

Епископ крушевачки Давид (Перовић)

*Литургички Триптих  
еко-и-био етички интониран  
(Литургичка поглавља,  
Еколошке теме у Светој Литургији  
и Свештена екологија у окриљу Православне Цркве)  
ставља се на увид  
најпре свештенослужитељима и вероучитељима  
Епархије крушевачке,  
а затим и свим нашим епархиотима-хришћанима,  
те посетиоцима епархијског Сајта,  
и на Сајту његове Књижохранилице.*

## Литургичка поглавља

**Хришћанска калокагатхија Свете Литургије;  
њени аспекти:  
космолошки и еклисиолошки,  
(с)ликовни и етички**

***Abstract:** Светотајински, христососни и есхатолошки човек настаје у Цркви благодаћу, док савремени *homo novus* настаје менталним процесима, технологијом и духом разнородних наука, спиритизама и медио-комуникационих језика; први жићем у Христу, други индивидуалним, индивидуационим и комуниколошким настројењима ума, душе и тела. Крајњи домет и једног и другог човека, и до њих сав обострани подвиг и рад коначно, јесте љубав. Богочовечанска љубав и хришћанска калокагатхија љубави пак поимале би се, као што се и поимају само личним развитијем у светлу љубави евхаристијске — логоморфне и икономорфне.*

***Кључне речи:** Хришћанска калокагатхија, божанствена над-уметност Духа Светога, космолошки аспект Литургије, Евхаристијска омоитхиа, евхаристијско значење појмова један и многи, први и остали, Христова жртва, слика, знак, символ, кин, логоморф, лирософија, светлопис-филм.*

1

**Љубвено обликовање  
личности и заједнице  
у над-уметности Духа Светога**

Само је оно љубав што је истовремено и храна, те нас тако воли само онај који нас истовремено и храни. Христос!!!

\*

Први евхаристијски силазни Дар човечанству јесте Богомладенац Христос Кога свети Богопримац Симеон узима у руке и предаје првосвештенику да Га овај у Светињи над Светињама принесе Богу Оцу узлазно као Дар; и опет, прво освећење Евхаристијскога Дара јесте освећење утробе Пресвете Дјеве Духом Светим ради зачећа и оваплоћења Логоса, као силазнога Хлеба; опет и опет, рођење Господа Исуса Христа, предвечно закланог Агнеца Божјега и Искупитеља Пречистом Крвљу Његовом биће ради нашега Причешћа и ради примања живота вечнога као Дара одозго, а за наш вишњи живот (в.: Апостол Јован *о Небеском Хлебу* – 6, 22-66).

\*

Из јерусалимске Горњице или одаје пре Христовог Васкрсења, и из Емаускога коначишта по Његовом Васкрсењу, као из евхаристијског извора проистекле су све многобројне литургијске Анафоре. И оне су као нове рајске реке својим безбројним притокама и рукавцима сву Божју земљу, сав свет засочиле. Везу тог евхаристијског извора и евхаристијских токова ми осећамо и доживљавамо као непрестано таласање евхаристијског мора; мора које повезује наше светове у једну целину: свет Цркве и свет Царства Божјега. Зар то онда не значи да ми богоопштимо са Христом већ сада и већ овде, но не у пуноћи, и већ сада и већ тамо, но опет не у пуноћи?! Ми управо ишчекујемо Христов Други долазак ради пуноће благодатног богоопштења, али до тада ми реално и богоопштимо по сили своје вере, наде и љубави. Притом Му се молећи за још присније и сладосније благодатно причешћивање Њиме.

\*

Црквени храм је наличан прекоокеанском и васионском пловилу, или времеплову-есхатоплову. Његови путници су сви људи што се одазивају позиву за пловидбу. Они могу да се укрцају само са уредним исправама – крштеницама; да путују ка Царству само они који поштују, и који се држе правила пловидбе – Канона и Заповести и Врлина и светих Тајни Цркве, што је све једнако Христу и Христос. Циљ пловидбе је Царство Божје Христово, а лука Божји Престо – Света Трпеза храма Христовог, са Пречистим Даровима Христовим на њему.

\*

Црква је сама Света Тајна над Тајнама, и сама икона и символ и сигнал и логоморф и лирософија Царства Божјега у непрестаном долажењу к нама, као и у лоцирању Царства Божјега у светој Евхаристији.

\*

Највернија историјско-есхатолошка мапа о свим пребивалиштима људи на планети Земљи и у целокупном Универзуму налази се у типовима литургијских Анафора; у њима су сачуване све најважније чињенице о космичкој и небеској драми свих народа света и статусу свакога човека. Дакле словесну и бескрвну службу Господу приносе сви народи од истока до запада, и од севера до југа, *јер је велико име Његово у свим народима; на свакоме месту приноси се кад Светом Имену Његовом, и жертва чиста, и кађење, и принос* (в. *Млх.* 1, 11; *1Цар.* 12, 3; 13, 1. *Божанствена Литургија светог Апостола Марка*, у: Христос Нова Пасха, Божанствена Литургија 3, Београд-Требиње 2008, 25).

\*

Света Литургија је човеково најприродније просторно-временско станиште и налазиште; његова најсамерљивија гео-политичка и небеско-килотичка одредница.

\*

Света Литургија је страшно Судилиште правде и љубави Божје у вези са сваким постојећим човеком и са сваким словесним бићем.

\*

Катихумени и енергумени не могу прићи Светињама Светих док не раскину заједницу са нечистим и несветим легионима и силама; док се не удостоје бање поновног рођења; док се не поиграју са духом нечистим као са птицом, и не свежу га као дете врапца (*Јов* 40, 24). Све док се људи не покају и не исповеде, избаве од насртаја бесова и опросте им се сви вољни и невољни падови у грех, и очисте се од сваке поганштине тела и духа, они не могу бити браћа у Христу (*Рим.* 16. 20. *Кол.* 2, 14. 2. *Кор.* 7, 1. *Апостолске Установе*, књ. VIII, гл. 5-15).

\*

Онако како су некада Јудејци гунђали на Христа када је рекао: *Ја сам хлеб који сиће с неба*, и Он им одговорио: *Не гунђајте међу собом, ... Ја сам хлеб живи који сиће с неба; ако ко једе од овога хлеба живеће вавек; и хлеб који ћу ја дати тело је моје, које ћу ја дати за живот света ...*, и како су се Јудејци препирали међу собом говорећи: *Како може овај дати нама тело своје да једемо?...* а Господ им рекао: *Који једе моје тело и пије моју крв у мени пребива и ја у њему ...*, те многи од ученика његових, чувши то, да су казали: *Ово је тврда беседа. Ко је може слушати? ... па отидоше натраг, и више не иђаху с њим ...* (*Јн.* 6, 41, 43, 48, 50-52, 60, 66), тако се данас извесни новојудејци по духу у помесним Православним Црквама (нарочито у Српској – неки свештени пастири, монаси и лаици – и од њих незнатни у међувремену изопштени из Српске, и осталих Православних Цркава) препиру о литургичком Предању: теорији и пракси – међусобно и са другим пастирима и клирицима, литургичким харизматицима и разумним ревнитељима. Ови дакле новојудејци по духу, радије се измештају из Православних Цркава (из Српске такође) у изолацију и парасинагогу, и радије се одвајају од својих пастира и архипастира, неголи што налазе храбрости да упознају православну литургичку теорију и праксу, и у њихове ризнице се – ризнице неисцрпивога духовнога богатства, добротe и красоте – укључе.

Најзад, сва пустош код ових катара, чистунаца и црквених беземљаша потиче од неспремности да они лично оставе своју незнавеност и одбаце своје сујете, да узму на се крст богословског и литургичког Предања – теорије и праксе, и да пођу ка литургичким неисцрпивим изворима живе воде; ка ризницама неописиве добротe и красоте и препорода, за чим сав наш народ иначе толико чезне.

\*

Да не бисмо током свога живота мучили, злостављали и уништавали себе и једни друге, ми сами себе, један другога и сав живот свој хлебодавном и виноточном Христу БогоЧовеку предајмо.

\*

Када неко зауздава страсти, причешћивати се може стално; и, онај свештеник који се ослобађа од страсти, и има љубави према сваком човеку као сачовеку, Бескрвну Жртву може приносити стално.

\*

Логос Божји и Владика Исус Христос, као ужарени драгуљ у двома природама дотиче се срдаца грешника, и чисти их од сваке нечистоте; отклања непријатан греховни задах душе и тела и освећујућом их моћи свога Свесветога Духа очишћује. Он се не гнуша да сваки пут, као пречист и прекрасан и свемирисан уђе у нас иловачне. Зато му ми приносимо благодарне песме, плод својих усана; еда би нам Он Сам подарио миомирис свога Пресветога Духа, миро пречисто и неотуђиво. И то у нашем веку, веку мириса, – створених мириса; када имамо ту појаву да што су телеса модерних људи њима више мазана и мириснија, да су умови и душе и телеса тих модерних људи злосмраднији од греха (на пример од хероина и дувана, сиде и „великог ждрања“ и пића).

\*

Нема корена љубави, баш као ни саме љубави, до корена и пунине љубави евхаристијске и причесне. Зато ђакон каже: *Целивајте један другог светим пољупцем, и они међу вама који не могу да се причесте овим божанским Тајнама нека изађу на врата, и помолете се тамо.* А народ тумачи свети евхаристијски целив: *Христос се јавио посред нас, и, пошто је свудаприсутни Бог, присуствује сада овде; разлеже се глас који оглашава мир, дата је власт благовештења, Црква се ујединила, у потпуности је дат савез целивања, непријатељство је удаљено, развила се љубав по целом свету. Сада служитељи Божији, узвисивши свој глас, једномислено одајте хвалу једносушном Богу, чијим се светим гласницима огласише серафими (Поредак Литургије Јерменске Цркве).*

\*

*Маркова Анафора* позива на слободу љубави и на љубав слободе путем *Молитве целива.* Ђакон дакле позива верне: *Целивајте један другог целивом светим, а свештеник наставља: Владико, Господе Сведржитељу, погледај с неба на Твоју Цркву, и на сав Твој народ, и на Твоју паству, и спаси све нас, Твоје недостојне слуге, овце Твога стада и подај нам Твој мир, Твоју љубав и Твоју помоћ, и пошаљи нам дар Твога Свесветога Духа, како бисмо чистим срцем и чистом савешћу целивали један другог светим целивом, а не лицемерно, и не непријатељски, већ са невином и непорочном намером, у једном духу, у свези мира и љубави, као једно тело и један дух, с једном вером, као што смо и позвани, с једном надом свога звања, еда бисмо сви достигли божанску и бесконачну љубав у Христу Исусу Господу нашем, са Којим си Ти благословен, са Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, и сада и увек, и у векове векова. А народ његове речи запечаћује својим Амин.*

\*

Резиме свих наших молитава јесте освећење нашег тела и душе и духа и ума, упућивање наших мисли к побожности, ка свему што је Господу угодно и што Му је по благоизвољењу. Тако се ми молимо да Он усади у нас страх Његових блажених заповести да бисмо, победивши све телесне похоте, живели духовним животом, мислећи и творећи све оно што је Њему угодно. Јер ми нисмо само

слушаоци духовних изрека, него много више од тога — делатељи добрих дела; искуситељи ствари које иду до деобе душе и духа.

\*

Хришћанско искуство христоитхијне калокагатхије јесте христолошко-светотајинско; хришћанска битијна калокагатхија, баш као и хришћанско битиословије, незамисливи су другачије осим као личносни христолошко-светотајински реализам. Зато свакога онога који хришћане нетрезвено одбија од Причешћа треба сматрати виновником сувопарне схоластике и неосхоластике, агностицизма и атеизма.

\*

Као што је услов за светост и светитељство подвиг личносног заједничења у благодати или Помазању (1. Јн. 2, 20, 27), тако је и подвиг верности речима и заповестима Јеванђеља услов за богољубље и богопознање у Духу Истине (Јн. 16, 13). *И онај који држи заповести Његове у њему пребива, и Он у њему. И по томе знамо да Он пребива у нама, по Духу Којега нам је дао. А ми нисмо по телу него по Духу, пошто Дух Божји живи у нама. А ко пак нема Духа Христовог, он није Његов* (1 Јн. 3, 24; 4, 13. Рим. 8, 9. 1 Кор. 3, 16; 6, 19. 2 Кор. 6, 16. 3 Књига Мојсијева 26, 12). *Као што је Он, и ми смо у овоме свету. Имамо као децица родитељску заповест да останемо у Њему да када се јави имамо слободу, и да се не постидимо пред Њим о Доласку Његовом* (1 Јн. 4, 17; 2, 28).

\*

Ми смо свети по причасности — наш литургијски Сабор причесника никада се не разилази него остаје у Христу, трајно сједињен Духом Светим.

