модела хуманитарних институција, како би на тој основи задобиле чланство, а уз то иде поменуто одређење Цркве као мисионарског друштва, које треба да шири идеје Христове и тако прави од људи хришћане.

Есхатолошки моменат идентификације Цркве везан је за Литургију. Литургија је икона Будућег века, односно читавог народа Божјег и читавог света око Једнога Господа Христа Духом Светим. Тако је на Истоку Црква ипак виђена као пројава овог литургијског догађаја овде на земљи, те је зато Црква на Истоку до дана дашњег остала везана за богослужење, односно за Литургију. Тако су православни ипак задржали појам да кад иду на Литургију иду у Цркву, затим су грађевину где се одржава богослужење или Литургија назвали црквом, а кад кажу да иду у Цркву, не мисле на неку институцију већ на богослужење и Литургију. Без обзира на сва поменута струјања и утицаје, у свести народа православног ипак остаје његова приврженост за Литургију, где тражи спасење и утеху. То се види и по томе што се тело црквено много не буну кад се деси да држава узме неке црквене фондове и добра намењена за хуманитарне сврхе, што не би био случај кад би у њима видели само суштину Цркве чиме се доводи у питање постојање Цркве. То је показатељ да је негде дубоко у нама православнима остала ова литургијска идентификација и одређење Цркве.

*(Предавање Епископа браничевског Игњатија)
(Богословски факултет, Београд, 29. XII 1994.)*

Као што смо рекли, јеврејско схватање Цркве било је везано за есхатолошки моменат, када ће се појавити Месија и скупити сав народ Израилјев на једном месту. Такво виђење Цркве, показује исту као заједницу око Месије свега народа Божјег и целокупног створеног света. Ако се сетимо речи Св. Максима Исповедника, којима он карактерише различите историјске фазе Откривења Божјег, а у контексту еклисиологије, фазе пројаве Цркве, где он каже да је Стари Завет сенка, да је Нови Завет икона, а да је Будући век истина, тада је оно што имамо у Старом Завету сенка те истине, у Новом Завету имамо икону те истине, док ћемо истину имати управо везану за Будући век. Када анализирамо пројаве сенке, иконе и истине, видећемо да се оне разликују између себе. Није исто видети сенку неког човека и видети самог тог човека. Међутим, сенка, без обзира што није истина и нема у себи

истине, није потпуно лажна зато што реално постојање даје сенку. Када баците светлост на једног човека, прво што видите да долази јесте његова сенка, а када њега видите, видећете реалност. Међутим, без обзира што његова сенка није била реалност, она се не може одвојити од реалности.

У овом контексту, Стари Завет такође пројављује реалност везану за будући век, а то је управо та реалност Будућег века, када се у Старом Завету каже да ће у последње дане доћи Месија и сакупити народ Божји, народ Израилев, на једном месту и основати Царство своје. Тога реалног догађаја Стари Завет је био сенка. Синагогални скуп је био пројава тога. Сакупљање у синагоги или у јерусалимском храму народа Божјег под једним првосвештеником била је сенка онога што су очекивали.

Нови Завет је икона, како рече Св. Максим Исповедник. То значи да ми о Цркви можемо говорити само иконијски. Црква је икона реалности, а то значи да морамо имати у виду реалност да би могли да говоримо о икони и да би могли да кажемо која је то права икона, а која је лажна. Та реалност је у Новом Завету такође пројављена тако што је Господ обећао да ће у Будућем Царству скупити сав народ Божји и да ће Месија, који се у Новом Завету показује у Личности Христовој, бити место јединства и да ће Он бити Глава народа Божјег скупљеног у Царству Божјем. Дакле, имамо Месију Христа, имамо народ Божји скупљен у Царство Божје на једном месту. То је реалност коју нам пројављује Господ Христос. Црква је икона те реалности. Што је она (Црква) ближа иконизирању те реалности, односно што верније одсликава Будући век и Царство Божје, то се може назвати истинитом Црквом. Оно што нема ове компоненте није Црква, јер није израз тог обећаног Будућег века или Царства Божјег.

Христос, Који је Начелник и јединство народа Божјег, јесте Христос Васкрсли, зато што Васкрсли Христос надилази смрт и историјску трагичност, те једино Он, као фактор јединства, може створити Царство Божје. Ако Он није Тај Који је превазишао смрт и ако у Њему не могу ни други да превазиђу смрт, тада то није Царство Божје. То може да буде свакојако царство, царство овога или онога, али не Царство Божје. Дакле, Христос, Који је Глава Царства Божијег, треба да буде Васкрсли Христос. Друга компонента испуњења и одсликавања те реалности јесте народ скупљен око Христа Васкрслог на једном месту. Вратићемо се сада на Нови Завет да би видели како се пројављује ова обећана реалност Будућег века. Све што се тиче пројаве Васкрслог Христа везано је аутоматски за једну заједницу ученика Његових, а та заједница је

остваривана у пракси ломљења хлеба. Сетите се догађаја присуства Васкрслог Христа међу ученицима Својим, када је Он са Луком и Клеопом ишао од Јерусалима за Емаус, који су Га познали као Васкрслог Христа међу њима када је Он разломио хлеб и давао им. Тада им се, каже, отворише очи и видеше да је то Господ. Нови Завет је у свим овим сегментима показивао да се Васкрсли Христос пројављује у једној литургијској заједници и да та литургијска заједница носи управо обележје Будућег века, где је скупљен народ Божји око Васкрслог Христа, али са народом Божјим и читав свет, који је тамо пројављен у виду дарова које народ доноси.

Такође имамо и друге описе, када се нпр. Васкрсли Господ појављује међу ученицима Својим поздрављајући их са "Мир вам". То је такође један сегмент из литургијске праксе, који нам показује да и Нови Завет говори о Цркви као скупљеном народу Божјем око Христа кроз литургијску форму. Икона будућег Царства Божјег у Новом Завету јесте Литургија и она је идентитет Цркве.

На крају, само име "Црква", етимолошки узето, подразумева заједницу. То значи у грчком реч еклисиа - † скуп грађана који одлучују о нечему и воде нешто.

Други век или пост-новозаветни период, да га тако назовемо, много јасније изражава ову пројаву Цркве као Царства Небеског, везану за Свету Литургију. Св. Игњатије Богоносац ће рећи да тамо где је епископ, тамо нека буде народ, као што тамо где је Христос, тамо је и Црква Божја. Он директно упоређује Христа, Царство Небеско и присуство Његово са Св. Литургијом. На многим местима, Св. Игњатије Богоносац ће управо епископа окарактерисати као Христа, односно као икону Христову и да је Васкрсли Христос присутан тамо где су они који су око Њега и који сведоче у пракси ломљења хлеба, односно литургијске заједнице. Исто оно што је у Новом Завету пројављено, где је Христос присутан и пројављује се као Васкрсли, када Га окружују апостоли и ученици Његови у догађају ломљења хлеба односно литургијског сабрања, имамо такође овде када је епископ окружен народом у литургијском сабрању и када он постаје икона Христова.

Св. Игњатије Богоносац говори за епископа да он стоји и да јесте ?ис типон ке топон тхеу?. Реч ?типон?, да је епископ тип Бога, управо на месту на коме стоји, указује на каснији израз и оно што данас називамо типиком. Читав литургијски типик направљен је тако да показује епископа као Христа, односно да он стоји уместо Христа. Сав поредак литургијског служења, кога

данас називамо типиком, тако је устројен да пројављује епископа као Христа. Прво узмите светле и свечане одежде, затим круну, народ Божји га дочекује тако што је уз њега, презвитери га окружују као апостоли, тако да читав типик указује на оно што рече Св. Игњатије Богоносац да је ?о епископос ес типон ке топон тхеу?, да јесте тип Бога, односно тип Христа Који је Бог и који у том тренутку пројављује будућега Судију свету.

У Новом Завету имамо још многе примере где се говори о Христу, Кога окружују апостоли и седе на дванаест престола судећи над дванаест племена Израилевих. У Откривењу Јовановом имамо ову исту форму, која показује Будући век и будућу реалност, јер то је есхатон или оно последње, а то је суд над овим светом, који се збива у таквој форми где Христос као Бог предстоји окружен апостолима и народом Божјим судећи овоме свету. То је оно што имамо данас у Светој Литургији. Зато је поредак или типик био такав да су презвитери седели око Горњег места док је он служио, а кад је епископ седео, седео је на узвишеном месту окружен презвитерима. Дакле, кад год епископ за време Литургије пројављује себе као Христа, а то се збива у свим сегментима Литургије, за то време се истовремено збива суд свету.

Ово је јасан показатељ да Црква није од овога света, те да је реалност њена и истина њена у Будућем веку. Међутим, кад Црква бива у овоме свету и када постоји у овоме свету, она јесте истинита ако пројављује ту своју реалност у свету, а пројављује је литургијски. Зато слободно можемо рећи да је идентитет Цркве, односно њено ?ја? или суштина у Будућем веку, али да се икона и предокус те њене суштине пројављују сад и овде у литургијском сабрању. Новозаветни израз ?синагмени епи то афто? † скупљени на истом, био је терминус техникус за Цркву. То је био један израз којим се указивало на Цркву.

То је што се тиче онога што се дешавало у новозаветном и пост-новозаветном периоду. Црква је схватана као икона будуће реалности. Тамо где будућа реалност највише присуствује и највише личи да је ту сад и овде, то је у ствари истинита Црква. Све оно што је на неки начин себе супротстављало овоме, делило се од Цркве и није било Црква, ма у ком сегменту. Ако је недостајао тамо Васкрсли Христос, или ако је недостајала заједница, или ако је недостајало било шта од елемената који су чинили и изображавали будућу реалност, тамо одмах није било Цркве. Зато Црква увек, да би била Црква, носи и мора да има све ове елементе. Мора бити присутан Васкрсли Христос, а Он ће бити присутан ако има оних који Га пројављују и указују на Њега, а све то у догађају приноса дарова у којима је

скупљен читав свет и чија је крајња реалност његова литургијска форма постојања. То ћемо касније наћи код Св. Максима Исповедника, који је свет назвао космичком Литургијом.

Међутим, ово пројављивање Цркве у типовима, односно кроз типик и иконе оваквог литургијског сабрања, било је у потоњим вековима битно нарушено. То се десило посредством једног другог аспекта сагледавања Цркве и реалности овога света, који је био платонистички, изражен кроз Александријску школу гностичку и преко својих најпознатијих представника, Климента Александријског и Оригена. Овде ће се први пут поделити јединствена слика идентитета Цркве везаног за Литургију и кренути једним сасвим другим правцем, тако да ћемо имати непрестани сукоб и сву трагику која ће се дешавати кроз читаву историју Цркве до данас.

У чему је била суштинска разлика између еклисиологије типа Климента Александријског и Оригена и новозаветне и постновозаветне еклисиологије, и зашто је ту платонизам одиграо битну улогу?

Прво, Платонова поставка схватања света поставила је истину света у почетку, када је постојало једно савршено стање. Све оно што се дешавало кроз развој историје, била је деградација тога у прошлости савршеног постојања. За Платона је свет идеја био савршени свет, док је само стварање света деградација тог савршеног света. То се види јасније код Плотина, који у свим сегментима развоја ?једнога?, односно тог јединственог света од кога се стварају све нижи и нижи светови, види деградацију почетног стадијума који је био идеалан свет. Спасење, реалност и истина овога света створеног јесте у поновном враћању у тај идеални, духовни свет. Ова Платонова философска поставка добија код Оригена другачију димензију, с обзиром на нове елементе које ће Ориген узети од хришћанства.

Христос је начелник тог првобитног света. Он је Тај који скупља и Који је имао у себи све те идеје или савршене духове, који су у почетку били вечни. У овоме Оригену помаже развој идеје о Христу као Логосу, чему су допринели апологети. Христос је поистовећен са Логосом, али не као једна жива оваплоћена Личност, не као Оваплоћени Син Божји Исус Христос. То је код апологета било занемарено. Христос је био вечни Логос Божји, Који је имао све те логосе твари (како ће их Ориген назвати), односно све те идеје (оно што је од Платона остало) скупљене у Себи. Стварање материјалног света последица је пада и неправилног кретања у том савршеном свету идеја, који је био везан за Логоса. Само стварање, по Оригену, је био пад!

На овај начин, идентитет Цркве, односно то што служи за спасење и метод којим се спасавамо, за Оригена је био очишћење од страсти и свега што је материјално, да би човек могао да се сједини са Логосом, односно да се у њему ослободи тај вечни логос или дух и да се поново врати у првобитно стање. Будући да су ово Оригеново учење прихватили монашки кругови, први пут ће се створити дилема где је Црква: у евхаристијској структури или у монашком подвигу и очишћену од страсти. Овде треба напоменути да сада први пут ум и очишћење ума од страсти, како би се могао спојити и имати заједницу са Логосом, бива изражен кроз форму знања и сазнања. Ово знање ће бити противстављено литургијској форми богопознања, где знање није много играло улогу, бар не таква једна форма рационалног знања. Данас се то такође дешава: кад дођете на литургију и видите неког старца у светлим одеждама, са митром на глави, жезлом у рукама и слично, будући да данас и те како оперишемо знањем, кад све то погледате изгледа вам смешно. То се не уклапа у данашње логичке категорије. Зато је данас све више оних који желе то да уклоне и упросте Литургију. Међутим, сетите се онога што историја каже о Оригену и спору Оригена са Петром, Епископом александријским. На жалост, све наше патрологије су констатовале да је Ориген дошао у сукоб са Петром зато што је Петар био обичан епископ, који није знао много, док је Ориген био ?генијални ум?, тако да је сукоб морао да се изроди и да је Петар био против Оригена зато што је Ориген био учен, угрожавајући славу Петра као епископа. Будући да се овоме даје позитивна конотација, то изражава све оне који пишу патрологије и историје, односно да је њихов однос према Цркви нагнуо на ту страну.