\*

Светост спада у релациону категорију — ми се позивамо на оваплоћеног и историјског, а богоопштимом са васкрслим, пневматизованим или есхатолошким Христом, освећујући се и постајући евхаристијски свети *ката метхексис* – по причасности.

\*

Светост спада у категорију причасности — Тело и Крв Господа Исуса Христа су Пресвети Дарови, и изван ових светих благодатних евхаристијских Дарова ништа светије не може се наћи; ма колико ми сами, или у разним спрегама са другима трагали за нечим светијим и сладоснијим од њих; као нечим по висини светости и сладости потоњим и најновијим.

\*

Светитељ је јединствено достигнуће црквене заједнице, специфичан свети плод црквеног свеукупног односа човека са оваплоћеним, васкрслим, пневматизованим и есхатолошким Христом по благоизвољењу Бога Оца и садејством Духа Светога. Зато је светитељ Божји човек, неодвојив од Христа са Оцем и Духом, и незамислив без Њих; али и неодвојив од црквене заједнице, и незамислив без ње. Он је неко кога је Господ наоружао преподобијем или светашћу као огњеним мачем. Светитељ, ма колико био личан, није искључиво индивидуално и приватно свет и одуховљен. Он је увек такав само као члан црквене евхаристијске Заједнице многобројних личности и браће у Духу Светом; такав по призивању, такав по благодатном дару, такав по испуњеној заповести и

такав по оствареној врлини. Јер такво је само Божје благоизвољење о томе и о њему.

\*

Грех и обесвећеност су опадање од светотајинствености, неузимање рајске хране бесмрћа (благодати Духа Светога), неживљење по Богу, него по себи и по стихијама света; по другима и по свету без Бога; дакле живљење оним чиме се поспешивало и чиме се поспешује труљење, чиме се афирмисала и афирмише се смрт.

\*

Антрополошки минимализам скраћује еклисиолошку и христолошку перспективу. Али Христос је *Totus Cristus, Caput et Corpus* (Сав Христос, Глава и Тело), а ми чланови Његовог Тела. Ми смо грешни људи Свете безгрешне Цркве коју Дух Свети непрекидно конституише сталним враћањем Христа у историју и задржавањем Њега истог у њој, у чијој светости ми онда и партиципирамо. Протестанти реформатори су оптерећени моралним статусом човека, па сву тежину пребацују и на теологију *par excellence* — теологију о Светој Тројици. А управо христоцентричним битиословијем превазилази се моралистичка и психологизована христологија; то јест историјска протестантизована исусологија. Док наш живот тек у оваплоћеном, историјском и васкрслном, пневматизованом и есхатолошком Христу постаје благодатни реализам.

\*

Критеријум и печат светости огледа се у учешћу у светотајинском животу Цркве; у њој се заједнички у пуноћи светости Христа са Оцем и са Духом Светим; у њој Дух Свети освећује све чланове Цркве, док Њега нико не освећује. У најизузетнијем смислу пак, Христос је Свети, а чланови Његовога Тела само по учешћу јесу свети; нехришћани опет, потенцијално су и по призивању такви — захваљујући логосности целокупне творевине која чезне да буде освештана, и да се успокоји у Христу. Благодарјећи чињеници логосности и пријемчивости за благодат ми намерно избегавамо прецизирања граница Цркве, иако добро знамо где се њене границе налазе. Ми такође избегавамо да дефинишемо невидљиво Тело Цркве, иако смо свесни чињенице да сами припадамо њеном видљивом Телу. Свесни смо и проблема спасења оних који у историји никада неће постати пуноправни и пуноважни чланови словесне пастве Христове; баш као што смо свесни и постојања идеје и потребе за спасењем код нехришћанских народа: дакле њихове идеје о светим људима и потребе за њом; људима обдареним узвишеним моралним животом и силама. Изнова се враћамо темама: светости, ауторитета Библије, Светих Отаца, методологије богословља, ..., еда бисмо свој исказ свели на полазиште да ми не технологујемо речима, макар оне биле и библијске и светоотачке, јеролошке или сакралне. Не, него сведочимо своју делатну веру у Духу и опет у Духа који је Бог; веру која није израз испразног логовања и надмудривања, то јест спретније употребе речи; ми дакле сведочимо веру као светотајинску, јеролошку пројаву благодатне силе у Христу са Оцем и Духом.

Зашто је укус хришћанства *Светске лиге реформатских цркава* укус легализма и опорости, кулиса и обесвећености?! Његови креатори учинили су га таквим управо занемаривањем и игнорисањем благодати и светих Тајни (на пример свештенства); односно игнорисањем животворнога Крста и Пресвете Богородице,

Светитеља и Светих Тајни; зато се тамо истиче секуларни дух. Зар предикаонице ове *Светске лиге* не висе над главама протестантског света као циновске птице, без тоpline у себи? Топline Духа Светога, који је у почетку, у виду *колосалне птице* загревао воде својом животворном енергијом којом се надносио над њима (*Књига Постања 1, 2. Шестоднев* светог Василија Великог).

\*

Протестантском концептуалистичком богословљу не недостаје штурост и опорост, али му зато недостаје облагодатаћеност и облагоуханост; јерологија и литургијичност.

\*

Данас у трагању за аутентичним хришћанским етосом и православном калокагатхијом, дакле за својим предањским идентитетом, треба пред очима имати догађај Тајне Вечере Господње у Горњици, и притом се личним учешћем укључивати у тај догађај путем литургијичке Трпезе — Све то једаред је потекло оданде, и отада стално оданде извире и тече и траје као нешто најдрагоценије, и за њим трагати и посезати! — З њим као за Очевим Домом и братском Трпезом. Понављамо, за братском трпезом, а не рецимо као за апофатиком и онтологијом Апсолута. Јер Бог већ јесте *Онај Који Јесте*; и ето даље, Он Јесте Христос са нама до скончанија века; Хлеб Који је сишао с неба и даје нам се за храну; Жива вода од које више не жедне они који је пију; Пут, Истина и Живот; Светлост; Добри Пастир Који живот свој полагаје за своје овце. О томе Он и лично сведочи: *И нико не долази к Оцу — сем кроз мене. Кад сте мене упознали упознаћете и мога Оца. Већ сад га познајете и видели сте га* (Јн. 14, 6-7).

\*

*Неопатристичка синтеза* под слоганом *повратак Оцима* постигла је свој циљ у највећем могућем степену у црквеном мислилаштву источном и западном. Она се дакле одиграла на пољу стваралачког дијалога теологије са философијом, науком и уметношћу! Међутим, за заједничку *неолитургијичку синтезу* под слоганом, рецимо повратка литургијичким Анафорама Истока и Запада у практичном виду, не може се казати друго до да се на њену реализацију још увек чека! Да се за њом више чезне, а мање трага, док се на њу најмање осмељује. И још, да оно што нам по том путу насушне литургијичке практичне синтезе непрестано поставља неуклоњиве громаде јесу: домаћи укореењени страх од непознавања теоретског и практичног литургијичког предања, међусобне неућутне и свеисцрпљујуће конфесионалистичке полемике, вероломни догмати Римске Цркве који литургијско међусобно неопштење продужују у недоглед, кад мекани, кад сурови колонијализам Ватикана у односу на целокупну Православну Цркву; и напоследку, вулгарни секуларизам са мноштвом бесмислица и јеретичких практика и небулоза код Протестаната и Англиканаца!

\*

У ком то односу стоје Евхаристија, патологија и тханатологија? Одговор нам долази од апостола Павла: *Али човјек нека испитује себе, и тако од хљеба нека једе и од чаше нека пије. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњега. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире* (1 Кор. 11, 28–30). Из апостолових речи закључујеш да хришћани не бише више били боловали када би се више бише били достојно причешћивали; дакле,

претходним испитивањем себе, и стицањем свести о величини, слави и светости Тела и Крви Господње.

\*

Раздробљава се и раздељује Агнец Божји, раздробљаван и нераздељиван, који се свагда једе и никада не нестаје, него *нас* причеснике освећује. Истинити Спаситељ људи разликује се од свих лажних спаситеља тиме што се људи Њиме хране непотрошиво; и још зато што се Он не храни њима, нити их страши и злоставља, односно њих опет као крвну жртву Себи да иште – незајажљиво.

\*

*Било једном давно — тиче се митолошког времена;  
растојања или паузе између два удисаја — јогинова херметика или вечност;  
у време оно — преноси нас у јеванђелску историју;  
већ сада и овде, али не још како онда и тада — дарује нам литургијско време;  
једанпут за свагда и у векове векова — есхатолошко стање  
и предукус Цаства Небескога.  
Сада постаје сасуд вечности, преображава се у увек  
и постоји свагда и у векове векова.*

А када дође Дух Свети, к нама ће доћи, па ће нам и Царство Божје донети (Мт. 12, 28).

\*

Само је свештено време равно и истоветно себи. Јерофанијско време поклапа се са есхатолошким временом и усличено је вечности; профанофанијско време пак равно је историјском времену и усличено је пролазности. Како год називали време: чистим, светим и јаким, радним, празничним или свечаним и подмлађиваним, ми говоримо о трансљудском својству литургијског времена; говоримо о својој носталгији за настањем у Христовој близини; подразумевамо човека вере жељног вечног добробитија, или *онтичке супстанце која извире из Центра живота*. Зато ми и натурање свог малог универзума претварамо у личну судбинску драму у којој самом времену дајемо променљиву јачину и садржину. Како се то постиже? Уметањем у њега животних секвенци обесвећеног, профаног и истрошеног, поквареног, оскврњеног и похабаног времена; претварањем историје у пакао путем претварања самог *хомо религиосус-а у теромана или хелмена*.

Отуда су нам и поруке последњих времена последња упозорења: не пропуштати прилике прелазака из профаног у сакрално! *Темпус, темплум и университас* неприхватљиви су и неподносиви без идентификације блаженства и са блаженством. А то је за нас урадио и рекао Јеванђелист Матеј: *Блажен је онај ко изврши и научи* (5, 19).

\*

Хришћани у Евхаристији предокушају начин постојања, идентичан оном у Царству Божјем. *И ја вама завештавам Царство као што Отац мој мени завешта. Да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме, и да седите на престолима и судите над дванаест племена Израилевих* (Лк. 22, 29–30).

\*

Причесник гледа светлост истиниту, прима Духа небеснога и проналази истинску веру.

\*



Категорије добра и зла, греха и врлине, лепог и ружног, раја и пакла, живота и смрти верификоване су еклисиолошки, и Црква их у своме словару има у сталној употреби. Оне се не могу апстраховати! У противном, апстраховала би се историчност човека и отишло се у есхатомонизам, свеједно ако и у евхаристиомонизам. Овде се дакле барата појмом новог човека, још неучвршћеног у вишој слободи (да он неће грешити, и да он више неће моћи да грешити). Воља за непрестаним пребивањем и живљењем у Христу долази на крају, не на почетку; док између почетка и краја имамо зној, крв, сузе, грех, покајање; једном речју, подвиг преласка из ниже у вишу слободу (немогућности грешења). Ми морамо рачунати са чињеницом да човек није безгрешан, и да не може почети подвиг с оним чиме се сами он, подвиг завршава. Ако се то не подвуче, увек ће нам грозити опасност од апстраховања човекове историјске ситуације. До *благодатне апатхије* пак има времена; зато, за евхаристиофилију треба смогавати снаге, додатно проналазити време.

\*

Ако хришћани, другачији од православних гледају на покајање као на господарење њиховом савешћу од стране директора савести, или као на начине и вештине избегавања кривице и осуде на вечне муке, православни хришћани благодаре Богу на свему и за све. Најодличнији међу њима пак, налик светом Јовану Златоусту, или светом човеку на кога се он позива у *Омилији* 10, 3 на *Посланицу Колошанима* 4, 2 (РГ 62, 368-9), баш сва своја животна стања преиначују у молитве, благодарења и химне. Тако, ми благодаримо Господу *и за оно добро што га је Бог учинио са нашоом вољом, и за оно без наше воље, и за Царство Божје и за пакао; односно, ми за пакао и казну подједнао благодаримо као и за Царство Небеско.*

\*

Света Евхаристија као Тајна није само *на отпуштење грехова*; она је таква прво ради избављења од непостојања у смислу *пратворбеног небића*, а затим *на живот вечни* (уп. *Синакси* 3/82, 75–82, на грчком).

\*

Као што је евхаристијски Синаксис заједничко дело и подразумева учешће свих у Даровима, тако је и богословље заједничко дело, и подразумева учешће целокупног народа Божјег у њему. Оно никако није намењено искључиво његовим изабраним, елитним или специјализованим члановима, *анонимним индивидуалцима* и *индивидуалним социопатама*. Такође није намењено *громопуцатељним незналицама* ни *сервилним кукавицама*; не ни пуританцима, нити подозривцима и уходама наших савести. Тако су и Евхаристија и богословље догађај и доживљај незамислив без учешћа црквене плироме.

\*

*А они Га устављаху говорећи: Остани с нама. И док Он сеђаше с њима за трпезом, узевши хлеб благослови и преломивши га даваше им. А њима се отворише очи и познаше Га. И рекоше они један другоме: Не гораше ли срце наше у нама док нам говораше путем, и док нам објашњаваше Писма? И они испричаше шта би на путу, и како га познаше при ломљењу хлеба (Лк. 24, 29-32, 35).* Према казаном, богослов је онај коме срце гори и чије су очи отворене, а богословље је синтеза

тумачења Писма и учествовања у евхаристијском догађају као реалијама садашњости и будућности.

\*

Доксолошко богословље је садржано у *Анафорама* а врхуни у *Возгласима*. Свештеник који из непажње или лености возглашава тако да испушта капитални везник *и*, на пример, говорећи: Слава Оцу, Сину и Светоме Духу, лично извитоперује само тријадолошко исповедање вере, само његово славословље равночасности, или *са*поштовања и *са*прослављања.

\*

Подвиг вере поклапа се са учењем, и учење са Евхаристијом; дакле, сами подвиг вере поклапа се с Евхаристијом. Док из праксе која се поклапа с Евхаристијом — израста само учење. На пример, наша подвижничка страдања темеље се на животворним страдањима Христовим, а наше васкрсеније на Његовом васкрсењу. Или пак, да би на светој Литургији *свако тело човечије умукнуло и стајало са страхом и трепетом, и ништа земаљско не помишљало у себи*, треба претходно хришћански постити.

\*

Најближе је истини да је семитски човек евхаристијски човек, који је све затворио у литургијску молитву и њоме протумачио тајну бића и постојања.

\*

Отуђење од Литургије отуђење је од свеколиког живота, како историјског тако и есхатолошког; док је повратак Литургији повратак живом животу.

\*

Као што је свака иконолошка тема органски део свеопште теме Вазнесења Господњег, јер све оне заједно гравитирају ка њој, тако су и све богословске теме организоване по групама, предметима и смеровима органски делови свеопште литургијске целине и литургијског догађања, јер гравитирају ка њој; а све ће то тек у Светој Литургији добити своју црквену функционалност и животни смисао.

\*

Етос и циљ хришћанског богословља јесте светост, а врхунска богословска мисао гласи да се у Причешћу догађа да нас Прослављени Христос прима у себе да бисмо ми сами примањем Њега у себе постали преобликовани христоси, не губећи ништа од своје људске уникатности.

\*

Од часа установљења Света Евхаристија је једина, истинска реалност која је собом прожела све и сва. И док су јој се у међувремену једни све више и више предавали и њоме се освећивали, други су се све више и више из ње искључивали и без ње се обесвећивали. То је право стање и поредак ствари на Земљи. *Апроно* саме Цркве, ње уопште нема тамо где нема Свете Евхаристије, док црквене пуноће уопште нема тамо где је на делу непрестано обезблагађивање и онебићавање себе, других и свега.

\*

Све може да се извитопери, па и литургијско богословље, само ако се оно изољује од свега осталог; наиме, оно тада постаје испразни сакраментализам и мистицизам, или, још неки од богословских *изама*, као и римокатоличких и протестантских изума.

\*

Како је евхаристијски Синаксис заједничко дело које подразумева учешће свих у Даровима, тако је и богословље заједничко дело које подразумева учешће целокупног Божјег народа у њему; никако пак дело само његових изабраних, или чланова специјализованих за њега. Тако су и Евхаристија и богословље догађаји и доживљаји, незамисливи без учешћа црквене пуноће. Ми управо то певамо на завршетку Свете Литургије: да смо као причесници *видели истиниту светлост, да смо примили Духа небеснога и да смо једанпут заувек пронашли истинску веру.*

\*

Ако су протагонисти Латеранског сабора из 1215. године (24. поглављем) и Тридентског сабора из 1551. године (14. седницом), и заједно са њима и по угледу на њих православни епигони — ограничавали учесталост праксе причешћивања (на 1 — 4 пута годишње током 16. — 18. и 19. — 20. века), па на тај начин готово сасвим лишили хришћанску икумену Причешћа, данас, међу православним свештеницима они који са незнањем или знањем својих епископа и са њиховим прећутним неодобравањем или одобравањем служе Свету Литургију тако што изостављају *Канон Евхаристије* па се појављују на Дверима с празним Путиром, не причестивши ни себе ни вернике (!) — лично угрожавају православну Икумену да ће она једанпут остати без свете Евхаристије!!! Колико ће до тада то, и до које мере мање и све ређе бивати, *питање је сад?!* Зато је отац Александар Шмеман бивао у праву сваки пут када је говорио да су спорови у вези са Евхаристијом (њено измештање из центра живота, ограничење и умањење њеног значаја у историји Цркве) у суштини демонска ствар (*Дневник 1973—1983*, 486-487, на грчком). Или блаже речено, но ништа мање трагично, замена евхаристијске еклисиологије рутинском и експерименталном, параграфском и административном, финансијском и бизнис-еклисиологијом.

\*

*Раздробљава се и раздељује Агнец Божји, раздробљаван и неразделиван, који се свагда једе и никада не нестаје него нас причеснике освећује.* Истинити Спаситељ људи разликује се од лажних спаситеља по томе што се људи Њиме хране непотрошено, а не Он њима незајажљиво.

\*

Људи и народи који се не причешћују остају неукрашени духовним бисером. Не постају непролазни јер се не причешћују божанског Тела и Крви; остају прах и блато јер не примају благодатни животни дах. Вештаство њихових грехова остаје неспаљено, трње страсти несажежено, они цели непросветљени и непросвећени. А као непричешћени бесмртним Тајнама, они остају и без извора добара, светлости и живота, бестрашћа и напретка, без умножења најбожанскије добродетељи (в. *Канон* пре св. Причешћа). Такво стање нас приморава да замишљамо себе у хорор-сценама, и да им се надамо као судбинским, када само ми страдамо.

\*

*Овај свет једе лешеве (20) Све што се у њему поједе поново умире. Истина једе живот. Зато нико ко се храни (истином) не умире. Исус је дошао (...) и донео (25) је са собом храну. И онима који желе дао је (живот) да не би умрли. (Уп. са апокрифним Филиповим Јеванђељем, Логос 2006, 64). Да би свет могао да прелази*

са смртне на бесмртну храну потребни су му јунаци и хероји; да преко њих прилази Христу; преко њих живих Извору живота и Животодавцу.

\*

Како се опитују јеванђелске тврдње: прва, да у Цркви нема ни Јеврејина, ни Јелина, ни Скита, ни мушког ни женског, ни богаташа ни сиромаша, него да је све Христос, и како друга, да се у Царству Божјем неће ни удавати нити женити, него да ће сви тамошњи бити као анђели Божји? Одговора налазимо у светом црквеном посту, молитвама и Тајнама, са Светом Литургијом као врхунцем и попутнином у вечни живот. Током вишечасовних бдења крунисаних Светом Литургијом ми, налазећи се у благодатном стању и стању блаженства, не осећамо нити једну животну потребу, нити једну бригу и тегобу. И што је више благодати, на пример као код светогорских стараца Порфирија, Тихона, Софронија, Паисија и Емилијана, то су периоди равноангелног бивствовања дуготрајнији; измењено стање постојања помоћу благодатне светлости изразитије је, као на пример код преподобног старца саровског Серафима, и његовог духовног сина Мотовилова. Али и од тога нама више пружано даром јесу саме заруке Царства Божјега: Свето Причешће, само Тело и Крв Господа Исуса Христа, само Његово благодатно присуство у нашем личном животу, само богоопштење по мери наше вере, наде и љубави. Да ли у том нашем измењеном стању и начину постојања ми трагамо све даље у вези са самим Светим Причешћем? Да! – За још приснијим и сладоснијим причешћивањем Господом, односно богоопштењем – у незалазном дану Царства Божјега – дакле никако не неповезаним са Христом као Причешћем, него повезаним баш као са Причешћем!

Том и таквом животном богопричастију поучава нас преподобни Максим Исповедник: да њега неће сачињавати ваздух кога удишемо, нити проток крви ..., већ целокупни Бог Кога се сви причешћују и душом и телом ... еда би душа добила непроменљивост а тело бесмртност, и да би се цео човек обожио благодаћу Очовеченога, а човек душом и телом остао цео по природи, и да би душом и телом сав постао бог по благодати и божанској светлости, са потребовањем пуноће блажене славе, од које ништа величанственије нити узвишеније није могуће замислити. Стварно, шта је достојнима жељеније од обожења, сходно Богу Који се уједињује са онима који су постали богови, и Који добротом чини све по своме? Због тога је овакво стање правилно названо уживањем, страшћу, радошћу, које се састоји од божанског поимања и оног што му следи: уживање у наслађивању... (упор. са: Максима Исповедника *О разним недоумицама*, у: Филокалија ниптичких и аскетских Отаца 14Д, Отачка издања – Григорије Палама, Солун 1992, 90-93, на грчком. Такође PG 91, 1088, CD).

2

### **Космолошки аспект Свете Евхаристије и евхаристијско обликовање твари**

Како у евхаристијској честици сав Бог пребива телесно, и како благодарити тој чињеници сав космос у кога се Логос обукао или се њиме *одебелити* пребива у

свакој од тих Његових божанских честица, тако и Света и Божанствена Литургија целокупна се сажима у сваком свом делу; и сваки њезин део се проширује до целине њенога свеобухвата.

\*

Однос Евхаристије и твари изискује од нас молитвени дијалог предстојатеља и народа ради приноса целокупне твари (космоса), и потом ради њеног преображаја.

Незастарива је богословска изрека светог Иринеја Лионског у вези са Евхаристијом, да је наше учење сагласно са Евхаристијом, а да Евхаристија потврђује наше учење. У вези са нашим учењем о Христу опет, ми Христа исповедамо као истиниту светлост која просвећује и освећује свакога човека који долази на свет (Молитва Првог часа). У трећем Канону седме Песме, у Служби Недеље Светих Отаца пред Рождеством Христовим, ми читамо или певамо ове стихове:

*Божанственој Лози,  
нетљенога узрелога грозда,  
приближи се родити Онога  
што точи вино весеља,  
и напаја нас који Му певамо!  
Отаца наших Боже,  
благословен јеси.*

*Божанствена Мироположница  
благовоно Миро носећи у себи,  
долази у витлејемски вертеп да га источи,  
и тајанственим га миром испуњујући  
да пева: Благословен Си, Боже Отаца.*

*Машице које пророк Исаија виде у давнини,  
долазе садржавајући Христа,  
Божанствени угаљ који пржи сваку ствар греха,  
а душе верних просветљује.  
(Богородичан)*

(Минеј 12. Наш препев с црквенословенског језика).

\*

Чином спасења твари све бива испуњено радошћу, све оденуто у Спаситељеву одећу весеља. Човек сваким даром Божјим пак украшен јест'; посебно благошћу и смелошћу према Богу, Кога он и сав свој живот, и сву своју наду поверава. Зато се смиреној души узвраћа сваким добром, и према њеној потреби; да се светиња стално дотиче усана смиреног, и да му се уста испуњују хвале.

\*

Тајна Цркве или Тела тајни се у сабрању двојице или тројице Његовога Имена ради, еда би се било једним телом, и међусобним чланством све твари ради причешћа животом.

\*

Опирачи црквеном јединству често су саблажњени тиме што Црква у представљању себе, суштински, управо ради на јединству свих у Христу.

\*

Свака људска заједница је потенцијална црква, која себи тражи главу, тело, срце, удове, Тајне и благодат; Христа.

\*

Сва твар је сконцентрисана на тело, на човека, на искупљење; да се саоваплоти оваплоћеноме Христу, да се укључи у Његово Тело-Цркву.

\*

Наш однос је однос непрестаног примања од Христа, и нашег уздицања к Њему; наше понављање благодарности и живота у Светињи.

\*

Чин оваплоћења евхаристијске је природе. Дух Свети формира тело Логосу својим надношењем над елементима тела ПрисноДјеве. Дјевина утроба постаје Храм Свете Литургије. Сва твар, уздигнута Дјевом, истовремено је наш принос, кога осењује сила Пресветога Духа.

\*

Евхаристија Цркве је Светајна, чињеницом пуноће свих својих пројава у сили, богатству и светости. Учешћем у њој ми постајемо богови, а не *као* (бајаги) богови, како је Сатана слагао нашу Прародитељку Еву.

\*

Долазак Логоса Божјега беше ради литургијског сабрања расејане деце Божје (*Јн.* 11, 52), а затим ради сједињења драгоцених бића и њихове интеграције у Цркву. Твар и космос увек изнова пак изгарају за укључењем у догађај Цркве и у празнике слављења Господа; слављења кроз све Свете.