Код Оригена и присталица оригенизма имамо тенденцију да се на основу знања, кроз очишћење ума и кроз умну активност спасемо и дођемо у заједницу са Богом као вечним Логосом. Све оно друго, што је везано за материју, што има неке иконе и типове, то је постало нужно зло које се толерише зато што не можемо против њега, али је другостепено. То је на Западу постало много израженије него на Истоку. На Западу се у манастирима развија читава теологија везана за монахе и обележена је као схоластика, а која се стално бори да ум проникне у тајну сједињења са Логосом. Зато ће на Западу Литургија бити врло брзо напуштена, тако да је данас њима смешно кад дођемо ми православни и служимо тамо, гледајући наше одежде, певање, целивање икона, јер све то филтрирају кроз свој мозак налазећи да логички то није баш тако. То се на жалост данас и код нас све више дешава, јер многи, кад дођу у Цркву, имају првенствено за циљ да својом умном активношћу или такозваном умном молитвом дођу у заједницу

са

Богом.

На сву срећу Литургија још постоји и не знамо како постоји упркос свих ових застрањења, тако да је то заиста само Божје чудо. Она уствари чува прави идентитет Цркве. Међутим, овај проблем ће кроз историју дефинитивно сукобити духовног старца са епископом, монаха са литургијским службама, манастир са парохијом која се типично везивала за Литургију и на крају духовни са материјалним светом. У чему је била суштина проблема?

Проблем је настао у погрешној онтолошкој поставци где је истина. Као што смо рекли, на основу онога што нам показује Св. Писмо, али и онога што нам показују Св. Игњатије Богоносац, и Св. Иринеј Лионски у доброј мери, истина света је везана за Будући век. Истина света је у његовом сједињењу са Христом Који ће доћи, Који је Оваплоћени Бог и човек, те је зато ово што се чини икона. У другом случају, имамо да је истина и реалност овога света у његовој прошлости и у његовом почетном стадијуму, тако да, сваки пут када на умни или ?духовни? начин остваримо заједницу са Богом, то је истина присутна сад и овде. Ову другу теорију о Цркви крунише и изражава идеал о светости, као очишћености од страсти, а то је нешто последње што се може остварити овде на земљи. Прва теорија пак, тај последњи догађај Доласка Христовог остварује као реалност, али тај, назовимо га евхаристијски, поглед на идентитет Цркве јесте у икони, те Црква још није реалност, него је икона. У оном другом случају већ имамо реалност, а оно што окружује и на неки начин затамњује ту реалност, оно ће и онако отпасти, али реалност је већ ту и треба јој се подвигом приближити, светошћу је задобити, а прослављањем након смрти са њом се сјединити.

То су дакле две сасвим различите концепције, које ће битно утицати на историју Цркве и њен даљи ход. Све оно што касније буде написано у теологији, што се тиче Цркве, оно ће бити посматрано кроз ову другу, назовимо је подвижничку, призму. Зато ће све оно што се дешава овде на земљи бити символ, а свако ослобођење ?духа? из ове тварне реалности биће истина. На жалост, до дана данашњег, већина еклисиолога и уопште теолога, је на овој страни. Тако се тумаче списи Св. Отаца.

Узмимо рецимо проблем Ареопагитских списа. Ареопагитски списи, који говоре о небеској јерархији, о типовима, симболима и слично, протумачени су у платоновском смислу, да је тај реални духовни свет горе, а да је овај свет само бледи одсјај и символ те небеске реалности. На тој основи, кад год ми одемо из овога света, враћамо се у то реално постојање. Тако ће оваква

теологија постати мистичком теологијом, а не теологијом свете тајне. Теологија тајне има сасвим други израз, што би на грчком могли да разликујемо као ?мистики? и ?мистириаки?. Црква и њена суштина и улога схвата се тако да је она ту у помоћи да се човек ослободи материје, да се ослободи страсти и да постане чисти ум, односно да се спасе и да постане чисти дух. Одатле потиче учење о спасењу само душе, затим неукључивања света у спасење, небрига православних и других људи за свет и оно што се збива са материјом, под изговором све да је то и онако осуђено да пропадне, јер то није вредност, већ је душа вредна. Исто тако, кад неко говори о телу и о души, најчешће се говори у контексту да је тело потребно за овоземаљски живот. Дакле, тело не прелази ту сферу да иде у оноземаљски живот. То је чак у нашем речнику постало парадоксално и несаопштиво, јер нема логичку структуру: како ће тело да иде кад је оно земаљско, јер ако је оно земаљско, чим се нађе тамо где је нешто оноземаљско, створиће овоземаљско.

Свети Максим Исповедник се хвата у коштац са овом проблематиком и покушава да разреши овај сукоб двеју концепција еклисиологије, који све више добија маха. Он ће успети да христијанизира тзв. Платонову концепцију тако што ће поставити хришћанску концепцију да је реалност овога света у Будућем веку, а не у прошлости. Са овим аргументом, Св. Максим ће први пут изаћи против оригенизма и покушаће да окрене оригенизам за 180 степени, односно да све оно што се у Цркви, под утицај Оригена, темељило на прошлости утемељи на будућности, те тако да утемељи на Литургији, а кроз Литургију на реалности Будућег века.

*Предавање Епископа браничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 6. ХИИ 1994.*

Као што смо у ранијим предавањима покушали да објаснимо, постоје две суштински различите опције сагледавања Цркве, њеног идентитета и суштине.

Прву, тзв. есхатолошку опцију, лоцирали смо у библијски период и за другу генерацију богослова, од којих се посебно истичу Св. Игњатије Богоносац и Св. Иринеј Лионски. Констатовали смо да је у овом периоду била интензивно подвлачена есхатолошка димензија Цркве, а то значи да је Црква сагледавана као икона Царства Божјег † Будућег Царства. Оно што је у историји најверније изражавало то Будуће Царство, то је чинило окосницу Цркве и њен идентитет. Св. Литургија је била та која је најверније пројављивала

Будуће Царство Божје и до данас су задржане све димензије које се тичу Будућег Царства Божјег, а то су: сабрање свега народа Божјег око Једнога Господа Христа, као возглављење свега у Христу и улазак створеног материјалног света у Царство Божје, што се у Литургији пројављује кроз уношење дарова као представника материјалне природе. Рекли смо још да се Литургија у православљу развијала тако да је потенцирала елементе који су указивали на Будуће Царство. Ту смо издвојили типик, или симболе односно типове у Литургији, који су директно били указатељи или иконе Будућег Царства Божјег. Тај типик се може поделити у неколико грана: типик који се тиче форме Св. Литургије, типик црквених песама и поретка, певање свих песама, читања и молитава на Литургији, јер песма управо изражава нешто што није од овога света и носи ту есхатолошку димензију, затим садржина литургијских молитава, до типика облачења и свега што је било видљиво у Цркви, односно ентеријера црквеног у смислу постављања Престола Божјег и постављања народа Божјег - чланова Цркве, око Престола. Све је то везано за Будући Век и икона је Царства Божјег.

Сетите се Пророка у Старом Завету, који су најављивали и били, на неки начин, теолози Царства Божјег и Будућег Века. Иконе, односно симболи и елементи, које су они користили да би саопштавали Будуће Царство, били управо ови, литургијски. Код Исаије имате постављен Трон Божји, код Пророка Данила имате Сина Човечијег који уједињује све, код Језекије и Јеремије имате васкрсење које се изражава као скуп народа Божјег на једном месту, где се оживљавају кости сухе, или имате рођење Месије, Који је рођен на такав начин да показује улазак Бога у историју, пројављујући тако план Божји о свету и свему што је Бог створио и циљ зашто је то све створио. Сви ови симболи, као и многи други које Пророци користе, указују на Будући век и показују да је све то Црква у новозаветном периоду сачувала. На основу тога постављен је типик, што показује да је Литургија, у свом разноврсном типичу, управо пројављивала то исто Будуће Царство Божје.

Сва новозаветна пророчка служба такође је везана за Литургију. Она говори о Будућем Царству Божјем у форми Литургије. Узмите Откривење Јованово, које је пророчка књига и говори о Последњем времену, везујући га и тумачећи кроз Литургију. Узмите такође многе сегменте пророштва код Апостола Павла и других Апостола и Јеванђелиста, која су такође везана за Будући век, али се пројављују у форми Литургије. Кад Апостол Павле говори о Суду, као Последњем (та есхата), он говори о суду у таквој форми, који се пројављује и види кроз Литургију † сад и овде у Литургији, где се Господ појављује као Судија окружен Светима Својим † Апостолима, свима Светима

и Анђелима. Тај Суд се манифестује кроз васкрсење и живот оних који су за Христа и делење од оних који нису у заједници са Христом.

Код Св. Отаца, као што су Св. Игњатије Богоносац и Св. Иринеј Лионски, затим у споменицима III века, као што су Дидахи, Апостолске Установе, Посланица Климентова и други, имамо наглашавање још неких других елемената тог истог есхатолошког темеља Цркве, а што је све директно везано за Литургију, а код Св. Игњатија Богоносца још конкретније за службе које су Литургију чиниле и које су из Литургије произилазиле. То су епископска, свештеничка, ђаконска и лаичка служба, које постоје када су скупљене на једном месту у конкретном литургијском сабрању и које самим тим пројављују такође то Будуће Царство. Епископ, који је глава литургијске заједнице, икона је Христова, односно тај Цар Који ће доћи и основати будуће Царство. Свештеници су иконе Апостола, а народ Божји су сви лаици који су скупљени на једном месту и који су сви заједно показатељи и да је епископ Христос и да су презвитери Апостоли и да су сви заједно Царство Божје. Зато Св. Игњатије и каже у својим посланицама да тамо где је епископ, тамо нека буде и народ, јер као што тамо где је Христос, тамо је и Црква Божја католичанска. Овде видимо да Св. Игњатије директно везује Цркву и њен идентитет за Литургију, а Литургија је икона Будућег Царства Небеског, које је сад и овде присутно у оваквој форми.

За разлику од ове опције виђења Цркве, у IIII и IV веку, под утицајем александријске школе и њених учитеља, имамо једну другачију опцију карактерисања и идентификације Цркве. Под утицајем платонизма, Ориген учи да је суштина хришћанског живота, па чак и Царства Божјег, ствар прошлости, а не будућности. То је нешто што је постојало од вечности. У том Царству Божјем, Логос Божји је Онај Који уједињује све логосе, душе и духове, који су преегзистентни, односно који постоје вечно. Као последица кретања, које се десило у вечном духовном свету, а које је код Оригена негативно и поистовећено са грехом, створен је материјални свет, који служи као једна врста казне или тамнице за духове и душе, које су у њему (том материјалном свету) затворене. Спасење је у ослобођењу духа и душе од свега што је материјално, односно из тамнице у којој је затворена и поновно враћање у јединство са Логосом у вечни, преегзистентни духовни свет. Што се тиче јединства душа, односно тих духовних бића која су сада у телесном облику, оно се манифестује и једино остварује кроз умни напор и партиципацију у Богу Логосу, као врховном Уму.

Овакво учење је преместило суштину Цркве из њеног литургијског оквира у један подвижнички оквир. Подвижништво, као и све што је везано за подвижништво - манастир, келија, пустиња и слично, постало је место спасења, а то више није Црква, односно Литургија. По Оригену, Литургија је била снисхођење и грубљи облик за оне који нису могли да достигну у степен савршеног умног јединства са Богом. Литургија је постала другостепена у односу на подвижнички начин заједничарења са Богом, а који је био у јединству чистог ума са вечним Логосом Божјим. По овој опцији, Црква се лоцира у манастиру и местима где се дешава очишћење од страсти.

Оваква опција идентитета Цркве испушта материјални свет из спасења. Поред тога, смрт више није трагедија нити "последњи непријатељ", како каже Св. Апостол Павле, "који чека да буде уништен?", већ постаје ослобођење и позитиван догађај, који изводи из овог лажног материјалног света и уводи у вечни свет идеја и духова који вечно постоје. Црква и оно што се збива у њој ће постати нешто пролазно, као што је и живот овај пролазног карактера и само једна нужна станица, која треба да се прође за улазак у вечност и у тај истинити реални свет.

Овога има и данас код многих теолога, који са Другим доласком Христовим виде и укидање Цркве. Тако Црква постаје средство за остварење нечега што ће доћи касније, па када се то испуни, Црква ће као средство постати сувишна и више неће бити потребна. Све што се у Цркви догађа, као што је Тајна Св. Евхаристије, а затим и све друге "тајне" (покајања, јелоосвећења, брака, свештенства итд.), постају средства за задобијање и улазак у тај истинити духовни свет. Света Евхаристија постаје једно између многих средстава за остварење тог циља.

Овакво гледиште, иако је имало много присталица, није успело да истисне прву опцију, коју смо назвали есхатолошким идентитетом Цркве, везаним за Св. Литургију. У неким срећнијим временима, ове две опције су сапостојале једна уз другу, а у проблематичним раздобљима, биле су директно сучељене. У доба Евагрија Понтијског и нешто касније Св. Максима Исповедника, ове две концепције су биле конфронтиране и у директном непријатељству. То се може и данас видети у многим изразима Цркве, те час избије да епископи и литургија не иду са монаштвом, које је нешто више од тога, или пробије став да Цркву треба користити као средство монашког подвига, да би се кроз свакодневне литургије и причешћивање остварило потпуно очишћење од страсти и остварила умна заједница са Богом, или опет подвижници постају ти који око себе скупљају ?духовну елиту? док прост народ иде у Цркву код

епископа и свештеника итд.
Наведене две опције трајно ће одредити како сукобе у Цркви, тако и различита посматрања Цркве и њеног идентитета. Св. Максим Исповедник је покушао да направи синтезу ове две еклисиолошке опције. Он је и сам био монах подвижник, који је живео у доба проширених монотелитских јереси.