\*

Наше Сабрање у Цркву слика је и смотра целокупног Тела Христовог, свих Његових чланова.

\*

У евхаристијском јединству предстојатеља и сабрања пројављено је богочовечанско јединство Цркве са Христом у Духу Светом.

\*

Наше Предање опитује твар и свет. А свет, иако је он пао и постао *овај свет*, ипак остаје Божји атар. Евхаристија у нашем искуству јесте откривење тајне саме творевине, дате човеку ради причешћа Божанским животом.

\*

Адамово призивање догодило се ради његовог заједничења са Богом; тада када је требало да он и постане, и да буде свештенослужитељ личног обожења, све бивајући у заједници са својим окружењем.

\*

Тајна твари је историјска и есхатолошка: односи се на Божји свет у његовој првосазданости, и на достигнуће пуноће у Царству Божјем. Средиште тога је Евхаристија и васкрсење.

\*

Изневеривши и убивши свога Творца, Спаситеља и Господа, *овај свет* је припремио себе за смрт, јер сам није имао *живота у себи*. Одбачен је Онај о коме

је речено: *У њему беше живот и живот беше светлост људима (Јн. 1, 4)*. Као овај свет, свет ће се завршити тако што ће *небо и земља проћи*. Само онај који верује у Христа и прима Га као Пут, Истину и Живот живи надом и очекивањем будућег века. У овоме и јесте сва радост хришћанства, сва суштина његове пасхалне вере и Вечере; да тај *будући век, будући* у односу на *овај свет*, већ јесте јављен, већ јесте дарован, већ јесте *међу нама*. Отуда сама наша вера јесте *осуштаствљење очекиваног*; она већ јесте *потврда и поузданост у невидљивом* (уп. *Јевр. 11, 1*).

\*

Сама Евхаристија јесте, објављује се и дарује нам то на шта је цела усмерена: на присуство међу нама долазећег Царства Божјег и његове незалазне светлости; његове христолике доброте, лепоте и обожења.

\*

У православном искуству Тајном се пре свега јавља Црква. А у њој и њоме очитује се пројава невидљивог у видљивом, небеског у земаљском, духовног у материјалном. Тако је Црква тајна у оба горе наведена аспекта: космичком и есхатолошком; у космичком зато што у *овоме свету* она објављује изворни првосаздани Божји свет као начело, и још зато што у њеној светлости сазнајемо сву дубину нашег призивања, али и наше отуђености од Бога; у есхатолошком пак аспекту зато што је *првостворени свет јављен као Црква* и што је спасен Христом; и још зато што је у литургијском и молитвеном искуству он неодвојив од онога краја ради којег је створен и спасен: *да би Бог био све у свему* (1 *Кор. 15, 23*).

\*

Где је Дух Свети тамо је обнова и обликовање твари и другачији живот, а где је Црква тамо је Дух Свети и пуноћа благодати и нови живот. И сада, само ради изворног и вечног живота у пуноћи знања – богопознања (*Јн. 17, 3*), јединства и љубави у Христу – био је створен човек.

\*

Епифанија Царства као преображене и прослављене твари у првобитној замисли и оваплоћењу коначно нас поставља пред икону. Зато се икона не сме преобраћати у *изобразитељни символизам* и алегорију и тапету; она не изображава него јавља то (што је само присуство и причесност).

\*

Евхаристија или Тајна Цркве врши се узлажењем и улажењем Цркве у небеско Светилиште. Сабирање у Цркву значи одвајање од света да би нам се Христос јавио *иза затворених врата*. Кончина тога чина јесте излазак у свет чији смо ми део, еда би се кроз нас свет вратио своме Творцу, Господу и Спасу — Циљу и Пуноћи. Ми дакле одлазимо од света да бисмо му се вратили, привели га и у Царство увели; причесником га вечног Божјег Царства учинили. У томе је назначење Цркве; она је остављена у свету као делотворни символ спасења самог тог света. Тај символ ми испуњавамо или реализујемо у Евхаристији. Зато је сабрање у једну Цркву највиднија радост поново рођене, сабране и обновљене твари; насупрот дакле напору твари да остане у греху и смрти и сопственом онебићавању. Као тајна Царства Света Евхаристија истовремено јесте и тајанство света кога је *Бог тако заволео да је дао Сина Свога (Јн. 3, 16)*.

\*

Вишњи мир, то јест *радост, мир и праведност у Духу Светом (Рим. 14, 17)* и јесте само Царство Божје; једино на потребу нама: био-и-еко-и-техно и-геном-грешницима, истовремено призванима на светост.

\*

Ми се у јектенијама молимо за мир свега света; да се Христов мир распространи на све, еда би квасац бачен у свет прожео цело његово тесто (1 *Кор. 5,6*); еда би сви наши ближњи и даљњи постали саучесници Царства Божјега. Тај мир (измирење са свима) добија се у Евхаристији—Царству мира и тишине; он је то чудо што пребива у душама Божјих људи.

\*

Јединство свих у Богу сачињава последњи циљ (стварања творевине) Домостроја Спасења: да се саберу расејана деца Божја у једно (*Јн. 11, 52; 12, 23*). Сједињењем човечанства са Богом човеку је дато знање Истине овога века; Истине која дарује вечни живот. Тако се у овом животу дарује познање Истине и у Њој свега осталог, а у будућем веку живот вечни и истинити.

\*

Човеков грех се састоји у томе што је човек учинио себи свет самоциљем, веома самодобрим и самодовољним, и то сада када је он и распадљив и смртан и онебићаван. С друге стране, свет као храм јесте символ Царства, Божји престо; по Божјој замисли свештен и освећен а не профан, по суштини зјело добар и богопричесан, по трајању овечњен.

\*

Сва освећења у Цркви нису стварање освећених предмета, за разлику од профаних, него епифаније онога што предмет (престо) јавља — символ Царства; у томе је циљ његовог освећења.

\*

Бог је спасио свет тиме што је у њему објавио циљ: Царство Божје, за које га је и назначио. Отуда је сав живот пут ка том Царству; сав смисао битовања творевине: у Царству да се буде као у општењу са Богом.

\*

Наше богослужење је узлажење до Престола; и обрнуто, враћање у *овај свет* ради сведочења о ономе *што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дође* (1 *Кор. 2, 9*).

\*

Путем древних Анафора и Азматских Последовања успоставља се континуитет са свим оним што су Оци као литурзи икада чинили и остваривали у својим црквеним митрополијама и манастирима.

\*

Христос је најдубље инволвиран у нашу људску свеукупну стварност и ми људи инволвирани смо у Његову свеукупну богочовечанску датост, благодарећи Цркви и њеној светој Тајни Евхаристије. У њој је Он сав са Оцем и Духом, са Пречистом и са свима Светима; и опет, они са свима нама и са целокупном твари, енергетски и општествитељно.

\*



Живети по Типику Православне Цркве значи благодаћу остваривати своје ипостасно начело (проширивати границе свога бића), узлазити на молитвену гору Господњу и стицати хитрост и окретност у братољубљу које нема цену.

### 3

#### Евхаристијска омонихија или једна и иста нарав са Богом

*Ко ће раздвојити и из међусобног природног сједињења одстранити оне који су се кроз једно свето Тело (Евхаристију) сједињавали у јединство у Христу? Јер ако се и сви причешћујемо од једнога хлеба (1 Кор. 10, 17), сви ми сачињавамо једно тело; јер немогуће је раздељивати Христа. Зато Црква и јесте тело Христово, а ви удови понаособ ... (1 Кор. 12, 27). Јер присаједињујући се сви једноме Христу кроз свето тело (Евхаристију), то јест Њега Једнога и нераздељивога примивши у своја тела, већма Њему неголи себи дугујемо своје удове. А да је Спаситељ постављен за Главу, и да се Црква надаље назива (Његово) тело као из појединачних удова састављено, ... (Свети Кирило Александријски, Тумачење првосвештеничке Молитве, Књ. XI, 11; рп. Е. Pusey, репринт Bruxelles, 1965, књ. 4-5). Јн. 1, 14, 1 Кор. 15, 47-49. 2 Пт. 1, 4. 1 Кор. 10, 17; 12, 27. Еф. 4, 14-16 и 3, 5-6).*

Наш покајнички и синовски повратак Оцу бива спасењем у Христу и заједништвом и освећењем Духом Светим. А Дух Свети нас присаједињује Богу. *Ја себе освећујем за њих, да и они буду освећени истином* (Јн. 17, 19). Христос, по природи свет као Бог, Који целокупној творевини омогућује причасност Светога Духа ради опстанка, лично Сам се освећује Духом Светим, али не као неко неким другим освећиван по неопходности и нуждавању, него као Онај Који је Собом самоделатан у освећењу свога тела; Он дакле прима и добија Светога Духа као човек, а Као Бог Сам Га даје; а све то не ради Себе, него ради нас. То јест, да би целокупна твар била освећена Духом, и да би се почетак тога освећења збио од Христа и у Христу. Тиме је благодат освећења прешла на сав људски род, а благослов и оживљење Духом Светим на целокупну природу (в. Кирило Александријски, *Тумачење првосвештеничке Молитве*).

\*

Бог Отац је увео у васељену свог Једночног Сина и поставио Га за наследника свега, чијим посредством је и свет створио. (*Јевр. 1, 6, 2*). Зато су и огњени пламенови Његове слуге (*Јевр. 1, 7*) на светом делу преображаја хришћана у живе евхаристијске скулптуре. Зато нам се пре Причешћа и упућују сродне речи: *Човече, ужасни се, гледајући крв која обоготворава, јер је жар који недостојне сажижје. Божанско тело и обожује и храни. Обожује дух, а ум храни чудно.*

Устрашен самом тајном Причешћа као од уласка у ликоливницу, надахнути црквени песник Симеон Метафраст стихослови:

*Ево, приступам Божанском причешћу.  
Саздатељу, не спали ме причешћем,  
јер си огањ који спаљује недостојне,*

*већ ме очисти од сваке нечистоте.*

Али и о евхаристијској ложници у којој обитавају хришћани као живе, огњене и христолике скулптуре, црквени песник наставља да говори надахнуто:

*Занео си ме љубавном чежњом Христe,  
и изменио Твојом божанском љубављу.  
Спали сада моје грехе невештаственим огњем,  
и удостој ме да се испуним радошћу која је у Теби,  
да ликујући, Благи, величам два доласка Твоја.  
(Тропар)*

Типик Светле Седмице, као и Пентикостара омогућује нам да се осећамо спасеним, васкрслим и на Небеса узнесеним. Стање огреховљености и кајања смењено је стањем богопричастија и блаженства, стање умртвљености стањем оживелости и стање тромости и за земљу привезаности стањем полета. Црква нам се преображава у Царство Божје, осећај кривице замењује се осећајем ослобођености, и оправданости и блажености.

#### 4

### **Еклисиолошко-литургичко значење појмова *један и многи и први и остали***

Појмови *један и многи* и *први и остали* налазе се међу примарним и кључним у словару православног богословља, односно његове еклисиологије. Њихова примена заступљена је у хринологији и мистириологији, канониологији и мисиологији, иконологији и есхатологији. Или опет, у самом литургичком битиословију његовом. Примена пак ових појмова у неопатристичкој православној тријадологији (патрологији као богословљу о Богу Оцу) од стране неких извиканих православних корифеја-богослова наших дана, и њихових епигона опет наших дана – довела је све остале у конфузију и велику забринутост за даљу судбину самог православног богословља и правоживља. Наиме, сваки пут када се избегне средњи или златни пут богословствовања и православног живљења и у вери подвизавања, покајничко-терапевтичко стање ума, душе и тела у Цркви бива поремећено, а захтев за беспоговорним повратком равнотежи и уједначености постаје ултимативан.

\*

Појам *једног* у еклисиологији увек је појам оца, а појам *многих* појам деце. То значи да онај *један* може бити отац само у својству узрока који рађа, а да *многи* могу бити деца само у својству оних који имају своје канонско порекло.

\*

За постојање *једног* неопходно је постојање *многих*. На пример, постојање оца условљено је постојањем деце, и обрнуто. И опет, макар постојао *један*, он без *многих* неће бити нико други до самац, ма никада пуноважни отац. Паралелно с тим, макар и постојали *многи*, они без *једног* неће моћи да буду, рецимо деца, него само анонимни људи, непознатога порекла, попут копилади.

\*

Христологија је несхватљива када се на Христа гледа само као на индивидуу, и то доминантну у тој мери да она многе, или све друге засењује до степена њихове хипотетичности и апстрахованог мноштва. Папизам/папоцезаризам као да се темељи управо на овако схваћеној христологији. Христос је међутим најличнији и најконкретнији замисливи Један и Први, али истовремено и незамислив другачији до као *Један саборни* или *корпоративни*, Који у себе укључује и Који собом подразумева многе или остале: Он и деца коју му даде Бог (Отац). У еклисиологији сви су подједнако важни јер су браћа, и опет су такви зато што су отпочетка браћа. Зато је православно богословље стално подсећање на најдрагоценију истину; стално подсећање на Исуса Христа Који је Један Свети, Један Господ са Духом Светим, у славу Бога Оца. Најзад, Христос са многим Својом браћом, усиновљеницима Оца и носиоцима Духа Светога.

\*

Како су то Црква и Христос једно, објашњава нам свети Јован Златоусти. Као што тело и глава сачињавају једног човека и једно, тако су и Црква и Христос једно. И опет, као што је наше тело једно, мада се састоји из многих удова, тако и ми у Цркви сви сачињавамо једно; иако се она састоји из многих чланова, но су сви они и једно тело? Како је то могуће? Духом Светим. Јер једним Духом сви ми се крстисмо у једно тело, били Јевреји, незнабошци, робови или слободни. Један Дух је од самих нас саставио једно тело и све нас препородио, јер није једним Духом крштен један а другим други. Тако, није само Дух који нас је крстио један, него је једно и оно у шта нас је крстио, то јест ради чега нас је крстио, с обзиром да смо се ми крстили не ради тога да сачињавамо разна тела, већ да сви међусобно сачињавамо једно савршено тело. И сви ми имамо једну и исту главу, Господа Христа, и сви смо се родили истоветним крштењем, због чега и сачињавамо једно и исто тело. Зато смо се сви ми и напојили једним и истим Духом, зато смо се сви ми и удостојили једне и исте благодати (*Беседа на 1. Кор. 12, 13. Беседа XXX, 1, 2. PG 61, col. 250. 252*).

\*

*Један је и први је у Цркви епископ као икона Једног и Првог Христа, а ми као многи други и остали као његова деца и браћа.*

Епископи међу собом такође имају *једног* и истовремено *првог*, да би се и сами и са осталима сећали Господа међу Апостолима, односно Њега на Сабору међу боговима.

Однос Једног и многих је незамислив, осим као истовремени однос Првог и осталих, а однос Првог и осталих је немогућ, осим односа Једног и многих; заједница Једног и многих опет, одржива је само када њихов однос прерасте у уравнотежену заједницу Првог и осталих.

\*

Када православлје са својим значењима православног, православности, православствовања, оправослављивања, оправослављености или тријумфа православлја не би испољавало, преносило, бранило и чувало сву откривењску истину, само оно никада не би могло да се вине даље од конфесионализма, па би у том случају оно као узано било и непримерено *Ономе који је исти јуче, данас и сутра и увек.*

\*

Етос и етичност ових појмова јесте заједничарски, али, понављамо, с обележјем оца и деце и брата и браће; и једних и других несводивих на очуха и пасторчад, или на копилад, односно полубраћу; најзад, никако не и на отимаче достојанства.

\*

Еклисиолошки етос и критеријум било чије православности, било једног и многих, или првог и осталих међу нама огледа се управо у нашем црквеном заједничењу или сапостојању. Православност је истовремено и показатељ реалности самог нашег постојања, које опет јесте саборно или киновијско-корпоративно.

\*

У есхатологији, као и у историји, икона *једног и многих* и *првог и осталих* има свој идентитет и улази у конституцију Царства Божјег. За разлику од те иконе, слике, групација попут протестантских, секташких или парасинагогалних, односно јеретичких, расколничких и философствујушких (читати: персоналистикујушких и суштиноборних и природоборних се), колико год изгледале конгрегационално или конфедерално, саме и лично не одражавају свој есхатолошки идентитет; зато што га оне у самој својој стварности не поседују, па и не пројављују. Све остале мањкавости (незамисливе код иконе која би претендовала на целокупан идентитет) неминовно се испољавају код зборишта и групација које изазивају псевдоморфотичке промене у тријадологији, христологији и пневматологији, мистириологији и еклисиологији, канониологији, иконологији и есхатологији! Зато сви они који су се одметнули од Српске Цркве, чиме и од Једне, Свете, Саборне и Апостолске – само су самозванци и самопромотери. Речено иконографским језиком о демонологији, све до овога часа сви они се хитро клижу ка црквеном искорењењу; баш као што се демони битијно клижу ка небићу! Наравно, никада без постигнућа чина финалног потонућа или угаснућа!

\*

Зилоти, баш као и протестанти, или пак секташи, не могу имати једног или првог зато што немају саборног, црквеног *једног* и *првог*; они остају на степену скупине индивидуа без могућности конституције. За нешто толико важно као што је црквени конституционализам неопходан је *један* или *први* који има *многе* или *остале* у сталном сазиву и у нераскидивој заједници са собом. Тако, док је *један* или *први* увек гарант личности *многима* или свима *осталима*, дотле су они њему гарант његове личне *саборности* или *корпоративности*. Док сви заједно, они одражавају и чувају етос истовремене личности и саборности.

\*

Зашто самозване, самопрокламоване и философствујушче, персонализујушче, суштиноборне и природоборне скупине и маглине људи не могу опстати? Зато што немају изворан еклисиолошки идентитет *једног* и *многих* и *првог* и *осталих*! Зато што они више нису органски чланови Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве; зато што су изникли као печурке, као коров, као шибље, или само као кукољ; и све остало им је такво; и све тако докле се црквеним соковима буду хранили најелементарније, и привидно. Налазећи се у том и таквом стању они никада неће

моћи да поприме димензију деце Цркве, нити њихово збориште ту димензију пуноће Цркве.

\*

У канониологији отац мора имати своје достојанство; он мора бити *први*, баш као што и деца морају имати достојанство учесника и наследника очевог достојанства. Мада су деца *остали* као наследници, она ипак остају достојни синови, макар и Божје карање подносили (*Јевр.* 12, 8. *Осија* 2, 4); и опет, нису као остале скупине и маглине без достојанства, попут непокајане деце и копилади (*Јевр.* 12, 8. *Осија* 2, 4).

5

### Христова жртва: спасоносни вид њене доброте-красоте

Спасоносна вредност Христове жртве износи на видело чињеницу јединства и јединитости *свештеника, жртве и Бога који прихвата жртву*. Жртва се приноси Оцу, али и Светој Тројици. Преузевши положај Свештеника и Жртве, оваплоћени Син Божји не престаје да сапрестолује са Оцем. Сва Божја дејства *према споља* јесу дела у којима учествују Отац и Син и Свети Дух енергетски, док је притом Њихово дејство једно и јединствено. Отац и Дух такође учествују у Домостроју Спасења, али се само Логос оваплоћује да Духом Светим стално пребива овде, и са нама. Зато је незамисливо да *прихватити и принети* буде својство само Оца, и да у томе не учествује Син. Према томе, с<sup>а</sup>мо ово прихватање јесте наше спасење као остварење једнога Трипостаснога Бога – Оца и Сина и Светога Духа.

\*

Христово спаситељно дело није сводиво искључиво на легалистички појам жртве, размене и откупа! Божанска љубав, опроштај и многомилостивост дају му смисао. То значи да Бог *није морао да прими било шта од нас, и да му ми нисмо приступили ради чина жртвеног приноса*. Снисходећи нам, Он је усвојио нашу природу, свакако не као услов за помирење, како би се сусрео са нама у телу (в. Никола Метонит, *Дијалог*, PG 140, 141D). Жртвени елемент у обредном и легалистичком смислу, као и павловска идеја о искупљењу, о *откупу* извршеном од стране Господа Исуса Христа сачињавају посебне видове Домостроја Спасења, но не и изоловано остварене видове! Они се не могу остварити изоловано! – како мисле Латини, односно сви долористи, заједно са митрополитом Антонијем Храповицким и, очајно слабим и превртљивим Мартином Скорсисом (в. његов светлопис *Тишина*). Христос нас је помирио са собом путем свеукупне тајне домостроја: *собом и у себи Он нас је помирио и са својим Богом и Оцем, и опет, са најсветијим животодавним Духом* (Синодикон, *Пети анатематизам*, J. Gouillard, *Travaux et memoire*, Paris, 1967, 74).

\*

Христос је Један *Који приноси и Који се приноси, Који прима и Који се раздаје*; Његова жртва није издвојен чин већ дело које обухвата старозаветну припрему, новозаветно оваплоћење и крштење, проповед, распеће и смрт, васкрсење и вазнесење, слање другог Утешитеља – Светога Духа и есхатолошки Други Долазак. Па ипак, Домострој Спасења је једно и јединствено тројично дело.

Христова Жртва се актуализује и оприсутњује у Светој Евхаристији. Она се приноси Светој Тројици, и она није само Представа него је сама Жртва

(Синодикон, *Пети анатематизам*, цит. д., 74). Идеја *размене* пак, превазиђена је у Евхаристији. Дарови што се приносе припадају Богу још од пре приношења (*Твоје од Твојих*). Христос *приноси и бива принесен*, и уједно је Онај који *прима*, односно Онај који *посвећује себе* (Јн. 17, 19) у свој својој и нашој људској природи пред Трpezом и око Трpezе (в. Протопрезвитер Јован Мајендорф, *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, друго издање, 2003, 190-192).

\*

Светом Литургијом, као догађајем Страшног Суда свету и сваком човеку, требало би да ми помажемо самима себи: што достојнијим причешћивањем! Еда бисмо тако прешли од Суда на оправдане и васкрсле, иако успут унапред суђене и осуђене.

6

### Четири категорије литургичке калокагатхије

– *слика, знак, символ и светлост* –

(патристичко-филозофско-визуелни сиже)

*Еидос* – Ову категорију класичне грчке философије свети Григорије Ниски посматра као непоновљиву, посебну идеју која одређује суштину душе датог субјекта. То је *духовно тело* (*сома пневматикон* – 1 Кор. 15, 44. *О души и о васкрсењу*, PG 46, 153D), или духовни прототип човека који оставља отисак и на његовом вањском облику. Појава тог духовног модела или жанра циљ је духовних уметности, пре свих хагиографије и иконографије (в. *Енеаде* IV, 3, 11). Најзад, свети Григорије размишља о *еидосу* антиномијски: *вечно-пролазно, опште-појединачно*. Па ипак, и он и византијски мислиоци свесно избегавају употребу тог ороса у смислу платоничарске теорије еманације или *одувирања* из светског Нуса. Тако, свети Теодор Студит пред иконоборцима наглашава унутрашњу неједнозначност *еидоса* (*општа идеја*, рецимо човека, и *посебна*, рецимо слике конкретног субјекта – PG 99, 433C). Тако он и доказује да је за ознаку живописних представа трезвено употребљавати орос *слика* (*еикон* – *Постања* 1, 26), а не *еидос* (PG 99, 348A).

Пажња према унутрашњем човековом свету, деловање уметности на душу и свест о ограничениости формално-логичког мишљења у долажењу до такозваних највиших истина јесу чињенице које Филона Александријског и хришћанске Апологете 2. и 3. века наводе да поставе тему слике и символа на нову раван. Што се Филонове улоге у том подухвату тиче, он је појам *слике* (*еикон*) приближио платоновској *идеји* (*идеја*) и омогућио спој исте: платонске, и хришћанске мисли о слици (Lander, G. B., *The Concept of the Imago in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoklastick Controversy*. – *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge/Mass, t. VII, 1953, 7).

*Климент Александријски* ће бити први међу хришћанским писцима који ће учење о *икони* учинити центром свог погледа на свет (Völker, W.: *Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin – Leipzig, 1952, 114). Божанство као праузрок јесте полазна тачка сликовне јерархије, праслика за наредне отиске. Логос је прва слика архетипа (*Протрептик* 5, 4; 98, 4. *Педагог* 1, 4, 2), *слична* (*омиос*) Њему у свему, слика невидљива, чулно неопазива. Њена слика, или *слика слике* *јесте човеков разум*, или човекова душа (*Стромата* 5, 94. *Протрептик* 98, 4). Син у души *гностика* *запечаћује своју слику*, да би *гностик* *могао да се узвиси до*

сазрцања његове пуноће. Тако гностик постаје *трећа Божја слика* (*Стромата* 7, 16, 6). Четврти степен слике – слике ликовне уметности, нарочито статуе људи или антропоморфних богова – *стоји сасвим удаљен од истине* (*Протрептик* 98, 3-4).