Видевши да је оригенизам исходна тачка сукоба монашког и литургијског израза Цркве, Св. Максим је приступио указивању на све погрешке Оригенове, истражујући корен самог Оригеновог учења. У том смислу, он је пре свега одлично приметио да је Ориген израстао из Платоновог схватања света, које истинитост света везује за прошлост. У почетку је била истина и савршенство, а касније, што се више удаљавамо од почетка, то се више деградира та истина. Спасење се, на тој основи, јавља као враћање на почетак и у то првобитно стање. Даље, све што се догодило у Цркви, почевши од Оваплоћења, све је било у служби враћања првобитном стању. Код многих се Оваплоћење Господа Исуса Христа сагледава у контексту враћања човека и света у првобитно стање. На тај начин, Оваплоћење постаје средство којим се човек и природа, помоћу Бога, враћа у првобитно стање, у којем су били када је Бог створио свет.

Кључ за разумевање теологије Св. Максима и свега што је он говорио, јесте његова поставка да је Стари Завет, прошлост и првобитно стање сенка, да је Нови Завет икона, а да је Будући век истина и постојање. Он је прошлост окарактерисао као сенку, а Нови Завет као икону онога што ће се збити у Будућем веку, који је реалност и истина.

Оваква поставка била је директни атак на оно што је Ориген говорио, а што је била у суштини пројекција Платоновог схватања постојања везаног за прошлост. Св. Максим Исповедник истинитост везује за будућност. Све што се у цркви, сад и овде, дешава, то је икона Будућег века и реалности. Уколико се сегменти црквеног живота и уређења слажу са Будућим Веком, утолико је и истинитост Цркве. Ту Свети Максим тражи оно што Цркву чини Црквом и то налази у Св. Литургији.

Имајући у виду целокупно есхатолошко наслеђе идентитета Цркве, које је у Цркви постојало пре њега (о чему смо напред говорили), с једне стране и све погубне последице онога што оригенизам заговара, с друге стране, Св. Максим је почео опсежну реорганизацију оригенизма, али чувајући све оно што је било позитивно у подвижничком начину живота и у том изразу црквеног живота.

Прво, Св. Максим је поставио Оваплоћење Господа Исуса Христа као последњи догађај, односно као оно што је Бог, стварајући свет и независно од пада и свега што се после десило, одредио, а то је Тајна Христова, као сједињење тварне и нетварне природе у једној Личности Бога Слова, односно у Личности другог Лица Свете Тројице. Он поставља Литургију као Тајну Христову и у њој види сједињење свега што је Бог створио у Личности Христовој, Коју ће карактерисати епископ и све службе које су неопходне за постојање евхаристијске заједнице, а то су још службе презвитерска, ђаконска и лаичка.

Друго, кроз Св. Литургију Св. Максим види свет и зато је свет у његовој теологији једна велика Литургија. Свет је зато и створен да постане Литургија. У свим сегментима историје, почев од онога што се дешавало приликом стварања света, па кроз Стари и Нови Завет и надаље, Св. Максим види Оваплоћење Логоса. Логос је центар, али не вечни Логос који је слободан од материје, као што је то било код Оригена, већ ће Оваплоћени Логос бити центар света. Оваплоћени Господ Исус Христос, Који узима материју у Себе, јесте тај центар и возглавиатељ свега у Будућем Царству Небеском. То значи да ће Будуће Царство Небеско бити истинитост садашњег литургијског поретка. Будуће Царство Небеско ће бити све оно што имамо данас на Литургији, осим смрти.

Треће, есхатологија и Будуће Царство су савним конкретни за Св. Максима. То неће бити никакво нагађање, нити осећања, већ управо поредак јединства служби и свега што је Господ створио. Носиоци тих служби су не само људи, већ и читав тварни свет. За Светог Максима ће зато и биљке и животиње имати своју службу у Будућем Царству Божјем, тако да њихова служба неће бити укинута, а тиме ни они, јер без њих нема ни Царства Божјег.

Св. Максим почиње од израза "логос?" да би ову своју теологију изразио. Историја појма "логос" врло је дугачка и замршена. Још је Хераклит говорио о "сперматикос логос", о семенима ствари, затим је код каснијих философа тумачен као принцип који држи све у постојању и који се види иза свих ствари, затим да је то била логичка структура или рационални закон који се налази иза сваке ствари и чини да та ствар постоји, до Платона где се под логосом подразумева вечна идеја као прототип свега на земљи и која се налази иза свега што је конкретно у свету. Тако је и античка уметност била везана за идеју и за њу нису били важни конкретни изрази постојања, зато што је идеја једино била важна као једина истинита и непроменљива, а све конкретно у историји, почев од људи па преко свих врста, саображавало се тој вечној идеји. Тако грчка скулптура, по речима Лосева, пројављује човека, али жртвује његову реалност и конкретност зарад очувања идеје човека, те су

зато оне (скулптуре) божански лепе али мртве због идеје коју изражавају, те не дозвољавају да буду промењене битисањем у историји.

Ориген је, држећи се у суштини ових оквира које је поставила грчка философија, под логосом подразумевао замисли Божје. Код Оригена Бог је Тај Који мисли и замишља, док је код Платона тај свет идеја вечно постојећи са Богом, Који је Врховна Идеја. Међутим, ту нема суштинске разлике, јер је и код једног и код другог присутна димензија вечног постојања ових замисли Божјих или идеја. Код Оригена је Бог поистовећен са Умом, који мисли и замишља све, па чак и овај свет, јер пошто је Он вечни Ум, Он не може да постоји без Својих мисли и замисли. Тако, без обзира што су ти логоси од Бога и имају почетак у Богу, они су самим тим што је Бог вечни Ум и они вечни. Не може се замислити, по Оригену, да је врховни божански ум увек био то што јесте, а да у неком тренутку није мислио. Оваквом својом пројекцијом да је Бог вечни Ум и да има од вечности своје логосе и замисли, по Оригену је и сав створени свет морао да буде вечан у својој духовној или умној суштини. То је добро приметио о.Георгије Флоровски, указујући на Оригеново учење да је Бог Сведржитељ, што не може бити ако није то од вечности, јер је недолично Бога да је Он постао касније нешто што претходно није био.

Дакле, иако су логоси имали различита значења, свима је суштинско да су то били прототипи и вечни духови, душе, идеје, семена ствари, принципи постојања итд. Битно је да су логоси вечни и да се заснивају на логичној основи и концепцији ума и мисли. Св. Максим је почео обрачун са оригенизмом од ових логоса, али будући велики богослов и мислећи црквено и не дижући велику праšину да би прославио себе, често прећуткује име Оригена, који је био велики ауторитет, успевши да сасече оригенизам у корену. Чак су и Кападокијски Оци, у својој терминологији, много зависни од Оригена, јер су они на оригенизму учили, тако да се и код њих задржало много тога од Оригена, али је оно суштинско код њих било другачије. У томе је управо величина њихове теологије и ауторитета, а то ће Св. Максим успети да извуче на видело. Он ће то од Кападокијских Отаца задржати, показујући да они не преипадају оригенистичкој струји, већ оној другој. Св. Максим је све, што је у претходном црквеном предању било вредно, сачувао, дајући му свој израз и негирајући оригенизам.

Када говори о логосима, Св. Максим ће први пут да одвоји логосе и сам појам логоса, од умне категорије. За њега су логоси изрази једне личности.

Они су изрази Бога као Личности, а не Бога као ума. Зато логос, за Св. Максима, значи вољу и слободу, а не идеју, мисао или неку умну категорију. Сада Св. Максим може да одржи да су логоси Божји о творевини вечни, али да то не повлачи вечност постојања творевине у идеалном, идејном или духовном смислу, односно у смислу да Бог од вечности има и созерцава у Себи свет као своје мисли, које у једном тренутку почиње да остварује стварајући материју. Свети Максим поистовећује логосе са вољом Божјом (и логи та тхелимата тоу тхеу еисин). Логоси су воље или вољни актови Божји.

На еклисиолошком плану, Св. Максим ће показати да је Господ Исус Христос центар, у Коме се сви ти логоси скупљају. То значи да је Бог створио овај свет да се сједини са Богом у Личности Господа Христа, а то значи да га је створио са вољом и жељом да то буде. Зато се та жеља налази свуда у створеној природи и код човека највише, јер је он икона тога. Грех је пак препрека која сузбија ту жељу и њено остварење. То значи да свет није постојао вечно ни у каквој форми, већ је свет створен да постоји вечно. Господ ствара свет да би он постојао вечно. То је Његова жеља † да свет постоји вечно у заједници са Оваплоћеним Сином Божјим. Догађај Оваплоћења је догађај због кога је све створено, а не средство које враћа у првобитно стање. Оваплоћење није изнуђено грехом, како би рекао Св. Максим, већ је оно циљ због кога је Бог све створио. Ово је нешто радикално ново, што Св. Максим уводи у односу на логосе. Тако је оправдана његова поставка да је истина резервисана за Будући век, када свет, ако хоће, дође у заједницу са Господом Христом. Остварење тога збиће се у Другом Доласку Господа Христа, али кроз Литургију и сједињење свега са Христом у литургијском сабрању, где, сад и овде, имамо икону тог Будућег Века.

Ово је први пут да је онтологија и само постојање света и свега што је у свету, везана, не за природу, било материјалну или духовну (као што је то било код Оригена, где је духовна природа била та истина), већ за службе. Онтологија Светог Максима је онтологија иконијска, а то је управо онтологија служби у Цркви † епископске, презвитерске, ђаконске, лаичке, пророчке и свих осталих, које су у ствари дарови Духа Светога. То је нешто што сада чини овај свет постојећим, али је његово садашње постојање, будући да је кроз службу изражено, иконично, а то значи да, иако има истине у себи, нема апсолутну истину. На тој основи се разликују и икона и сенка од реалности, односно иконе. Стари Завет, као сенка, има делић истине у себи; Нови Завет, који је икона и израз постојања у службама, такође има истинитости у себи, али не апсолутну (у томе је разлика између иконе, која

има реалност у себи и символа, који нема никакве онтолошке реалности у себи). Зато се Господ, и код Св. Апостола Павла и код Св. Максима, пројављује у различитим службама, те је Он и лаик, и слуга, и ђакон, и свештеник, и првоначелник, и судија, и пророк итд. Он је Тај Који се сада пројављује у службама и кроз службе, а оне (службе) имају свој идентитет и постојање једино везане за Литургију.

Онтологија Св. Максима је дакле, не само онтологија Будућег Века, већ је то и онтологија евхаристијског типа. Логоси ствари (парадигмата тох прагматон) су воља Божја, са којом је све створено што је створено, а та воља Божја јесте да се сједини све са Христом и у Њему нађе остварење свога постојања.

Подвижништво, у контексту сједињења свега са Христом, код Св. Максима је крунисано љубављу, која подразумева заједницу у литургијском сабрању. Суштина подвига је да служба, која је везана и једино постојећа када уђе у литургијску заједницу, дође до изражаја. То значи да пројавимо вољу Божју својим постојањем, а та воља Божја јесте да се сјединимо сви и будемо у заједници са Христом, те да не буде наша воља, него да буде воља Божја. Одрицање од своје воље и свога ?ја?, што је суштина подвижничког живота, јесте поистовећење са вољом Божјом, а која управо жели вечни живот свих у заједници са Христом у евхаристијском сабрању. То значи оправдати логос Божји у нама и дати да он ради, јер све што је створено носи тај логос Божји, али он је везан са нашим јединством са Оваплоћеним Христом. Један циљ, који је Оваплоћени Бог Христос, пројектован је у свим сегментима постојања света, али ће и читав свет показивати да је Он тај Један Христос. Свет ће бити многи христоси, који значе Оваплоћеног Логоса који сједињује тварну и нетварну природу кроз човека, али ти многи христоси неће бити многи него Један Христос. Тако у Литургији кроз крштење сви постају Христоси (харизмени) и свако је Христос, али нису многи Христоси, него је Један Христос † сви смо једно Тело Христово, иако смо многи који смо у Христа Крштени, као што рече Св. Јован Златоусти.

*Предавање Епископа браничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 20. ХИИ 1994.*

Оригенистичко схватање идентитета Цркве налази плодно тло код монашких кругова јелинске оријентације, где је Евагрије Понтијски један од важних

представника. За разлику од њих, монашки кругови под утицајем Св. Макарија Египатског и списа њему приписаних, схватили су подвижнички живот и етичке норме више у семитском контексту. Они говоре о срцу као месту заједништва са Богом, за разлику од монаха јелинског и еваргријевског типа који говоре о умном јединству са Богом. Док је Евагрије говорио, надовезујући се на Оригеново учење, да очишћење од страсти подразумева апсолутно очишћење ума од свега што је материјално, да би ум тако могао да дође у заједницу са вечним Логосом, монашки кругови под утицајем Св. Макарија Египатског, схватили су јединство са Богом, које се остварује у срцу, више као израз праксе. Ови монаси су већином били прости и неуки, а своје заједништво са Богом су изражавали послушањем.