За **Филона** и Климента слобода воље је слика Бога у човеку, а слике Логоса су разум и савест (*Протрептик* 59, 2); грех међутим уништава слику и чини је неважном. Климента ипак највише привлачи етичко-психолошко поље слике, конкретно, мисао о динамичној, подобној *слици* (*омиосис*). Чињеница је да се људи рађају као *слике* (*иконес*). Али *икон* је овде само трећи ступањ рефлекса истине. Зато је посао гностика да тежи ка усавршавању те слике у правцу *подобне слике* (*омиосис*, *ексомиосис*) Бога (*Протрептик* 122, 4. *Стромата* 2, 97, 1; 134, 2 и др.). Док је човек обавезан да ради на *усличењу Богу* по могућностима (*Стромата* 4, 152, 3), дотле су Христу својствена оба стања слике. По Клименту основна *правила гностичког усличавања* (*гностикис ексомиосеос канонес*) на пољу етичког усавршавања су кротост, човекољубље, уздржање, благочешће, разборитост и стално самопосматрање (*Стромата* 4, 152, 3; 7, 13, 4).

*Подобну слику* Климент сматра усавршеном иконом или идеалном сликом, па стога употребљава *икон* и за ознаку идеала (*Педагог* 1, 4, 2). Оросом *икон* Климент означава и *литературне* појаве, односно врсте пластично представљених слика (у највећој мери сличан портрет – *малиста омиотатин икона* – *Стромата* 3, 51, 1; слика богаташа и сиромаша – *плусиу ке пенитос икона* – *Стромата* 4, 30, 4). За ознаку духовне слике он пак употребљава *пластично опипљиве* оросе (*статуа* – *агалма* – *духовна слика* – *Протрептик* 51, 6), *вањски изглед* (*морфи* – *слика Логоса у човеку* – *Педагог* 3, 1, 5), *идол* (*идола* – *слике* – *Протрептик* 66, 2). Климент често користи и *фантазију* са значењем *слике*, садржане у човековој души. Свака заблуда *изображава у души своју слику* (*тин фантасиан*) и *душа свукуда носи са собом слику* (*икона*) *своје страсти* (*Стромата* 2, 111, 4). Задовољство у души такође ствара *фантазмагоричне слике* које заслепљују душу и нарушавају јој спокојство (*тамо*, 3, 3). Тежња пак према истинском знању и настави у души замењује лажне *фантазије*, и *то разумним сликама* (*тас фантасиас тас логикас* – *Стромата* 7, 100, 4). Материја није довела до поштовања статуа него њихова *слика* (*обличје* – *то схима*), додата материји кроз уметност (*Протрептик* 56, 6); наравно, слика зависи од уметникове воље, с обзиром да се она може стварати за различите циљеве.

Климент прави разлику између грчке *сликовитости* књижевног језика и *сликовитости* пророчке. Наиме, док грчки песници и писци често употребљавају речи у преносном смислу ради дочаравања лепоте и изражајности речи, пророци то не чине: они никада не користе *сликовито изражавање* (*то фаис пери тас лексис схиматисмус*) ради украшавања говора, него само ради *многоврсног скривања истине*.

**Ориген** ће развијати Климентову мисао о два типа слике. Под *сликом* у једном случају имаће се у виду *оно што се обично слика или се реже на било каквом материјалу* – *на дрвету или на камену*. Поред уочљиве разлике између те слике и насликаног предмета постоје и заједничке црте ради препознавања оригинала. У том смислу је човек *слика Сина*. С друге стране, *сликом се назива онај ко је рођен у односу на онога ко га је родио, кад су црте рођенога сличне цртама онога који га је родио* (*О начелима* 1, 2, 6). Као таква *слика* јавиће се Син у односу према Богу. *Слике у уметности се не јављају као чиста копија стварности,*

него су оне сиромашније од ње, и само је рефлектују у основним цртама. Идеал опет, може да буде само *подобје*, и то не материјалне врсте, него врсте духовне реалности.

**Свети Атанасије Александријски** решава проблем слике унутар тријадолошког миљеа. Ипостаси Свете Тројице налазе се у односу једна са другом у стању сликовног усличавања. Син се открива као *целокупна слика и одсјај* (икон *ке апавгасма*) Оца, а Дух као слика Сина (*Писмо Серациону* 1, 16; 20). Слика је по суштини истоветна, или, *подобна* архетипу. Дух јесте и именује се *сликом* (икон) Сина; Син се не јавља као *створење* (*ктисма*), те према томе ни слика Сина не може бити твар. *Јер каква је слика, такав неопходно треба да буде и онај чија је то слика* (исто, 1, 24). Син (слика) је исте суштине (*омоусиос*) са Оцем (*архетипом*) јер му је сличан и Отац га је родио (исто, 2, 5). *Сличност и сродство* служе као доказ једносушности слике с *архетипом*. *Јер ако нема сличности по суштини, онда је она неслична; а оно што није слично не може бити слика... Ако Син није сличан Оцу по суштини, онда слика није довољна, непотпуна је и несавршеног је блистања* (О саборима. 38). Док у вези са библијским текстовима он друкчије поима слику: суочено са немогућношћу да *протумачи речима и чак постигне мишљу* суштину Тројице, Писмо нам даје такве слике (*та парадигмата*) у којима се Она осликава једноставно и безопасно (*Писмо Серациону*. 1, 20). У вези са произношењем Псалама пак, он ритмично и распевано произношење сматра *сликом и сличношћу* (икон *ке типос*) *мирног и спокојног стања ствари* (Ад Марцел 28).

**Кападокијски Оци**, Григорије Ниски и Василије Велики постављају основе византијске теорије и естетике слике и иконе. Термином *икон Григорије* означава слику у најширем смислу, у смислу *историје, симбола, отиска* (Kollwitz, J.: *Zur Frühgeschichte der Bilderverherung. – Das Gottesbild im Abendland*, Witten – Berlin, 1959, 58). Слика се у свему усличава *прволику* (*диа пантон ехи пантос тин прос то архетипон омиотита*), и по својству природе она се разликује од њега, јер не би било слике када би она у свему била идентична са архетипом (PG 46, 41C). Тај орос се распростире на човека створеног *по слици и подобју* (*Постања* 1, 26), као и на слике књижевне и ликовне уметности; али, при том слику *не треба сматрати за сам архетип* (в. PG 46, 44A). У библијским текстовима љубав према боголепоти и богодоброти предаје се помоћу *мисаоних слика и идеја* (*еидос*), садржаних у опису чулних наслада (PG 44, 772B). Созерцање бојених платана слике и *књижевне боје* текста не треба да прикују посматрача живописаних и књижевних дела које он и созерцава. Сам треба да тежи увиду у идеју (*еидос*), предату од стране уметника помоћу тих боја (PG 44, 776 AB). Свети Григорије није презирао уметничка дела као недостојне копије или *сенке сенки*. Напротив, он је у њима видео њихово достојанство и оправдање постојања уметности; она су способна да сачувају и предају *мисаоне слике*. Те облике уметности, укључујући и музичку, он је стављао у исту раван. Ликовну је уздизао до *слободних уметности*, и није ју називао изразом *техни*, што значи и *занатом*, него речју *епистими*, што значи и *знањем, науком* (*тин графикаин епистимин* – PG 44, 776A), односно философијом. И у музици је он уочавао дубоку философију: *Можда музика није ништа друго до позив на узвишенији начин живљења*. (В. *Музичка естетика западноевропског средњовековља и Ренесансе*, Москва, 1966, 107, 109, на руском). Намеће се



закључак да се Лого-теологије: теологија слике (иконо-теологија) и теологија звука (ихо-теологија) међусобно прожимају и допуњују, благовестећи нам само Њега, једног и истог оваплоћеног Логоса.

**Теодорит Кирски** види библијску идеју по слици и подобју Божјем као општу ознаку сличности човека Богу у једном низу знакова који нас чине различитим од животиња. *Човек заузима главни положај у створеном свету над бесловесним животињама; он влада стваралачком свеићу међу неживим предметима и живим бићима; он има способност да ствара: куће, тврђаве, градове, склоништа, слике неба, Сунца, Месеца, звезда, кипове људи и животиња; он царује на Земљи и суди налично Богу; његов ум је по неограничености сличан Богу (у мислима се у моменту и по жељи премешта); он има у себи разумну и животну силу. А разлика између човека и Бога је у томе што су у Бога та својства идеална и вечна, а у човека несавршена и пролазна (Quaest. In Gen. 21).* Теодорит сматра да библијска симболика усходи ка самоме Богу и да се пројављује као последица немогућности богоприличног и равномерног сликања божанске суштине: *Утолико је Божја суштина безвидна и безоблична, невидљива и необухватна да је потпуно немогуће изградити слику (икон), те Он и наређује да унутар кивота буду постављени симболи његових највећих дарова; таблице да означавају законодавство, жезал свештенство, мана храну у пустињи и нерукотворени хлеб. А очишћење да буде символ пророштва, зато што су отуда потицала прорицања (Quaest. In Escod. 60).*

**Ареопагитовско** поимање симбола и слике налази се под снажним утицајем Климента, Оригена и Кападокијаца, али и Плотина, императора Флавија Јулијана и Прокла. Хришћани који су радили на библијским текстовима, и неоплатоници који су радили на интерпретацијама античке митологије често су долазили до блиских закључака у теолошкој равни (в. В. В. Бичков, *Византијска естетика*, Београд, 139).

Код такозваног-Дионисија Ареопагита *символ (то символон)* заузима својство најопштије философско-религијске категорије, али и главно место у његовој естетици као сегменту гносеологије. Зато она у себе укључује слику, знак, представу, прекрасно ... као и многе предмете и појаве стварног живота и литургијске праксе као конкретне манифестације. У деветом *Писму Титу*, тој скраћеној верзији кратког изложења изгубљеног трактата *Символичка теологија* (в. Ер. IX, 6, 1113BC) аутор говори о два начина предавања информација о истини: *једном неисказивом и тајном, другом јавном и лако сазнајном. Први је симболичан и тајноводствен или мистагошки, други философски и општедоступан* (Ер. IX, 1, 1105). У складу са највишом, неизговоривом истином древни мудраци су стално прибегавали само првом начину, или *тајанственим и смелим алегоријама* (Ер. IX, 1, 1104BC) где се тесно сплетало *неисказиво са исказивим (симплекте то рито то аритон)*. Нашем уму је немогуће подићи се према нествореном подражавању и созерцавању небеских јерархија друкчије до кроз посредовање њему својственог стварног руковођења, постављањем видљиве лепоте као слике невидљиве лепоте, чулним пријатним мирисима за описе духовних проицања, стварним светионицима за слике нестварног озрачја, опширним свештеним учењима за пуноћу духовног созерцања, поретцима овдашњих украшавања за наговештај хармоничности и уређивања божанственог, примањем божанске Евхаристије за

*поседовање Исуса; краће – све о небеским бићима* као надљудним, *предато нам је надљудно символима (символикос – СН I, 3, 121С – 124А).*

Текстови Светог Писма, разне слике, и свештено Предање могу се сматрати символичким (ЕН IV, 3, 10, 484А). Називи делова људског тела такође нам користе као симболи за ознаку душевних или божанских сила (DN IK, 5, 913А). У опис својстава небеских чинов спадају називи различитих својстава већине предмета материјалног света (СН XV). Сама јерархија је символична; симболи су крсни знак, арома мириса, обред, Свете Тајне са Евхаристијом.

Корен појаве символа и условних знакова (*та синтхимата*) такозвани-Дионисије не види у њима самима и ради њих самих, него у вези са одређеним и противречним циљевима; дакле види у вези са истином, и испољеном и скривеном истовремено. С једне стране, служба символа је ту да означи, представи и искаже непостижно, безоблично и бесконачно у коначном и чулно опипљивом, а на умешнима је да примете символ (Ер. IX, 1, 1105В). С друге стране, на појаву символа треба гледати као на кошуљицу, покров и неопходну заштиту неизговориве истине од очију и слуха *првога на кога наиђеш*, недостојног сазнања истине (Ер. IX, 1, 1105С). Управо то у символу дозвољава остварење узајамно искључујућих се циљева; и опет, исто то указује на симболе као на нарочите облике чувања истине у њима. Тим облицима такозвани-Дионисије приписује лепоту, *скривену унутар символа (тин ентос апокекрименин евретиан)*, којим се и надсушна духовна светлост постиже (Ер. IX, 1, 1105С; 2, 1108С). Несхватљиву информацију символа прихватиће онај који жели да је сазна у форми *лепоте и светлости*. А та лепота је уопштена духовна лепота садржана у књижевним, ликовним, музичким, предметним, култним символима. Она се открива ономе који је *кадар видети је (и тис идин динитхине)*. Зато је неопходно учити људе *гледању символа*. И сам свети Дионисије се упушта у објашњење *све многоврсности символичних свештених слика*, јер без таквог објашњења мноштво символа наличи *невероватним фантастичним бунцањима* (Ер. IX, 1, 1104С).

Бог и његова својства могу се символично изражавати у човекообразним и зверообразним сликама, у виду растиња и камења; Бог се обдараје женским украсима, варварским наоружањем, придевима прометника и трговаца, чак пијанице (1105АВ). Да би се разумели симболи неопходно је проницати у њихову дубину. Притом их занемарити, није могуће, јер се они јављају у својој спољашности као *слике неисказивих и зачуђујућих прилика* (Ер. IX, 2, 1108С). Контекст употребе символа и личносна *својства* прозиратеља јесу оно што символу или знаку или слици даје низ значења. И поред тога, *не треба мешати свештене симболе једне са другима*, него да сваки од њих буде схваћен сразмерно узроцима сопствене појаве и бића (1108D). Иначе, познање символа и самог пута сазнања са добротном-лепотним свршетком доводи до неисцрпиве префињене насладе (*евохиа*); насладе од созерцања неописивог савршенства и увида у божанску мудрост (Ер. IX, 5, 1112В).

Сам свети Дионисије поима символ као носиоца поруке која се таји у њему у *знаковној форми* (смисао духовних суштина или битова доступних само посвећенима), у *сликовној форми* (доступној свим људима одређене културе – која се реализује најпре у уметности у којој се човек узводи ка тим истим духовним битовима), и на крају у *форми реалног испољавања* онога што он самим собом

непосредно означава (испољаванье света надбића на ступњу бића). Овај трећи вид символа свети Дионисије је само означио, а потоњи богослови су га развили у домену литургијске симболике. Међутим, он је теоретски развио други вид символа – саму теорију слике (*морфосис, икон, плазма, односно типос, мимима, идалма, фазма*), за коју су махом везане само прве две функције.

Задатак слике јесте гносеолошки, будући да човек *није кадар да се подигне до духовног созерцања без било каквог посредника* (PG 94, 1241B). Код Дионисија Ареопагита, у његовом јерархијском систему, поред тријаде тајни такви посредници су још *чулно прихватљиве слике и свештена песничка приказивања* (СН, II, 11, 137B). Ови посредници су приближавали човека *неизрециво и непостижно према неисказивом и несазнајном* (DN I, 1, 585B). Посредовањем чулних предмета човек је дакле усходио према духовном; и опет, кроз симболичка свештена приказивања или сликања он је усходио према простом *савршенству небеске јерархије* (СН, I, 3, 124A) *које не поседује никакву чулну слику* (СН, I, 3, 121C).

Код светог Дионисија сва јерархија је *слика божанске лепоте* (СН, III, 2, 165B), а њени чланови су *божанствене омиоме или наличности, чиновни знања (исто)*; другим речима, они су носиоци поруке и њеног сижеа. Путем складног поретка слика *истинска* порука се преноси са поља *надбића* на поље људске егзистенције. Притом живописне слике у њој заузимају своје место на пољу тајне – између небеских и земаљских степена јерархије. *Нетварни* степен јерархије у тим типовима или сликама приказан је медијацијом *тварних слика (илеис схимаси)* и *целокупношћу слика или конфигурацијом облика (морфотикес синтхесеси* – СН, I, 3, 121C). Значење једних и истих *свештених слика* може да буде различито у зависности од начина устројства тих *ликовних структура* (СН, XV, 1, 328B). Сходно томе и порука је у том систему многозначна. Њен знаковник код свакога *сразмеран је способности опажања божанствених озрачја* (СН, IX, 2, 257A).

Тако су настала и два метода сликања духовних бића, и опет, два типа слика. Они се међусобно разликују по степену и начелима исоморфизма – *подударних (тон омион иконон)* и *неподударних (тон аномион морфопион)* (СН, II, 3, 140C). Први метод темељи се на потврдном или катафатичком начину означавања. Његова функција се састоји у томе да он духовна бића меморијски *уреже и искаже у сликама које им одговарају и по могућству буду сродне, позајмљујући их од бића која високо уважавамо, бића нематеријалних и највиших* (СН, II, 2, 137C). *Подударне* слике треба собом да представљају скуп позитивних својстава у највишем степену, карактеристичних за предмете и појаве материјалног света. Оне треба да продру до последње линије замисливог савршенства створеног света, и зато треба да буду саопштене као слике савршене и изобразиве; свеједно да ли слике у речима, бојама или камену. Управо је то сврха *подударних* слика: да у њима буду сабране све *видљиве лепоте* света. У том смислу Бога називамо речју, умом, лепотом, светлошћу, животом.

По мишљењу светог Дионисија могуће је *неподражливо подражавање (амимитон мимима* – DN IX, 7, 916A и Ер. 2, 1068A), зато што је свака ствар истовремено слична и неслична иперватичном или трансцендентном праузроку. Античком поимању *мимесиса* Дионисије супротставља идеју сликовног одраза или *усличавања (афомиосис)* праузроку, јер је то кључна етапа на путу постизања

истине. У центру између старојелинске битке за методом непосредног сазнања праузрока, с оптерећењем да су предмети видљивог света *сенке* истине, с једне стране, и битке византијских мислилаца за методом посредног сазнања, са усвајањем *подударних* слика у чулној форми које *одражавају* одређена својства и црте недосежног божанства и његових сила, која својства и силе можемо само тако појмити, с друге стране, стоји мишљење светог Дионисија. По њему се, рецимо, многа својства огња јављају као чулне или визуелне слике божанских својстава. *Огањ кроза све пролази слободно, сам по себи је непознат, неухватљив и невидљив, све осветљава, све побеђује, незадржив је, не може се ни са чим мешати и ни у шта сместити, извор је кретања и самопокретан је, свему обилато раздајући се, он се не умањује ...* (СН, XV, 2, 329). Па ипак, поред све идеалности и узвишености слика, слике се налазе *далеко од подударности са божанством. Јер оно надмашује свако живо биће и живот; не може се окарактерисати никаквом светлошћу, и свака реч и ум неупоредиво су удаљени од сличности (омиотитос) са њим* (СН, II, 3, 140С). Зато, упоређене са праузроком, најцењеније *видљиве лепоте* испољавају се као *недостойна приказивања (есхрас иконас)* (СН, II, 3, 141В).

Писац *Ареопагитскога корпуса* даје предност *несличним сличностима* (*аномиус омиотитас* – СН, II, 4, 144А), то јест апофатичким означавањима божанства: *ако су у односу на божанствене предмете одрична означавања ближа истини него што су то потврдна, онда за откривање невидљивог и неизразивог више одговарају неподударне слике* (СН, II, 3, 141А). А *неподударне слике* су опозитне античким идеалима. Дакле, у њима су одсутне особине које људи прихватају као благородне, лепе, светле или хармоничне. Зашто? Еда се човек не би заустављао умом на њима, или да не би, ако већ созерцава слику, представљао архетип налично грубим материјалним облицима, упркос њиховој благородности по општем људском мишљењу (СН, II, 3, 141А). Он саветује да се при приказивању највиших духовних суштина позајмљују слике од *ниских и презрених предмета* (*ано тон есхатон* – СН, II, 5, 144) као што су животиње, биљке, камење, црви (СН, II, 5, 145А). Зашто? Зато што се на тај начин божанственим предметима даје неупоредиво више славе. Сам Дионисије пак као научник који је овде користио, и теоријски схватао *закон контраста*, подударно се са Аристотелом, који је својевремено запазио исти закон, и покушао да га објасни (*Поетика IV, 1448В*). Наиме, Аристотел је приметио *да одвратно и ружно у животу, као већ насликани у уметности, често пружају уживање*.

Међутим, Дионисијево тумачење је друго и другачије. Подражавајући *ниске* предмете материјалног света, оне, *неподударне* или *несличне слике*, носе у својој *недостойној* форми поруку која нема ничег заједничког с тим предметима. *Неподударна слика* запањује посматрача, читаоца или слушаоца самом *несаображеношћу приказивања (то дисидес)* и упућује га на нешто супротно од онога што је насликано, а то је потпуна духовност (СН, II, 5, 145В). И коначно: све што се односи на духовна бића пре треба поимати у другом и потпуно супротном смислу, неголи онако како се о томе обично мисли у примени на предмете материјалног света (СН, II, 4, 141С). *Несличне слике не одражавају истину толико колико је означавају (симени)*. Опозицију *истина – загонетка (алитхиа – енигма)*, која се протеже од Климента Александријског (*алитхиа – символон*) и светога Григорија *Ниског* (Стари Завет – *енигма*, Нови Завет – *алитхиа*), свети Дионисије

Ареопагит ће настави да развија. *Алитхиа* се као онострана може досегнути кроз антитезу која проистиче из ње и означава је кроз *енигму* (*ди енигматон* – СН, II, 2, 140В; Ер. IX 1184 В; 1108В). И да би путем тог *означавања неозначивог* (*та схимата тон асхиматистон* – СН, II, 2, 140А) била пренета порука, неопходно је одгонетнути га у виду теолошког тумачења – *надахнутог откривењем Светога Духа* (DN, I, 1, 585В). А многозначно одгонетање смисла имаће за циљ да *сваки болесник добије свој лек* (PG 94, 1321В). Ето зашто *анакатхарсис* или *разјашњење* смисла знака и симбола игра важну улогу. Дакле, задатак тумача јесте да објави тајни смисао, и то у *доличном саодносу објављенога са скривеним* (СН, XV, 5, 333С). И још, *неподударне слике треба самом неподударношћу знакова да побуде и уздижу душу* (СН, II, 3, 141В). *Ти условни знаци* (*та синтхимата*) треба да дејствују на вансаз најну област душе, да је *узбуде* (*ипонисо*) у правцу уздизања духа од чулних слика према *истини*. Зато су те слике-представе *уздижуће се или анагошке* (СН, II, 1, 137В).

Закључак је да је управо свети Дионисије разоткрио знатно, веома дубоко и оригинално проблем *сликовног сазнања истине*.

Орос слике **преподобног Јована Дамаскина** гласи: *Слика (икон) је сличност (омиосис) и парадигма (парадигма) и отисак (ектипома) било чега што показује што је на њему (на слици) представљено. Није у свему лик савршено сличан прволику, то јест ономе који је представљен, али једно је слика, а друго оно што је сликано, и њихово разликовање је савршено јасно, иако и једно и друго представљају једно исто* (PG 94, *De imag*, III, 16). Или сажетије речено: *И тако, слика је сличност која описује прволик с којим он има и неку разлику, јер није слика у свему слична прволику* (*De imag*, I, 9). Посматрано из антропологије и христологије слике или иконе, произилази да је слика човека слична његовом телу, али да нема душевних сила. А Син Божји као *природна слика* Оца не показује се као његова копија, него се нечим разликује од Њега; Он је уза све то Син, а не Отац. У вези са неопходношћу постојања оригинала свети Јован тврди да је *свака слика испољавање и показивање скривенога* (III 17). Сазнајне моћи човекове душе ограничене су његовом материјалном природом. Човек не може да има јасну представу о нечему невидљивом, од њега временом и простором одвојеном. *Слика је и откривена ради путеводитељства према знању; дакле, ради откривања и обнародовања скривенога (исто)*. У својој теорији слике, првенствено иконе, свети Јован разликује шест врста. Слику: 1. *Природну*; 2. *Божанске замисли*; 3. *Човека као слике Божје*; 4. *Символичку*; 5. *Знаковну*; и 6. *Дидактичку*. Прва три вида слике односе се на хришћанску одбрану, и они стоје у вези са теоријама живописне структуре универзума Филона, Климента Александријског и такозваног Дионисија Ареопагита. Друга три вида слике односе се непосредно на гносеологију сазнања света и његовог праузрока. Део тих слика које означавају духовне суштине, па и само божанство, дар су *богочовечанског промисла* (I, 1261А), а остале слике углавном стварају људи за добијање, чување и предавање знања о прасликама. *Прволик (прототипон) јесте оно што се слика (иконизоменон), с чега се прави снимак (парагогон)* (PG 94, *De fide orth.*, IV 16).

*Природна слика* је оно што се појавило *по природи*: син у односу на свога оца. Први *природни* лик јесте Син Божји, у свему сличан Богу Оцу, осим у

*нерођености и очинству*. Свети Дух опет, јесте природна слика Сина, у свему слична Њему, осим у *исхођењу или исходности* (III 18).

Друга врста слика је замисао у Богу о ономе што Он ствара, његова предвечна замисао (*вулисис*) која увек остаје једнака сама себи, јер је божанство неизменљиво, и његова замисао беспочетна; по њој ће се испунити у времену све Њиме одређено унапред, и све оно што је сагласно решено пре векова. Јер слике и обрасци (*парадигмата*) онога што ће Он створити, то је – мисао (*ениа*) о свакоме од тих предмета, и све њих Дионисије назива *предодређењима*, јер је у његовој замисли насликано и нацртано оно што је он предодредио пре њиховог бића, и то ће се, несумњиво, испунити (III 19).