Овај сукоб у монашким круговима траје до данас. Тако имамо да обично монаси, који су обични и неуки људи, раде све послове у манастиру, а њих данас мало ко сматра онима који могу да дају неку духовну поуку или да код њих види присуство Божје, док се монаси који имају развијене умне способности, а посебно тзв. умну молитву, сматрају ?духовним? и свет од њих тражи поуке. Сукоб није отворен, али разлике постоје. Оваква елисиолошка концепција подвижничког типа, носила је опасност да мимоиђе читав материјални свет и лиши га спасења, јер је била важна душа и све оно што је ?духовно?, док је све остало било мање?више зло. Оваква концепција је определила познату изреку да монаштво значи бежање од света, да хришћански живот значи раскид са свим што је материјално и да је једино битно старање за душу која има апсолутну вредност, јер је све друго пролазно.

Као што смо видели, Св. Максим Исповедник је покушао да обнови библијску елисиологију и елисиологију апостолских мужава, везану за Литургију и есхатолошки идентитет Цркве.

Св. Максим Исповедник је радикално другачији од оригенизма пре свега јер полази од тога да је циљ света и свега што је створено јединство тварне и нетварне природе у Сину Божјем. Циљ због чега је све створено јесте Тајна Христова. Међутим, Христос, за Светог Максима, није био само Логос, односно ако би тако могли рећи, није био само Бог нетварни, већ је био и човек, односно био је Богочовек. Док Ориген говори да је прототип јединства света у Логосу Божјем, где нема материје, тако да све оно што се ослободи материје долази у заједницу са Богом, за Св. Максима Исповедника Оваплоћени Логос, Господ Христос, јесте прототип и првоциљ свега што је створено. Он то назива у својим делима Тајном Христовом и на једном месту

каже: ?жели вечно (од увек) и у свима (створењима) Бог Логос да се Његова тајна Оваплоћења оствари?.

Тајна Оваплоћења Христовог је код Св. Максима везана за историју, а не за вечност. Од вечности Бог Логос, Син Божји, није Богочовек, већ је то постао у једном историјском тренутку. На овај начин мења се онтологија, јер прошлост више није исходишна тачка постојања света, нити је то вечност и нешто што од увек постоји, већ је то будућност. Ориген је говорио да Логос постоји од вечности и да у Себи садржи логосе твари, односно да од вечности у Себи садржи вечне идеје свега, које он, за разлику од Платона, зове духовима и душама. То би значило да од вечности постоји Логос Божји, са Којим сапостоје душе као духовна бића и то је та идеална заједница која је ?некад? (када говоримо о вечности, не би смели да користимо појмове везане за време, али је другачије немогуће објаснити оно што је Ориген имао у виду) била идеална. Међутим, када се у тој заједници десило кретање, догодио се расцеп или раздвајање идеалних духова од Бога Логоса. Ориген даље каже да је Бог, желећи да казни те непослушне духове који су се одвојили, бунтујући против заједништва са Логосом, створио материјални свет, који је постао тамница у коју је Бог затворио те непослушне духове. Закључак, који се логички намеће из овакве концепције, јесте да спасење значи излазак из те тамнице материјалног света и поновно враћање у првобитно стање заједнице чистих духова и душа са Богом Логосом као вечним Умом Божјим.

Поставивши Оваплоћење као последњи циљ, али и као исходишну тачку стварања света, Св. Максим је померио ову оригенистичку и грчку онтологију и схватање постојања уопште, рекавши да постојање не зависи од прошлости већ да зависи од будућности и да је спасење света у његовом будућем укључењу у Царство будуће, односно у његовом сједињењу са оваплоћеним Богом Логосом. Зато Св. Максим Исповедник каже да је Стари Завет сенка, да је Нови Завет икона, а да је Будући век живот и реалност. Оно што Св. Игњатије Богоносац говори, када каже да је Св. Евхаристија икона и тип Будућег Царства, Св. Максим поново оживљава показујући да је сад и овде у Новоме Завету Црква икона тог Будућег Царства Божјег. То је нешто што укључује материјални свет. Док се код Оригена материјални свет сматра злим и њега се треба ослободити пошто њето, Св. Максим Исповедник сабира материјални свет у Богу и зато каже да Бог вечно жели да се Тајна Оваплоћења, као Тајна сједињења Бога и света (материје), твари, због чега је и створио тај свет.

Ово Св. Максим изражава и на други начин када говори о Оваплоћењу Бога Логоса као о догађају који није зависан од пада. Код Св. Отаца пре Св.

Максима, који су о тој теми расправљали, као нпр. Св. Атанасије Велики, тај се проблем или не среће, или, као код Св. Атанасија, он није решен као код Св. Максима Исповедника. Ово је заиста једна новина, али она се не може објаснити без претходног схватања шта Св. Максим подразумева под циљем стварања света и његовог спасења. Свети Максим каже да Оваплоћење Бога Логоса, односно Тајна Христова, није накнадна да би се свет вратио у своје првобитно стање, већ да је због Оваплоћења или Тајне Христове свет створен. Догађај Оваплоћења Господа Христа је независан од пада, иако, као историјски догађај, носи неке последице пада. Пад није условио Оваплоћење Господа нашег Исуса Христа. То је оно што Св. Максим узима од Св. Апостола Павла, који, кад говори о Христу Оваплоћеном, каже да је за Њега (Христа Оваплоћеног), кроз Њега и у Њему све створено што је створено. Дакле, за Њега је створено све што је створено, кроз Њега је све створено што је створено и у Њему је све створено што је створено. Ово је врло важно схватити за разрешење еклисиолошког проблема и идентификацију где се Црква пројављује као оно што јесте и што ће бити у вечности као Царство Божје.

Црква се увек пројављује везана за Христа Оваплоћеног, Који неминовно подразумева да је и Бог и човек, и јавља се у контексту јединства свега са тим Христом. Зато Св. Игњатије Богоносац конкретно каже: "тамо где је епископ, тамо нека буде народ, јер као што тамо где је Христос, тамо је и католичанска Црква". Он ће и на многим другим местима у својим посланицама говорити о том конкретном изразу онога што нам је Бог припремио и због чега је све створено што је створено, а што је поистоветио са Св. Евхаристијом, која се код њега и назива леком против смрти. Међутим, за правилно разумевање читаве ове проблематике, врло је важно нешто детаљније објаснити учење Св. Максима о логосима.

Учење Св. Максима о логосима кључно је за схватање његове концепције тзв. онтологије служби у Цркви. Грчки појам "логос" је једна умна категорија, али је он имао различиту садржину код различитих грчких философа. Појам "логос" значио је и реч, као пројаву неке мисли, значио је и мисао, значио је и логичку складност или хармоничност, значио је и циљ, као и пројаву тог циља у свету. Будући да је грчка философија сва у суштини полазила од постојања идеалног света у вечности, а то је био свет идеалних логоса, који се свуда у свету може видети као логичка основа на којој постоји свет, логос се одосио на вечну идеју или вечно духовно биће овога света. Када су стоици говорили шта је истинито у једном бићу или ствари, они су указивали на тзв. ?сперматикос логос?, односно на логос који је иза свега, а

то је принцип који нешто држи у постојању. Овај логос грчких философа код Оригена је био поистовећен са тзв. духовном природом.

Све ово дошло је до нас, тако да данас, када атеисти говоре о свету и његовој истинитости, они истинитост не виде у формама или облицима у којима се материја пројављује, него истинитост виде у неком закону који стоји иза тога свега држећи то што постоји у постојању. Код хришћана, ово се обично одражава тако што истину нечега виде у души, тако кад говоре о човеку обично кажу да је душа истина, а остало што човек пројављује и тело његово јесте нешто пролазно и променљиво, што ће доћи и отићи, а душа је нешто што вечно постоји.

Апологети су доста помогли да у хришћанство уђе овакво јелинистичко схватање појма логоса (нпр. Св. Јустин Мученик и други), који су врло добронамерно хтели да покажу да Хришћани нису били људи људи кад су веровали у Бога и говорили о Христу, а поготово кад су говорили о Христу као Логосу. У прологу Јеванђеља по Јовану се говори о Логосу. То су апологети узели као изворни текст да покажу Грцима да и Хришћани говоре о Логосу и да је у почетку био Логос, кроз Кога је све постало што је постало. За Грке је управо било прихватљиво да Логос од вечности постоји и да држи све у постојању. Код апологета, а и код многих Хришћана данас, Логос је био поистовећен са Мудрошћу, односно са умном категоријом, тако да је нпр. Св. Јустин Мученик говорио да су стари философи, као мудри људи, такође били Хришћани, јер су учествовали у Логосу, као што и свака друга мудрост учествује у Логосу. Зато их је он назвао Хришћанима пре Христа и хришћанства.

Ориген се касније "накалемио" на овакво схватање, тако да Христос постаје Логос очишћен од тела. Израз "логос" и "логи тон прагматон", који се среће код неких Св. Отаца пре Св. Максима, као што су нпр. Кападокијски Оци, послужио је многим да говоре о логосу управо у контексту грчке философије. Наиме, по овом схватању, када је Бог стварао свет, Он је имао вечне идеје о свету, које су биле у Његовом вечном Уму - у Његовом Логосу. Тај Логос је био Син Бога Оца, односно, што ће Августин касније рећи, знање Божје. Будући да Бог све зна и да вечно зна и оно што ће бити и што још није било, Он то зна на основу тих вечних идеја које има у Свом Логосу, односно Сину. Тако је израз "логос" почео да се пише са великим "Л" када се говорило о Сину Божјем, док се малим "л" пишу "логи" = мали логоси, који су знања или замисли проистекле из Логоса. Ова концепција се добро уклапа у то да је све што је створено створено кроз Христа као Логоса, као и да се

Његово постојање види свуда у свету. Материјална природа је била из овога искључена, тако да није имала спасења. Такође, настао је проблем схватања стварања света.

Хришћани су говорили да је свет створен ни из чега и да га није било ни у каквој форми пре него да га створи Бог. Међутим, поменуто тумачење логоса на јелинским основама, давало је другачију слику: да је свет постојао вечно у његовој идеалној форми, па је Бог у једном тренутку, на основу тих прототипа, створио материјални свет. То је у суштини Платоново учење, које имају и новоплатоничари, као нпр. Плотин у Енеадама, где се говори о истицању логоса из једне целине.

Св. Максим Исповедник мења ову концепцију бранећи Кападокијске Оце и њихову употребу речи "логос", зато што су оригенисти почели да својатају све Кападокијце. Логосе твари, на основу којих је свет створен, Св. Максим ће прихватити, али ће их протумачити као жеље Божје или као вољу Божју. У чему је разлика?

Разлика је у томе што, ако се логоси схвате као у грчкој философији или код Оригена, тада свет постоји у Божјем Уму или Логосу вечно у идеалном смислу, односно као идеје света, на основу којих се стварају материјални облици у једном тренутку, а ако се логоси поистовете са жељама Божјим и вољом Божјом, тада је Бог створио свет на основу своје жеље и слободе, зажеливши да тај свет буде у вечној заједници са Њим. Зашто је ово битно и какве консеквенце има?

Консеквенце су велике, јер је сада код Св. Максима Исповедника свет суштински одвојен од Бога, али опет није раздвојен тако да нема никаквих додирних тачака између света и Бога. Он има заједницу са Богом у тзв. вољном сегменту, односно у области слободе. Свет више није везан за Бога по суштини својој, већ је везан за Бога по вољи Божјој, а воља Божја подразумева и будуће остварење тога што је Бог зажелио. Све што је створио, Бог је створио са жељом да то буде у заједници са Њим кроз заједницу са Његовим Сином. Зато Он вечно жели, али на основу слободне жеље, а не на основу већ постојеће духовне везе, која подразумева везаност по некаквој духовној суштини. На овај начин Св. Максим Исповедник говори да је свет израз слободе Божје и воље Божје, а та воља Божја је оно што држи свет у постојању. Будући да воља Божја даје ипостас свету, свет је слободан у односу на Бога да дође у заједницу са Њим или да не дође у заједницу са Њим.

На овим основама Св. Максим даље објашњава пад и првородни грех. Адам није отпао од првобитне савршене заједнице која је некад постојала, већ је Адам вољом својом и слободом својом одрекао да уђе у заједницу са Богом и да буде то како је Бог од вечности захелео. Адам је то одрекао.

Међутим, зато ће Св. Максим, када говори о Оваплоћењу Бога Логоса и када говори о човеку у Христу, рећи да је човек у Христу нови Адам, који је управо испунио вољу Божју коју је Адам одбио, а то је да све дође у јединство са Богом кроз човека, тако да није дошла у питање Тајна Христова, због које је све створено што је створено и која стоји изнад пада и није иницирана њиме. Ово је врло битно за еклисиолошку концепцију Св. Максима Исповедника и за схватање Цркве.

Јединство са Богом свет може да оствари једино кроз човека и то у заједници са Богочовеком Христом. Спасење света има свога посредника, а то је конкретна Личност Христа Богочовека и оно (спасење) се дешава кроз човека. Код оригениста и свих који говоре о тзв. идеалној духовној заједници са Богом, није потребан посредник, јер сваки који очисти себе од страсти и очисти ум свој, аутоматски је у заједници са Богом. Зато они немају потребе да се скупљају на Св. Евхаристију, јер Евхаристија подразумева скупљање око једног посредника који је Богочовек и то конкретан, историјски Богочовек. Будући да тај посредник треба да буде конкретни историјски Богочовек, опипљив, реалан, сад и овде присутан, то се, као код Св. Игњатија Богоносца, односи на епископа, који је конкретна икона Христа. У оној другој концепцији то није потребно, јер сваки за себе, будући да има ум, може да дође у заједницу са Богом, зато што тај Бог Логос није везиван за конкретну личност човека, већ је Он идеја, свудаприсутни, али виђенкао дух и идејни логос. Зато је монах евагријевске концепције могао да остане мимо литургијске заједнице, а да буде хришћанин и у заједници са Богом Логосом. То није могло код Св. Максима, као што није могло ни код Св. Игњатија Богоносца и као што није могло ни код Св. Иринеја Лионског, који ће, управо на овој основи, говорити и борити се против гностицизма, где се говорило о знању и познању Божјем мимо Цркве. Свети Иринеј је управо и разрадио учење о возглављењу свега у Христу, али указује на епископа и евхаристијску заједницу, односно Цркву, као циљ свега створеног, без чега нема заједништва са Богом.

Како су код Св. Максима Исповедника ове две концепције спојене? Има много различитих израза на основу којих можемо да говоримо о спајању ових двеју концепција, евхаристијске и подвижничке, али ја ћу узети учење о

логосу, јер смо о томе већ говорили. Св. Максим каже на једном месту да Бог има тзв. вечне жеље или логосе да постоји свет. Међутим, будући да Бог увек јесте и увек је добар, те његове жеље нису избори, у смислу сад овако жели, а сад онако, јер избор, којим изражавамо нашу слободу, није својствен Богу. Избор је својствен створеним бићима, зато што створена бића могу нешто да бирају или да не бирају. Међутим, Бог, будући да Он од вечности постоји и да постоји зато што хоће да постоји, Он нема шта да бира, зато што се ништа не налази изван Бога што није Он и што би Он евентуално могао да изабере или да одбаци. Свети Атанасије Велики, када говори, под притиском аријанаца, о Богу Логосу, о Христу, Кога вечно рађа Бог Отац, те када аријанци питају да ли се Син рађа вољом Оца и од воље Очеве или се рађа по суштини, желећи да покажу да ако се рађа по суштини, а не по вољи, да Син постоји мимо воље Очеве, или, с друге стране, ако Бог Отац рађа Сина зато што хоће вољом Својом, онда Син има почетак и могао је некад да буде нерођен зависећи од воље, каже на све то (Св. Атанасије) да су то категорије које се срећу у створеном свету и немају везе са Богом.

Божја слобода се не изражава као избор и као хоћу-нећу. Божја слобода би могла да се изрази као избор кад би Богу нешто било дато што није од Њега и што би му било наметнуто. Међутим, ако признамо да је Богу нешто наметнуто и да се Он у односу на то одређује са хоћу или нећу, тада Он није Бог, јер иза Њега постоји нешто друго што му то намеће и диктира. Зато Свети Атанасије каже да се Бог Син рађа вечно од Оца и вољом Очевом и љубављу Очевом, али не у смислу такве воље која може да бира и која би могла да допусти и да се не роди. Слобода као избор једино је могућа у категоријама створеног света, зато што бити створен подразумева да вам је биће дато од некога, те ваша слобода није онтолошка јер нисте ви узрок своме бићу. Други вам је дао биће и ваша слобода је у томе да ли хоћете да прихватите своје биће или не. Бога нико није створио, нити је Он имао бића из неког другог да би могао да бира. Он сам жели и постоји. Његова слобода је узрок Његовог бића и изражава се као љубав према Сину и Духу Светоме. Бог (Отац) увек изражава своју слободу тако што хоће Сина и што хоће Духа Светога, вечно постојећи на тај начин.

Што се тиче воље Божје поистовећене са логосима, Св. Максим Исповедник каже следеће. Бог жели да доведе свет у биће. То је он назвао "логос тоу еине" - Божји логос или жеља "пери тоу еине тоу козмоу". Међутим, будући да је жеља Божја увек добра, аутоматски Бог има и ?логос пери тоу ев еине?, односно жељу о добром бићу. Дакле, Бог има жељу о бићу које је створио и жељу да то биће буде добро. Будући да је Бог створио свет својом слободом и

љубављу, он има и жељу или логос о вечном бићу ("аи еине"). Зашто? Зато што је Бог створио свет ни из чега, слободом својом и љубављу, те се подразумева да га је створио да вечно постоји, иначе га не би стварао. Иначе, да је Бог створио свет из било којих других интереса, што би подразумевало да га није створио из љубави и слободно, или да га је створио под притиском некаквог закона, тада би могли да допустимо да Бог у једном тренутку може да зажели да свет више не постоји. Оног тренутка када се ослободи тог притиска који га је нагнао да створи свет, Бог би могао да каже да Му свет више не треба. Међутим, будући да је Бог слободом Својом и љубављу Својом створио свет Он га је створио да вечно постоји. Зато логос Божји, како каже Св. Максим, садржи и биће, и добро биће и вечно биће.

Међутим, ово су само жеље Божје. Бог је слободом Својом зажелио да то створи. На основу ?ев еине? † доброг бића, Св. Максим ће разрадити своју подвижничку концепцију. Он ће рећи да подвиг, врлински живот и остајање у Богу јесу неопходни, јер врлински живот подразумева партиципацију у Оваплоћеном Богу Логосу † Сину Божјем. Ако се сложимо, каже Св. Максим, да је Христос, Оваплоћени Син Божји, суштина сваке врлине, а не као неки добар човек кога копирамо или се на њега угледамо, да је Он само добро и само праведност (а не као што би неки човек био праведан у односу на некакву правду) и Он је по Себи добар и по себи праведан, сваки онај који је добар и који је праведан, тиме учествује у суштини тих врлина, а суштина тих врлина је сам, сами Оваплоћени Бог Син. То значи да је подвижнички живот и испуњење заповести такође учествовање у Богу, али као што се не може логос или жеља Божја о добром бићу одвојити од жеље Божје о бићу и о вечном бићу, тако се ни у пракси не може одвојити врлински живот од евхаристијског сабрања и од вечног живота и Будућег Царства, које је прототип свега што је створено, прототип Цркве и прототип зашто је Бог створио све. Ово је, ако мало дубље анализирамо узето од Св. Апостола Павла, који, када говори о нашем хришћанском животу (Дап 17, 28) и говорећи о Христу, Оваплоћеном Сину Божјем, каже ?у Њему живимо, крећемо се и јесмо?. Свети Максим ће то поновити и рећи да у Њему имамо биће, добро биће и вечно биће, јер кретање код Св. Апостола Павла значи нашу делатност, коју Св. Максим схвата као врлински живот. На овај начин Св. Максим први пут у овом периоду повезује врлински живот или подвижнички живот са Црквом односно Евхаристијом. То двоје не могу да се одвоје код Св. Максима, нити може да стоји једно наспрам другог у супротности једно са другим, већ мора да стоји у заједници и да буде зависно једно од другог. На овај начин долазимо до онога што је за Св. Максима

битно, а то је онтологија иконе, односно онтологија службе.

4. Онтологија службе (иконе) у Цркви

Под онтологијом службе подразумевамо да је на земљи, сад и овде, конкретно у историји и у историјском контексту, остварење спасења које ће се десити у будућности. Онтологија иконе подразумева присутност те будућности сад и овде, те ако нема иконе, односно ако нема Цркве као евхаристијске заједнице и свега што чини Цркву, тада нема ни Будућег века. Ову своју концепцију Св. Максим преноси на тумачење Ареопагитских списа, тако да ће и ове списе, али и Кападокијске Оце протумачити добро и спасти од опасности да их други присвоје.

Ареопагитски списи су имали тенденцију да се протумаче у контексту оригенистичког и платоновског става. Када се у њима говори о Небеској јерархији и о Црквеној јерархији као икони те небеске јерархије, по платоновском схватању то би значило да небеска јерархија постоји горе на небу, док је Црква и црквена јерархија бледи одсјај тога и није тај прототип. Зато је могуће ући у небеску јерархију и мимо Цркве, али у сваком случају Црква ће се завршити када се буде завршио овај свет и наступиће тај небески прототип овог света, јер је овај свет само бледи одсјај оне реалности која се налази горе на небу. Свети Максим Исповедник ове списе не тумачи тако.

Небеска јерархија у ареопагитским списима означава икону Будућег века, а небо код Св. Максима је догађај будућности и не простор, као што је то Платон схватао, где постоји паралелно један свет. То је код Св. Максима догађај будућности и будући свет који ће се збити, кога икону имамо сад и овде, на земљи и у историји. Зато, ако уништимо икону, немамо ни прототип више, што значи, ако нема евхаристијске заједнице, нема ни Царства Небеског више. На овај начин, икона има и садржи реалност у себи, али се не поистовећује са реалношћу. Реалност ће бити у догађају будућности. Ту реалност Св. Максим види у укидању смрти, односно у вечном животу, али који се ствара из историје и спасава историју, док ће историја у вечном

животу изгубити димензију распадања и смрти. Остаће природа и све што је Бог створио, али ће престати да умире. То ће бити будуће Царство Небеско.

Сада, како каже Св. Максим, имамо помешан Будући век и реалност историје, односно помешан живот са смрћу, тако да, ако уништимо смрт тиме што ћемо уништити природу, уништили смо и с^ом живот. Природа није та која треба да се мења и коју би требало напустити, али је потребно да се промени начин постојања те природе. Зато Св. Максим каже: ?логос ту еине мени аи, ал о тропос ипарксеос, тропос ту еине † начин постојања те природе треба да се мења?. То је оно што је битно за спасење света и за остварење плана који је Бог поставио створивши све из небића.

На овај начин имамо једну сасвим нову концепцију односа иконе и прототипа, у односу на старојелинску и у односу на ону коју данас имамо код већине. Разлика се у суштини односи на разлику између слике и иконе као и односа слике и прототипа и иконе и прототипа. Ако слику једног човека уништите, ништа нисте наудили прототипу, јер та слика нема онтолошке везаности за прототип, већ само идејне. То би за Платона значило, као и за Оригена, да ако уништимо природу, која је иначе слика паралелне реалности духовне, ништа нисмо наудили Царству Небеском, јер је прототип који је на небу онтолошки независан од слике која је на земљи. Међутим, Св. Максим стварност која је на земљи назива иконом реалности. Суштинска разлика је у томе што, ако уништимо икону, која је сада и овде присутна, нема више ни прототипа † уништили смо прототип. То даље по Св. Максиму значи да, ако немамо историјског Христа Оваплоћеног сад и овде присутног у икони и ако се Њега одрекнемо, нема за нас Христа ни у Царству Небеском. Такав је однос прототипа и иконе. Прототип постоји, као што каже Св. Апостол Павле, у глиненим судовима, у њима је стварност, али не у платоновском смислу да глинени суд треба разбић да би стварност изашла као чисти дух, који нема никакве везе са тим глиненим судом, већ ако се глинени суд разбије, разбић смо стварност и немамо више реалност. Будући век се пројављује сада и овде у икони и то конкретно у Цркви. Зато је наше постојање или наша онтологија, по Св. Максиму, онтологија службе, којом ми постајемо учесници тог Будућег Царства, пројављујући сад и овде то Будуће Царство.

Све те службе окупља Литургија, али оне и произилазе из Св. Евхаристије. Евхаристија их афирмише и оне из ње извиру. То су све оне службе које се могу срести у Цркви, као што су епископска, свештеничка, ђаконска, лаичка, пророчка, учитељска итд. , јер нема Цркве без служби. Све те службе су израз

иконе тог Будућег Царства и кроз све се пројављује сѡм Христос, Који је све у свему (та панда ен паса). Литургија је скуп и јединство тих служби, а све службе нису многи Христоси него Један Христос. Једна је Тајна Христова, али се она може у сваком појединцу тачно видети као потпуни Бог и потпуни човек. Служба је та која носи димензију божанства, како каже Св. Максим, или димензију Христа као Бога, а онај који је носилац службе - који служи, јесте човек. Зато, ако уништите човека, не може више бити ни службе, нити пак службе могу постојати мимо људи који су носиоци тих служби.

Ово потврђује и наше искуство, јер када се сретнете са свештеником или епископом у литургијском сабрању, без обзира што га знате као човека који може да има многе мане, имате другачији однос према њему. Љубите га у руку, долазите да вас причести и слично, а то све радите независно од тога што га знате са чисто људске стране. Света Литургија чини то да га поштујете као Христа. Зато не љубимо у руку онога који још није постао свештеник на Св. Литургији. У Литургији неко остаје човеком и ми у њему можемо да видимо човека, али се не завршава на томе. Тај човек је у вашим очима носилац нечега другог што није људско и што није производ људски. Оно што се у Литургији добија као служба и дар Божји, као оваплоћење Христово у нама, може, ако се Црква одвоји од њеног литургијског идентитета, да се схвати као да то неко сѡм зарађује својим подвигом са стране. Тако на пример, један, који је велики подвижник, може да постане неко код кога се одлази, без обзира што нема никакву службу, јер он као такав оставља утисак, те постаје он онај који се поштује, заробљавајући својим подвигом оне који му одлазе и постајући њихов бог, јер га таквим чине.

Данас имамо управо тај проблем јер не можемо да поистоветимо Христа са службом. Увек правимо расцеп и желимо да одвојимо, не могући никако да спојимо оно што је Св. Максим желео: ми желимо или потпуног Бога или потпуног човека. Не можемо да то сјединимо и да то буде Богочовек. Зато, ако епископ, или свештеник, или ђакон, или лаик нису тог тзв. подвижничког живота, одмах смо у стању да кажемо да ту нема Цркве и да ту нема Бога. Зато се нико више неће обратити Епископу, већ ће тражити Бога на другом месту, изражавајући овај расцеп, који, на жалост, некад јаче, а некад мање, постоји у нашој црквеној реалности. Тако је Литургија данас постала средство које се додаје на наш подвижнички живот, као да је она још једно од средстава које нам даје заједницу са Богом и спасење. Забрињујуће је то што је овај елеменат преовладао, тако да се Литургија схвата као израз људских сила. Зато се често каже нпр. "Црква данас служи Литургију" што показује да

се Црква одваја од Литургије и да је Литургија њено дејство, као једно између многих. Евхаристија је постала средство и све је мање оних који виде у Евхаристији присутност Царства Божјег и једино место где је Христос присутан, јер Га на другим местима нема.

То не значи да подвижнички сегмент може да изостане, јер ако он изостане, онда идемо у другу крајност да само Бог одређује и чини што чини без наше сагласности. То не треба протумачити као да је Бог нешто зацртао од вечности и то сад само спроводи, без обзира да се ми са тим слагали или не. Бог жели то од вечности, али желети нешто је друго у суштини од зацртати нешто. Бог жели да сви дођу у велику Тајну Оваплоћења. Будући да је тосамо жеља Божја, то без наше воље не може бити. На тај начин Црква може бити Црква и може се конституисати само ако је израз и Божје жеље, као Божје љубави зашто је Бог то учинио што је учинио кад нас је створио и наше жеље или воље да тако буде. То ће Св. Максим назвати "гномикон тхелима" или "гномики екхорисис", где се показује да наша жеља треба да буде подударна са жељом Божјом. То ће он наћи у Христу, када анализира речи које изговара Христос пред страдање, "Оче, ако је могуће да ме ова чаша мимоиђе, али не како ја хоћу, него Твоја воља (или жеља) нека буде".

Свети Максим каже да овде не треба мислити да се ради о губитку слободе и воље, већ је овде воља људска изражена као подударна са вољом Божјом, јер Христос чини оно што Бог Отац жели и то чини као Богочовек.

Сви ови елементи се спајају и стичу на Св. Евхаристији. Она је та која пројављује Бога сад и овде, али не као једно од средстава којим се Бог пројављује овде које ће нестати као посредништво онда када се Бог јави у пуноћи својој, као што је то данас на Западу случај. Када говоре о Цркви данас на Западу, говори се о њој само као о једној институцији која има своју улогу од почетка када је основана до Другог доласка Господа Христа и после престаје да постоји. Православни говоре да је Бог створио свет да постане Црква. Црква је последњи циљ и није средство за достизање нечега што је изван ње, већ је она сама циљ. Свети Максим каже да је Бог створио свет ?ина гини литургиа?, како га и види у ?Мистагогији? † као велику Литургију.

*Предавање Епископа браничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 27. ХИИ 1994.*

5. Остали чиниоци који су довели до промене есхатолошког идентитета Цркве

Данас ћемо говорити још о другим чиниоцима који су унеколико условили промену есхатолошког идентитета Цркве. Поред оригенизма и монашких кругова V века везаних за Евагрија Понтијског, ту постоје одређени историјски догађаји, који су у многоме утицали на промену есхатолошког и литургијског виђења Цркве.

Видели смо да је Црква, по сведочењу Старог Завета, Новог Завета и поменутих Отаца постновозаветног периода, свој идентитет, корене и извор имала у Будућем веку. Идентитет Цркве је у нечему што је Бог захтело стварајући свет, а то је да свет дође у сабрање са Господом Христом Оваплоћеним Сином Божјим, те да на тај начин вечно живи. То је Бог открио стварањем света, о чему читамо у Св. Писму. Може се слободно рећи да је свет, у своме стварању пре пада, био икона тог Будућег циља или плана Божјег о свету. Када се Стари Завет студиозније погледа, видећемо да је првобитни рај, описан у Старом Завету, праслика или сенка литургијске заједнице, као последњег догађаја. У рају је Бог сабрао све и возглавио у човеку, који је на тој основи био икона Христова † Последњег Возглавителја Који ће доћи. Преко историјских догађаја, као што су избор Јеврејског народа за народ Божји и свега што се збива у историји јеврејског народа, као и кроз служење које се одвија у Јерусалимском храму и по синагогама, Стари Завет је такође пројављивао план Божји о сабрању свега света у Господу Христу. О томе говори избор Аврама и благосиљање кроз једну личност у њему читавог рода изабраног, јер то је била сенка Месије и благосиљања кроз Њега свих који су са Њим сједињени. Вера Старога Завета била је управо вера у Последњи догађај, где ће Господ, у те последње дане, подићи Месију, Који ће скупити народ Свој на једно место и основати Царство, чијем трајању неће бити краја. О томе говоре пророци и у виђењима својим виде тај Будући догађај, позивајући Јевреје да се саобразе тој вољи Божјој и то поштују. Синагога такође осликава једну заједницу, која покушава да буде одраз тога што су Јевреји веровали, а било је везано за Последњи догађај, долазак Месије и скупљање народа Божјег и свега што је створено у једну заједницу. Јерусалимски храм је био стециште свих Јевреја, како оних у расејању, тако и

оних у Палестини, опет везан за долазак Месије и скупљање свега народа Божјег и свега што је Бог створио на једном месту. Нови Завет, много јасније од Старог Завета, такође ово потенцира. Све приче које говоре о Царству Божјем су приче саборног карактера сједињења свих око Месије. То се практично изражава кроз Литургију. Последња Христова Вечера са Својим ученицима јесте последње подсећање које Христос оставља својим ученицима, да Царство Божје, које је завештао Бог Отац Сину Своме као Цару, јесте и остаје сада у форми литургијске заједнице, због чега им и каже ?кад год једете овај хлеб и пијете из чаше, обзнањујете смрт моју и Други долазак?, што значи да обзнањују Царство Божје. У двадесет другој глави Јеванђеља Лука то описује упоређујући и иконизујући Последњу вечеру и Св. Евхаристију са Царством Божјим.

Читав црквени живот првих векова се развијао око Литургије, изражавајући ову њену истину. Зато су јерусалимски Хришћани сви били скупљени на једном месту чекајући обећање Божје. Тако се пројавио принцип да је Литургија израз Царства Божјег када је једна и када је скупљена око једног Епископа, зато што је Један Месија. Литургија је била стециште црквеног живота и важио је принцип: један Епископ, једна Св. Евхаристија, једна Црква. Ово је пројављивало тај Последњи догађај, а Литургија је и касније, развијајући се типолошки, увек носила ове димензије. Она је Христа пројављивала тако што је један био началник те заједнице и то је био Епископ, али је он и типолошки стајао на месту Христовом или на месту Божјем, како каже Св. Игњатије Богоносац, показујући на тај начин Будуће Царство, у коме ће Он стајати на месту Божјем и судити свету. Литургија је то пројављивала и кроз облачење и све што се у њој чинило, показујући да је, тај Христос, око кога се окупљао народ Божји, уствари будући Цар, а сви око Њега, они који су хтели у заједницу са Њим, сви заједно на тај начин изражавајући Будуће Царство Божје. Литургија је зато и тада, као и данас почињала са ?Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа?, носећи сва ова обележја до дана данашњег.

У ИВ веку десио се један догађај, који је у многome помогао да се идентитет Цркве, везан за Царство Божје и пројављиван кроз Св. Евхаристију, промени. То је догађај стварања парохииа. Шта је условило стварање парохииа и које је проблеме то створило?

Када су се хришћани умножили, почетком ИИИ и ИИИИ века, о чему имамо сведочанства из Рима крајем ИИИ и почетком ИИИИ века, где је било око 30 000 Хришћана (у Риму и околини), ово мноштво Хришћана је створило проблем одржања принципа постојања једног Епископа и око њега сабраних свих

Хришћана једног места, што је једна Црква. На једном месту није могло бити више литургијских заједница. Зато је до данас остало да епископска титула треба да пројављује ову стварност: један епископ, једна евхаристијска заједница, једна Црква. Када у једном граду има више епископа, они не могу да носе исте титуле. Примера ради, у Београду не може бити више од једног епископа који носи титулу београдско-карловачког Епископа, јер ако би их било више, они би морали имати различите титуле које се односе на различита подручја града. То изражава принцип да су у почетку Хришћани једног места били скупљени сви на ломљењу хлеба око једног Епископа. Међутим, када су се Хришћани умножили, јавио се проблем како одржати овај принцип. То није био принцип у смислу само праксе, јер је то одржавало стварност Царства Божјег, које ће бити Једно и где ће Један Месија бити, око кога ће сви бити скупљени и где неће бити ни Скита, ни Јеврејина, ни Грка, ни мушког, ни женског, него ће сви бити Један. То је створило праксу да је у једном граду, односно на једном месту могла да постоји само једна евхаристијска заједница, само један Епископ, а тиме и само једна Црква.

Велики проблем, везан за стварање парохија, кога нам осликавају извори из ИИИ и ИВ века, решен је на тај начин што су свештеници, који су окруживали епископа у литургијском сабрању, отишли да буду началници заједницама које нису могле бити на епископској литургији, али не самостални, већ у име Епископа.

Овде је важно напоменути да су свештеници стајали око Епископа као иконе Апостола, када је Епископ служио, што је такође есхатолошки моменат, по ономе, "када дође у слави Својој Син Божји, сешће на престо и око Њега сешће Апостоли на дванаест престола и судиће над дванаест племена Израилевих". Дакле, када свештеници окружују Епископа у литургијском сабрању, то је есхатолошка димензија и указатељ на последње Царство Божје. Литургија се у то време тако служила, на шта нам указује и Лука у свом Јеванђељу, када Господ каже, "који је први међу вама (који хоће први међу вама да буде) нека вам служи, јер сам ја први међу вама и ја вам служим, пошто је слуга онај који служи док ви седите?", обраћајући се апостолима. Ово указује на литургијску форму која је трајала до ИВ века, где су свештеници седели око горњег места, а једини служитељ је био Епископ. Епископ је једини служио Литургију. Проблем саслуживања, да могу двојица или више њих да служе, не изражава Православну традицију. То је одлично обрадио покојни о.Николај Афанасијев у својој књизи о проблему једнога служитеља, наводећи пример Папе Сикста, када му је антиохијски Епископ дошао у госте. На Литургији Папа није саслуживао са њим, већ је

антиохијски Епископ служио, јер је био гост, а он је заузео прво место међу свештеницима. Данас је то постало готово незамисливо, да када служе двојица епископа, један од њих заузме место најстаријег свештеника, а само један служи. Најчешће обојица стоје испред Престола и служе, наизменично примајући дарове и произносећи молитве, а то показује праксу која је врло сумњива, јер нарушава принцип једног служитеља и Једног Месије.

Ови свештеници, који су окруживали Епископа, указујући на тај начин на есхатолошку димензију, онда када су се појавили многи Хришћани, они су отишли да буду началници многим заједницама, али не у смислу служитеља, већ као изасланици Епископа, који су преносили епископску Литургију и причешће заједницама које физички нису могле да буду присутне на једном месту где је Епископ служио. Зато се у старој Цркви развио читав низ служби, као једна од њих нпр. служба ?аколутха?, који су били преносиоци освећених дарова са епископске Литургије до сабрања где су били свештеници као началници. Од тих дарова који су доношени са епископске Литургије верни су се причешћивали. Свештеници нису служили Литургију, јер је био само један служитељ † Епископ. То се до дана данашњег задржало у следећим сегментима који указују на то. Пре свега то је Велики Вход.

Велики Вход изражава ову стару праксу доласка освећених епископских дарова у једну заједницу. Зато се он увек вршио свечано. Ако узмемо да дарови на Великом Входу још нису освећени, поставља се питање зашто се он врши толико свечано, јер његова свечаност указује као да су дарови већ освећени и као да се већ ради о Телу и Крви Христовој. У старој пракси, ово је био моменат када је део освећених дарова са епископске Литургије долазио у друге заједнице.

Други елеменат имамо у данашњој пракси када се након возгласа "Светиње светима" један део Агнеца разломи и стави у путир, док се са другим причешћују свештеници. Овај моменат је такође показатељ да је део Агнеца долазио од епископске Литургије и спуштан у путир да би се од њега причешћивала та друга заједница.

Трећи елеменат су свештеничка места у катедралној цркви, која су они напустили отишавши у мање заједнице, која до дана данашњег стоје упражњена у саборним црквама. У саборним црквама, у олтару, где се чува овај правилан ентеријер, видећемо да иза Престола, на горњем месту, са обе стране узвишеног горњег места у виду уздигнуте столице, стоје многе столице. Те столице су места где су седели презвитери који су отишли у

поменуте мање заједнице. Зато се сада та места увек држе, без обзира колико свештеника служи са Епископом. У старој Цркви је било толико столица колико је било парохија. Оне су указивале на свештенике који су отишли да буду у име епископа у неким другим заједницама.

На овај начин је решен проблем множине Хришћана и сачувана суштина да је и даље остала једна Литургија, један Епископ, једна Црква. Међутим, у VI веку први пут срећемо да се у молитви за хиротонију свештеника помиње да се свештеник рукополаже да служи Литургију. Ово је довело до проблема који ће се касније манифестовати у животу хришћанске Цркве и до данас остати кад год желимо да кажемо шта је Црква и где је Црква јер више не можемо да укажемо на ову праксу која је била у старини. Од тог времена па надаље, Епископ ће све мање бити служитељ и литургичар, у смислу да служи Литургију, већ ће задржати само неке функције као што је нпр. функција власти и хиротоније, док ће свештеници уствари бити служитељи Литургије. Тако је Литургија изгубила обележје Будућег Царства, јер да би била икона Будућег Царства, она треба да окупља све на једном месту и да буде возглављена под једним Месијом. У средњем веку, Литургија постепено постаје једна од ?тајни? и почиње да се дели. Прво се епископска служба раздељује од Литургије, тако да данас многи виде Епископа и његову службу, не у служењу Литургије, него у административној функцији и у функцији власти. Епископска власт, која у литургији има другачији израз и карактер, постаје ван Литургије власт која не извире из Литургије већ власт која долази одозго. Она није продукт Цркве већ се поставља изнад Цркве. У првом времену епископска власт је била власт зато што је била везана за Литургију. То је била власт служења и првенства, као првога међу члановима. Епископ је имао власти над другима зато што без њега није могло да буде литургијске заједнице, али са друге стране, ни литургијска заједница није могла да постоји без презвитера, ђакона или лаика. То значи да је власт Епископа била власт односног карактера и везаности за другог, с тим што је од Епископа полазила свака иницијатива, али су и лаик и свештеник имали власти, не власти која долази одозго, него власти органске повезаности са другим члановима, без којих свих не може бити Литургије. Где може бити веће власти, ако лаик рецимо неће да дође на Литургију и кад нема кога да каже ?Амин?, јер тад нема Литургије. Где ћете већу власт него Епископу укинути спасење, јер он не може сам да служи Литургију, као што ни свештеник не може без Епископа и лаика, нити лаици без свештеника и епископа. То је нешто сасвим другачије у односу на касније време када је литургија препуштена свештеницима да је они служе и када се епископска служба одвојила од Литургије. Тада, све оно

што је Епископ имао није више долазило из Литургије и есхатолошког момента, већ су извори долазили са неке друге стране и мењали су се.

Одвајањем епископске службе од Литургије, епископу је у средњем веку рецимо давао власт цар који је стајао иза њега, зато што је полицијом могао да обезбеди поштовање епископске власти. То је и код нас био случај пре ИИ светског рата, када је свештеник имао такву власт да је могао ако неко не дође на Литургију, да пошаље жандара да га доведе. То је била власт која више није извијала из Литургије и будућег Царства Божјег, већ власт која је дошла споља.

Овде је важно запамтити да је стварање парохија у ИВ веку у многоме допринело да се Црква не поистовећује са Литургијом. Касније, када су се појавиле теорије о многим ?тајнама?, па је и Св. Евхаристија постала једна од ?седам тајни?, тада је настао проблем где је идентитет Цркве и на шта мислимо, односно на шта можемо указати, када кажемо Црква. Данас се појам Цркве разликује од случаја до случаја. Обично је Црква апстрахтни појам, те је она некаква институција коју држе закони које је Бог дао, или је она нека заједница хришћана у апстрахтном смислу, а не у органском, видљивом и историјском смислу, на једном месту, као што је то био случај у првим вековима хришћанства, када је израз Црква био израз за Св. Литургију. Скупљање у Цркву је значило скупљање на ломљењу хлеба, односно на Св. Евхаристији и Евхаристија је на тај начин поистовећена са Црквом. То је оно што се задржало код нашег простог народа, који никад не каже да иде у храм, као што то све чешће говоре учени ?теолози?, већ каже да иде у Цркву, а кад иде у Цркву, под тим подразумева да иде на службу. Ићи на службу, у Цркву и на Литургију код њих је исто, па се на тај начин види да је у свести нашег православног народа остала традиција да се Црква поистовећује и пројављује кроз Св. Литургију.

Данас се све више за грађевину не говори црква него храм, а заборавља се да је и грађевина названа црквом по том истом литургијском догађају који обухвата читав свет у малом. То наш прост народ и сељаци и даље чувају и увек говоре да граде цркву, док учени ?теолози?, па чак и епископи то све чешће деле и говоре да граде храм. То су све докази да се Црква све мање поистовећује са литургијском заједницом. Један од узрока што је Црква дислоцирана од Литургије био је и догађај стварања парохија који је постепено довео до тога да су свештеници постали искључиви служитељи Литургије, од чега су се (службења Литургије) епископи на неки начин одвојили.

Ово је условило појаву другачијег схватања Цркве, тако да Црква више нија била икона Царства Небеског, а самим тим њена онтологија више није била литургијска и престала је да буде онтологија служби, већ је премештена на етички моменат. Тај етички моменат је постао некакво индивидуално подвижништво, где неко својим силама гради Цркву. Зато ћете данас чути од многих да, када се говори о светости Цркве, не мисли се на њено заједништво у Литургији, које је икона Будућег Царства у коме ће сви бити свети, већ се данас светост Цркве изражава на тај начин желимо да покажемо да у Цркви постоје грешници, али да је она (Црква) света због тога што постоје поједини чланови који су свети. Тако се може чути да Црква постоји на седам праведника или на дванаест праведника и сл. Светост Цркве и сви њени атрибути су коначно истргнути из есхатолошког догађаја и везани за историју. Данас постоји и дилема да ли Црква стоји изван или изнад Литургије или не и ко служи Литургију. Све се то дели, па ћете чути да је нпр. данас наша Црква служила Литургију, што показује да се данас појам Цркве не поистовећује са Литургијом, већ Црква чини нешто. Што се тиче ?тајни? и Св. Литургије која је постала такође једна од ?тајни?, Црква више није оно што Св. Никола Кавасила каже да се пројављује кроз тајне, већ се сматра да Црква чини тајне, те да она обавља ?тајне? Евхаристије, Крштења, Миропомазања и многе друге. Међутим, Црква јесте Тајна, али не зато што је необјашњива, већ је Тајна зато што је Св. Литургија Тајна и што се Црква кроз Св. Литургију пројављује. Сада би требало појаснити однос између ?тајни? и однос Цркве и Тајне.

6. Црква као Светајна

Црква је Тајна сама по себи и пројављује се кроз Литургију као Св. Тајну, одсликавајући оно што каже Св. Апостол Павле да се Будуће Царство у глиненим судовима и кроз глинене посуде овде огледа, или да се Будуће Царство овде види као у огледало и загонетки. То показује да се Будуће

Царство и Црква, у својој истинитости, овде у историји пројављују кроз икону, а та икона је Св. Литургија.

Оног момента када су свете тајне на западу почеле да се третирају као независни изрази Цркве (као нпр. тајна јелоосвећења, тајна миропомазања, тајна брака итд.) одвојене једне од друге, тада се више није говорило о Цркви која се пројављује у Литургији као Тајни, већ се о Цркви говори као о нечему тајанственом о чему не можемо ништа рећи, јер је то ?тајна? коју је Бог сакрио од нас. Број од седам ?св. тајни?, који је данас, на жалост, одомаћен и код православних, указује на разбијеност светих тајни. Више не можемо да схватимо како може Црква да се поистовети са Св. Литургијом, када у исто време постоје и друге "Св. Тајне", као што су Крштење, Миропомазање, Јелоосвећење, Брак и сл.

За правилно схватање овог проблема, треба имати на уму да је Црква такође имала од свог почетка и Крштење, и Миропомазање и остале "Тајне", али су све те тајне, које се данас сматрају независним једна од других, биле неодвојиве од Литургије. Литургија је била извор за постојање свега. Из ње је извирао модус на коме се пројављивала Црква сад и овде у историји. На сву срећу до данас су у православљу задржане неке тајне које су неразделиве од Литургије, што нам показује да је Литургија једна Тајна која укључује целокупни живот хришћански.

Рукоположење, као тајна свештенства, не може се одвојити од Св. Литургије. То показује да се неко рукополаже на Св. Литургији и за Св. Литургију, да извире из Св. Литургије и увире у Св. Литургију, те се не може одвојити од ње. Крштење, без обзира што је данас одвојено од Св. Литургије, израз је уласка некога у Будуће Царство, односно уласка у Литургију. Зато су новокрштени крштавани у исти дан и везивани за Литургију, јер су они постајали члановима Цркве својим учешћем у Литургији. Миропомазање, као делење дарова Духа Светога, такође је тајна која се не може разделити од Св. Литургије. То је оно што говори Св. Апостол Павле у дванаестој глави И Кор. да нема дара Духа Светога мимо заједнице са другим даровима, што значи мимо литургијске заједнице, јер само у Литургији ти дарови Духа Светога сапостоје и зависе један од другог. Дар епископски, свештенички, ђаконски, лаички, пророчки и сви остали, сви они зависе од Литургије. Упоредујући Литургију са скупом тих дарова и наглашавајући неодвојивост тих дарова од Литургије, Св. Апостол Павле истиче њихову повезаност као у једном организму, где глава не може рећи ногама да јој не требају, нити рука оку да јој не треба, нити било који члан организма другом члану да му не треба. Он

наглашава да неће бити ни организма ако све у организму буде глава, или око, или рука, или било који други орган. Повод за ове речи Св. Апостола Павла била је подела међу Хришћанима коринтским, који су почели да уздижу један дар изнад другог и да деле те дарове једне од других. Тако и све друге тајне, биле су такође везане за Св. Литургију и нису се могле одвојити од ње.

Имајући све ово у виду, можемо лако констатовати и потврдити оно што је рекао Св. Никола Кавасила да се Црква у тајнама пројављује и да у тајнама битише. Будући да је једна тајна која окупља многе сегменте, једна је Црква и то обележје носи једино кроз Литургију. Једино кроз Литургију Црква носи обележје свог есхатолошког стања, које је, по речима Св. Максима Исповедника истина † "и алитхиа тон мелондон катастасис". Проблем је што се данас Св. Литургија схвата као једна од "тајни" и она је тиме поистовећена са средством за спасење. Она више није циљ, јер се сматра да изван Литургије постоји још нешто. Литургија је постала само једно средство помоћу којег се остварује то ?још нешто? што је изван Литургије. Зато више не можемо схватити да светост чини заједништво са Богом, јер то нија никаква индивидуална и морална категорија. Нико не може бити свет мимо литургијске заједнице, а литургијска заједница је заједница светих, без обзира што смо морално грешни.

Ако правилно схватимо Литургију као светајну и као тајну Царства Небескога, тада је Црква у свом историјском контексту икона Царства Небеског. Та икона је најпотпунија и највернија свом оригиналу (будућем Царству Небеском) управо у литургијском сабрању. Ту се поштују сва начела да је сабран народ Божји и све оно што је Бог створио † сва творевина, око једне Главе † једног Епископа и да је у том сабрању живот вечни, односно превазилажење смрти, која мучи створену природу због тога што је она раздвојена. Кад се говори о светости Цркве и о светости њених чланова, као и о светитељима, увек се говори у есхатолошком контексту таквог стања, а то значи да ће бити свети. Без обзира на светитеље које данас призивамо као светитеље, ипак ће они бити у пуноћи светитељи тек у том Последњем догађају сабрања свих око Господа Христа, када се и ми сви скупимо, јер сада постоји проблем јединства са онима који још умиру. Још увек, сада у историји, до Другог доласка Христовог, не постоји пуно јединство оних који су ту и оних који су умрли у Христу и да тако кажем, ?посветили се?, на неки начин.

Литургија, као икона будућег Царства Небеског, пројављује то пуно јединство. Зато, када се скупимо на једном месту под једним Епископом, ту и

анђелске силе са нама невидљиво служе, тако да је присутан ту и анђелски свет, као и сви свети, који од памтивека угодише Богу. Сви су они са нама на Литургији и на тај начин се пројављује Будући век. Та будућа реалност је сада и овде у икони присутна кроз Св. Евхаристију.

*Предавање Епископа Пожаревачко-џбраничевског Игњатија
Богословски факултет, Београд, 28. III 1995.*

*7. Кратки резиме историје еклисиолошких
концепција и схватања идентитета Цркве*

У досадашњим предавањима говорили смо о идентитету Цркве и покушавали да дамо одговор на питање шта је то Црква, истражујући историју Цркве. Видели смо да данас, када кажемо Црква и кад поставимо питање шта је то Црква, добијамо различите одговоре. Данас има толико еклисиолошких концепција, да их је просто немогуће побројати, а уз то су између себе врло различите. Еклисиолошке концепције се крећу од мишљења да је Црква заједница која служи историјском одржању људи, једне нације и света уопште, до схватања да је Црква средство спасења помоћу којег се спасавамо. На овакве дефиниције Цркве, утицала су еклисиолошка схватања и поставке формирана на Западу, која или долазе из протестантизма или из католицизма.

Што се тиче правилног схватања Цркве, или бар онога што можемо на основу извора да констатујемо да је било у историји Цркве и шта су Св. Оци поимали под Црквом, могли смо да уочимо две врсте извора у крилу Православне Цркве: један је литургијски, а други је аскетски или монашки. Током историје, ова два извора еклисиологије су често долазила у сукоб. Везано за литургијско сагледавање Цркве, навели смо да је Црква заједница која је икона Царства Божјег, која, као таква, себе пројављује кроз један конкретан догађај и праксу који зовемо Литургија. Свети Игњатије Богоносац и Св. Иринеј Лионски су типични представници овакве литургијске еклисиологије. Свети Игњатије Богоносац је експлицитан у својој дефиницији Цркве када каже, "тамо где је Епископ, тамо да буде

народ, као што тамо где је Исус Христос, тамо је и саборна (католичанска) Црква" (Посл. Смирњанима). Са друге стране, виђење еклисиологије кроз аскетски опит подразумева Цркву као средство за остварење индивидуалнога спасења. Аскетизам пројављен у одређеним монашким круговима, настоји на сједињењу са Христом кроз подвиг, у који улази све оно што се тиче монашког живота, као што су пост, молитва, безбрачност, бдења, рад, послушност, сиромаштво итд., а уз то још кроз Литургију и причешће. Литургија са причешћем је помоћно средство за остварење циља сједињења са Христом, она (Литургија) се такође убраја у подвиг. Литургија има за циљ да потпомогне подвижнички и молитвени живот.

Наш народ и православни свет уопште је сачувао несвесно, да дана данашњег, поистовећење Цркве са Литургијом. Зато кад каже да иде у Цркву он мисли да иде на службу, тако да је и грађевину, односно место где се одвија Литургија, назвао црквом. Међутим, паралелно са овим, све више код православних је присутна свест да је Литургија молитва и подвиг, између осталих молитава и подвига, односно да је она средство да се подвиг и молитва појачају. У том контексту Св. Причешће је средство за стицање благодати, које нам помаже да се чистимо од страсти, те да се кроз подвиг и молитву сједињујемо са Христом и тако задобијемо вечни живот.

Дакле, несумњиво је да идентитет Цркве почива на Литургији и на подвижничком искуству. Међутим, оног момента када ова два искуства постану противречна једно другоме, тако да је дно друго искључује, тада настаје еклисиолошки проблем. Тај проблем се први пут појавио у ИИИ и почетком ИВ века, под утицајем теоријског утемељења аскетског начина живота, који је дала Александријска школа. Неко од научника је добро приметио да је монаштво египатског типа било само по себи лишено теоријске подлоге. Теолошку подлогу му дају монаси Грци, а посебно Евагрије Понтијски. Неки ту убрајају и Кападокијске Оце, Св. Григорија Ниског пре свега, али и Св. Василија Великог, јер он пише правила и каноне о понашању монаха. Евагријевско теолошко утемељење монашког искуства, директно је повезано са Оригеновом концепцијом спасења, а преко Оригена са платонистичком концепцијом постојања. Овакво паралелно сапостојање двеју еклисиологија, литургијске и монашке, кулминирало је у VI веку. Захваљујући великој личности Св. Максима Исповедника, направљена је синтеза ових двеју концепција, која ће бити од пресудног значаја за даљу историју Цркве.

Оригенистичка и евагријевска концепција имала је своје заметке у Цркви још у доба апологета. Почевши од апологета, што Ориген прихвата и даље развија, формира се теолошка концепција која под спасењем подразумева сједињење са Логосом Божјим, Који се схвата као бестелесни Син Божји и ?чисти? Логос, а не онаквим какав се Он јавио у историји † историјским и васкрслим Христом Богочовеком. Будући да је чисти Логос несместив у категорије материјалног света, сједињење са Њим подразумева ослобођење од материјалног преко ума. Ум је једино нематеријално средство које поседује човек, које може да обезбеди сједињење човека са Богом. Подвижнички начин живота је имао за циљ да ум људски, који је био огреховљен страстима, очисти и припреми за сједињење са Логосом Божјим.

Оваква концепција прво заобилази материјални свет у домостроју спасења, а друго заобилази литургијску форму сједињења човека и света са Богом преко Христа Који је постао човек. Оваква концепција спасења заобилази службу која Христа пројављује као човека, а то су епископска и свештеничка служба.

Последице оваквог схватања спасења и еклисиологије виде се и данас. Оне су можда много јаче преживеле у протестантизму и католицизму него код нас, али су и код нас врло присутне. То се види на следећим примерима.

Данас сједињење са Господом подразумева за многе Хришћане заједницу са духовним старцем који је често лаик. Обично данашњи Хришћани више не виде Христа у служитељу † епископу и свештенику, у којима по правилу готово нико не види присуство Христово, већ то виде код некога ко је напредовао у подвигу и кога проглашавају духовним оцем. За овакве Хришћане, Литургија и литургијско сабрање није ништа друго него средство да се верификује или да се потпомогне заједница са духовним оцем, јер се сматра да се кроз ту заједницу са духовним оцем долази у заједницу са Богом. Зато данас Литургија губи обележја Царства Божјег, циља свега света и свега што је створено и сједињења свих нас између себе и са епископом који служи у Христу Господу нашем. Литургија постаје један скуп индивидуа, које, свака за себе, наставља већ започету молитву као подвиг добијен од духовног оца.

Као што смо рекли, овакво стање у Цркви је превазиђено у VI и VII веку првенствено захваљујући Св. Максиму Исповеднику. Свети Максим је био монах и одлично је познавао монашку традицију. Такође, одлично је познавао и суштину евагријевске концепције, те је ударио на њу суштину и корене ове концепције која је била оригенизам, како би преко победе над оригенизмом афирмисао еклисиологију која је у центар стављала литургијско

собрање, али која подвиг није занемаривала. На који начин је то Св. Максим учинио?

Као циљ свега створеног Св. Максим је ставио Тајну Христову или Оваплоћеног Христа. За разлику од Оригена који ставља као циљ сједињење са Логосом; Св. Максим ставља као циљ сједињење са Оваплоћеним и васкрслим историјским Христом. Он каже да је Бог све створио зарад Тајне и Догађаја Оваплоћења Сина Божјег и нашег сједињења са Њим † читаве творевине и свих људи. Са друге стране, за Св. Максима Исповедника, Тајна Христова, која је живо присуство васкрелог Христа на земљи, није се могла замислити без Литургије. Будући да је акценат био на историјском Христу, то је укључивало заједницу. Да би историјски Христос био показан као прави и васкрсли, односно као Онај о Коме су сведочили Апостоли, Он је требало да има сведоке око Себе, који указују на Њега као Христа. Даље, свет који се спашава, односно сви који желе да дођу у заједницу са Богом, треба да буду у заједници са тим и таквим Христом на Кога указују сведоци, пре свега Апостоли и сви они који сведоче о Васкрсењу Христовом. Ово такође указује на конкретну литургијску заједницу као Тајну Христову † не на идеју, већ на један догађај. Зато ће Св. Максим бити први од Отаца који ће писати тумачење Литургије. Такву врсту литературе немамо у византијској светоотачкој књижевности до Св. Максима. Он први пише ?Мистагогију?, говорећи о Литургији као Христу и у исто време говорећи о Литургији као изразу Цркве, не одвајајући једно од другог. Подвиг је код Св. Максима био важан као опредељење кроз Крштење за лично јединство са Богом и улазак у литургијску заједницу. На тај начин, за Св. Максима је литургијска заједница постала предокус и икона тог будућег Царства Небеског. Међутим, као икона, она је увек требало да буде верна своме оригиналу, управо онако као што нам је Господ обећао, указујући на Царство Божје.

Литургија је грађена на основу Царства Божјег, будући да је била икона његова. Царство Божје је подразумевало заједницу свих око Оваплоћеног Христа и то оног Христа Који се показао у историји и чији су сведоци Апостоли. То данас имамо на свакој архијерејској Литургији - такву форму и икону. У односу на дотадашње схватање, Св. Максим ће први поставити онтологију иконе.

Св. Максим Исповедник каже да је Стари Завет био сенка, Нови Завет икона, а истина сенке и иконе јесте Будуће Царство. Везивање истине за Будући Век и за есхатологију је утолико ново јер је евагријевски и оригенистички

концепт везивао истину за прошли век. Истина је по њима било нешто што је било у прошлости. У тој далекој, изванвременској прошлости, Ориген је видео истину и савршено стање од кога се отпало. У враћању томе првобитном било је спасење, а враћање је могуће једино кроз ослобођење од онога што је био нанос историје и што је следило после пада. Будући да је Ориген пад везао за духове и бестелесни свет, сместивши пад, не у сферу створеног, него у сферу нествореног и вечног царства душа везаних за Логос Божји, тако да је стварање света последица пада настало као казна Божја за непослушност духова и душа, који су у својој непослушности пали, спасење је за Оригена значило ослобођење од створеног света и враћање у првобитну заједницу и стање. Међутим, Свети Максим Исповедник, смештајући истину у Будући век и у Будући догађај, а не у прошлост, има сасвим другачију концепцију света и спасења. Он каже да је Бог све створио зарад Будућег Века, а све што је Бог створио, све је позитивна категорија и све је добро. На тој основи, ући ће у савршенство и постојаће вечно све оно што дође у заједницу са Господом Христом. Међутим, будући да је све створено за тај Последњи циљ, у с^вом стварању се, као кроз маглу и кроз сенку, назире циљ због кога је Господ све створио што је створио † назире се Тајна Христова и Будуће Царство Божје. У Новом Завету то се јаче види, али још то није истина, него је то јача сенка, коју Св. Максим назива иконом истине која долази и која ће доћи у Будућем веку. То је нпр. као кад један човек долази и како светлост пада, ви видите његову сенку прво, затим како се приближава видите његову слику или икону и на крају кад дође и кад је са вама, тек тада видите га у пуноћу његовој. Прво долази сенка, али она није неистина, као што ни икона није нешто што је неважно. Она је истина, али не потпуна истина, јер ми је видимо где долази, али још није дошла. Исто тако, сенке не би могло бити да нема реалног постојања, јер тек то реално постојање даје легитимитет сенци. Када се појави онај чију смо сенку видели, ми тад констатујемо да је сенка била његова. Исто тако, кад тај, чији лик или икону видимо да нам се приближава, дође до нас, ми тек тада њега имамо у пуноћи и истину, знајући да су икона, коју смо видели и сенка, коју смо назирали, биле његове. На овај начин Св. Максим поставља однос Старог Завета, Новог Завета и Будућег Века.

Овакво постављање сотириолошке концепције од Св. Максима Исповедника укључује читав створени свет у спасење, икону Царства Божијег смешта у Литургији.

Подвиг је такође битан и важан за Св. Максима. Он се састоји у томе да човек постоји и живи на такав начин да може да уђе у заједницу са Христом, која је једино у литургијској заједници, у коју уноси свет који нас окружује и

све што је Бог створио, јер једино тако може да се спасе тај свет. Словенска реч подвиг више одговара суштини аскетског живота у хришћанству него грчка реч аскеза. Аскеза на грчком значи вежбање (аскисис), док словенска реч подвиг значи нешто подићи из стања у коме јесте на једно више стање. Виђено кроз Литургију, то значи анафору, јер подигнути или подвигнути значи ?анафоро?, а то је оно што обележава Литургију. Литургија је ?анафора?, где се читав свет и све оно што се скупља у Литургији, кроз руке Епископа, који је икона Христова, "анафери" (= подиже, уздиже, приноси, приводи) Богу, односно улази у Царство Божје.

Оно што би овде могли да резимирамо јесте везано за суштину Цркве: Црква је икона Царства Божјег у суштини својој. Међутим, по учењу Св. Отаца, суштина не постоји и не може да постоји без конкретног начина постојања. Тај конкретни начин постојања у Цркви треба да буде такав да не долази у раскорак са суштином. Примера ради, када су Св. Оци говорили о човеку као личности, говорили су да је личност начин постојања природе. Међутим, за разлику од грчког схватања личности или римског, где је личност, односно начин постојања и пројава која се види у свету, била неважна за одређење идентитета и суштине човека (Грци су говорили да је човек оно што јесте по себи, независно од онога шта ради и чини † као што и већина данас мисли, да може да ради и овако и онако, али да није то него нешто друго), Св. Оци су сјединили то двоје и рекли да природа не може да постоји без личности, док је личност конкретни начин постојања те природе. Да би постојала природа или суштина, она мора да има један конкретан начин постојања. Без тога нема суштине. Тај конкретан начин постојања Св. Оци су обележили као љубавну заједницу. Зато је за Св. Оце личност личност само и једино у заједници и она извире из свог односа према другоме и према свету. Карактеристичне су речи Св. Григорија Богослова, које ће поновити и Св. Максим Исповедник, а који каже да је личност ?схесис?, односно однос. Он каже: ?Ти ести то онома патир? Тис оусиас и тис енергиас? Оуте оусиас, оуте енергиас, алла тис схесеос ке пос ехи о патир прос тон ион.? † Пита се Св. Григорије Богослов: Шта изражава Име Отац? Суштину или Енергију?? и каже, ?нити суштину, нити енергију?, када говори о Оцу као Богу Оцу, ?већ изражава однос и то у ком односу стоји са Сином?. То значи да је Отац Личност, јер Његова Личност извире из односа који има са другом Личношћу, што у конкретном случају значи из односа који има са Сином, због чега је Он Отац. То је квалитет тог односа. Тај однос чини да нешто постоји и по природи, односно да природа постоји, а не обрнуто. То се не може раздвојити: не можемо рећи да суштина не зависи од начина постојања. Зашто је ово битно за еклисиологију?

Битно је јер многи мисле данас да ако не држимо форму еклисиолошку или литургијску која извире из будућег Царства Божјег, да то ништа не смета, јер и онако и овако верујемо у Бога. Бог је ту и тако и тако, те Црква ту ништа не губи, а то што се инсистира на некаквом литургијском поретку, који мора бити овакав а не онакав, јесу само академска наклапања и глупости, без којих се може † многи тако мисле. Такође имате старије свештенике обично, који, кад греше у певању и типиксу, а ви их опоменете и кажете да то није добро, кажу, ?па добро, све у славу Божју!? То значи да је раскорак између онога што радимо и онога што "јесмо" до те мере испољен да није битно оно што радимо, већ је битно оно што ?јесмо?. Међутим, учење Св. Отаца о личности и о Цркви показује неодрживост оваквог схватања.

По учењу Св. Отаца, ако је начин постојања погрешан, губи се и суштина, односно правилан начин постојања пројављује суштину постојећом. То значи да правилно устројство Цркве, као и њен правилан начин постојања у њеним формама и пројавама овде у свету, чини Цркву Црквом. Без правилног начина постојања нема ни Цркве. Психолошки неко може да мисли да то није везано једно за друго и да психолошки мисли да је на Литургији и да је ту Господ, али ако нема правилног устројства и начина постојања Цркве, ту Господа нема.

На тај начин, пошто смо покушали да дефинишемо идентитет Цркве и да укажемо на бројне аспекте ове проблематике, у овом семестру ћемо покушати да расветлимо следећи проблем: како се пројављује Царство Божје у свету, ако је Црква икона Царства Божјег, и да ли то може да буде час овако , а час онако † како хоће један, или неко други или неко трећи?