Слика што ју је Бог створио *по подражавању* (*ката мимисин*) јесте слика човека у коме су ум, реч и дух налични Ипостасима Свете Тројице, и који је *по слободи и власти да заповеда* наличан Богу (III 20). Имамо појаву слике у случају кад су на слици представљени видови и форме и контуре невидљивог и бестијалног, насликаног телесно ради слабости нашега сазнања (III 21). Људи по својој природи не могу разумом непосредно да се узвесе до созерцања. Ради њиховог подизања и узвођења према духовним предметима који слика и форма немају, ти предмети не снабдевају се сликама, него пиктуралним симболима и алегоријама.

Слика је и форма која прасликује и унапред показује будућност: купина, роса на руну, жезал и стамна – Пресвету Богородицу (III 22). У ствари, ова врста слика су знаци или знамења, или, знаковне слике (Види Б. Б. Бичков, *Историја позне антике* II—III, Москва, 1981, 263—267).

Слика може послужити као подсетник на прошлост, или на чудо и врлину ради прослављања, поштовања и означавања победника и врлиноодликујућих се, с једне стране, те ради подсећања на зло, ради срамоте и стида најпорочнијих људи, с друге стране; и на крају, а ради користи самих посматрача, да би се избегавало зло и стремило према врлини, с треће стране (III 23). Те слике бивају разумне и видљиве *кроз чулно созерцање*, и то како ове предметне, тако и оне наменски насликане.

Свети Јован у шесту врсту слика убраја и све слике религијске природе произведене у маниру миметичког уметничког представљања; партија иконобораца је против њих управо повела крвави рат.

Начелно питање у Јовановој иконологији гласи: Шта се може сазнати помоћу слика, или, шта се у ствари може насликати? – Према његовом мишљењу, – све што се очима види, даде се насликати. *Природно, сликају се тела и фигуре које имају телесну фигуру и боју* (III 24). Али се и *духовна бића* могу насликати, као анђели, демони, душе, и то *саобразно својој природи, како су их видели достојни људи*, тако да *телесна слика показује неко бестелесно и мисаоно созерцање*. Само је *божанска природа неописива*. У ствари, невидљивог и неописивог Бога није могуће насликати. А оваплоћеног Бога који је у *обличју слуге* живео међу људима могуће је, и неопходно сликати, па хришћани и чине управо то.

Свети Јован у апологетским *Беседама* тврди да је *немогуће представљати Бога, бестелесног, невидљивог и нематеријалног, безобличног, неописивог и необухватног* (*De, imag.*, II 8; I 8, 15; II 5, 11; III 2; *De fide orth.* I 13). Писмо забрањује да се управо тај и такав Бог слика, па се иконопоштоваоци никада нису ни дрзнули да изображавају такве слике; а ако су и слушали о њима, одбацивали су

их као лажне (II 11). Само тада када се тај неописиви и необухвативи Бог, примивши обличје слуге смирио у њему количном и величином и обукао се у телесну слику, примивши људско тело, исти Он је и постао приступачан сликању (I 8). Зато свети Јован храбри сликаре: *Насликај његово неизрециво снисхођење, рођење од Дјеве, криштење у Јордану, преображење на Тавору, страдања која омогућавају непострадалност, смрт, чудеса, симболе његове божанске природе који се манифестују божанским деловањем кроз деловање тела; спасоносни крст, гроб, васкрсење, усхођење на небо, све пиши и речју и бојом. Не бој се, не плаши се* (I 8).

Он је у наставку сагласан са чињеницом да у Светом Писму нема непосредног упућивања на нужност стварања антропоморфних религијских представа. Међутим, древни Оци су нам, у облику ненаписаног црквеног Предања предали многе законе, и зато оно има силу закона; зато се оно опет односи и на благочестиво сликање (I 23; 25; II 16). Слика има поучно-благовештењску улогу, налично јеванђелском тексту; *слике неписменима замењују књиге* (I 1265). *Слика пак јесте подсећање* (I 17); подсећање на догађаје из свештене историје, на подвиге раних хришћана, на славне странице прошлости, на подражавање насликаних личности у животу (I 21).

Слике служе за украшавање храма: *Неупоредиво је поштеније украсити све зидове Господњега дома фигурама и сликама светих него бесловесних и дрвећа* (I 20). Лепота живописне слике доноси посматрачу духовну пријатност: *У мене нема много књига. Ја немам слободног времена за читање. Ући ћу у заједничку болницу душа, Цркву, мучен бригаама, као трњем. Боја живописа ме вуче према созерцању и, као ливада наслађујући душу, неприметно улива у душу славу Божју* (I 1266 АВ).

Слика врши разне функције:

*Узвођења* – Она не затвара пажњу посматрача него његов ум узводи кроз телесно созерцање према созерцању духовном (III 12).

*Узвишавања* – Саме Христове слике јављају се носитељкама *узвишеног* (о *ипсилос*); спуштајући се својим оваплоћењем према *смиреномудрију* људи *Узвишени* је сачувао своју *узвишеност* (то *ипсилон* – I 1264С).

*Енергетског или харизматског дејства* – Иконама, као и осталим утварима за богослужење даје се *божанска благодат ради имена насликаних* (I 1264 В). *Благодат* (*харис*) је свагда присутна са светим иконама по *благодати и дејству* (*харити ке енергиа* – I 19).

*Освећења* – Приањајући насликаним светим хришћанима и свештеним догађајима *освећивали* су се верујући људи. *Слике њихових подвига и страдања ставићу пред очи да би се оне кроз њих освећивале и на ревносно подражавање побућивале* (I 27).

*Поклоњења* – Икона је поштована слика. *Поклоњење* (*проскинисис*) је знак *побожности, односно умањења и смирења* (III 27). Ми се клањамо лику који је искрсао (I 19), нипошто материјалу; поклоњење је упућено на архетип: *Ми се поклањамо иконама, не вршећи поклоњење материји, него кроз њих онима који су на њима представљени, јер част која се одаје лику прелази на прволик, као што говори божанствени Василије* (III 41).

**Седми васељенски сабор** (Никејски 787. године), посвећен питањима иконопоштовања, бавио се религијским антропоморфним сликама, првенствено

иконама. На њему је потврђено да је немогуће насликати невидљивог Бога, и да због тога нико од иконофила није предузимао нешто томе слично (XII 963E; XIII 101A; 244A, 340E – 341A, in: Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Tomus XII –XIII, Paris, 1901 – 1902.). На иконама се слика само оваплоћени Христос (Mansi, XIII 244A, 284A, 338E – 340A). Слике је озаконило хришћанско Предање (М., XIII 348A), те према томе оне не настају у *нерукотвореном образу*, изображеном самим Христом (М., XII 639). Иконе имају *мнимоневтичку* функцију (подсећају нас на оне које поштујемо – М., XII 1062C; XIII 132E, 232E, 277B, 361B, 482E) и *анагошку* (*буде, и узносе наш лењи, неискусни и груби ум у горњи свет* – М., XII 966A; такође XII 978, 1062B ; XIII 482E). Созерцавајући икону верник постаје *саучесник сваког свеишеног чина* (XIII 132E). Иконе су објект поклоњења, са напоменом да се *част указана икони односи на прволик; онај ко се клања икони, клања се лику* (и личности у његовој позадини – н. п.) *насликаном на њој* (М., XIII 377E).

Да би обавестили верне, саборски Оци су изједначавали живопис и словопис, односно слику у боји и књижевну слику: *што казивање изражава писмом, то живопис изражава бојама*. (М., XIII 232B). Акти Сабора указују на конкретне сижее икона и храмовних слика: Апостола, *целомудреног Јосифа*, Сусане и стараца, Илије, Јована Пустиняка, Василија Великог и других *аскета и инока, изможденога тела*; тако је у нас и *све анђелско казивање у сликама насликано* (М., XIII 360E). Проблем недоступности књига и повремениости читања већини људи у храму решава се тако што нам *живописне слике и јутром и подневом причају и приповедају о истинитим догађајима* (М., XIII 361A). Тако су добијени *чулни симболи (естхитон символон)* чијим се посредовањем ми *мисаоно узносимо према духовном. Ми будући чулни, како бисмо се друкчије могли устремљивати према духовном ако не посредовањем чулних симбола – писменог предавања и иконичког изражавања (диа тис графикис тхеориас, ке диа иконикис анатипосеос)*, која *служе као подсећање на прволикове и узводе према њима* (XIII 482E).

Сабор је закључио: *Оно што се сазнаје на овај или на онај начин, нема никакве међусобне противречности, већ се узајамно објашњава и заслужује једнако поштовање (исто)*. Живописана слика је *живописно тумачење (зографики ексигисис)* (М., XIII 277B). *Слика по свему долази иза јеванђелског казивања и објашњава га (ексигиси)*. *И једно и друго је прекрасно и достојно поштовања. Јер они једно друго узајамно допуњују и несумњиво објашњавају* (М., XIII 269B).

*Проналажење слика је дело отаца Цркве, а не живописаца. Њима (сликарима) припада само техничка страна дела, а само утемељење је зависило од светих Отаца* (XIII 232C).

Критеријум признавања уметности јесте њена морално-религијска намера: *Ако је она за побожност, онда мора бити прихваћена; ако је за било што срамотно, онда она као омрзнуто и необавезујуће треба да се одбаци* (М., XIII 241 D).

Иконопоштоваоци су истакли миметичку слику – ону која има само вањску подударност с прволиком, а слагање само *по имену*, не *по суштини* (М., XIII 152 D). *Једна је ствар икона, а сасвим друго прволик, и особине прволика никад нико од паметних људи неће тражити на икони. Прави ум у икони не признаје ништа више*



осим њене подударности по наименовању, не по својој суштини са оним на њој насликаним (М., XIII 257D), одговарали су иконопоштоваоци иконоборцима на оптужбу да поистовећују икону са Богом. Па ипак, то није значило да је икона лишена светости. Сликајући Христа у људском облику Црква није одвајала *Њега телом од божанства које се с Њим сјединило; на против, она верује да је тело обоготворено и исповеда га као сједињено са божанством* (М., XIII 344А). Дакле, обоготворено је било само оно што се дало сликати – Христово тело. У сликарском предавању вањског облика изражава се Христова духовна бит, и то тако што слика битијно гледано нема ништа од суштине прволика. У тој тачки се иконописац и портретиста срећу; наиме, портретиста *живописно сликајући човека не чини га бездушним, него, напротив, тај човек остаје одухотворен, а слика се назива његовим портретом због његове идентичности* (М., XIII 344В). Услед *сличности (мимисис)* иконе и прволика она и добија његово име, а кроз то *налази се у заједници са њим; по томе је она достојна поштовања, и света је* (исто). *Управо услед тога ми љубимо иконе, целивамо их и поклањамо им се* (М., XIII 404Е). Дакле, главна функција *слике* (пред којом) *се клањамо* јесте испољавање наше љубави према ономе кога смо насликали и коме се клањамо. А то испољавање љубави тече у низању: од почетка сликања лика, преко целивања истог, па све до поклоњења иконизованој личности. Тако дакле посредовањем иконе ми остварујемо акт посредног општења са личностима, чији су ликови иконизовани.

На Сабору је постављено још једно питање: питање психолошке и догматске улоге религијских слика. Али, о томе бисмо хтели да говоримо на другом месту.

**Ханс Георг Гадамер** види бит слике у средишту између два екстрема самога приказа: *знака* као *чистог указивања*, и *символа* као *чистог заступања*; у бити слике има и од једног и од другог. Но слика није знак – који показује нешто даље од себе; то јест, он је оно што од њега тражи његова функција, и он као такав привлачи пажњу на се, издвајајући се, и у својој садржини приказујући указивања. Но знак није слика, а није ни *сликовити знак*. На њему се не задржавамо; његово је да присутним учини оно што је одсутно, и притом да остане нешто схематско, чак апстрактно.

Слика није знак, него она својом сопственом садржином указује на приказано. Удубљивањем у њу ми стижемо до њоме приказаног; она учествује у бити приказаног; приказано у слици приказано је као само оно. Разлика између слике и знака онтолошког је карактера; слика се не исцрпљује у функцији указивања већ у бити учествовања у одсликавајућем. Онтолошко присуство садржине слике протеже се и на символ. Он приказује тиме што заступа, и даље, он чини да нешто буде непосредно присутно. Дакле, символом се упућује поштовање ономе коме и припада: *символисаном* (в. *Истина и метода, основи филозофске херменеутике*, Сарајево, 1978, 182-184).

**Обрнута перспектива литургијске онтологије сећања.** Од свих знакова у вези са сопственом стварношћу, највише их садржи *успомена* или *сећање*. Иако значи прошло, успомена нам само прошло чини присутним у делу непрохујале прошлости. Успомену сматра драгоценом само онај који је већ везан за прошлост на коју га она подсећа као на нешто од трајног значаја; ако пак прошлост изгуби значај, и успомене ће изгубити своју вредност. Хришћанима су успомене од суштинске важности. Они се на пример на Светој Литургији молитвено сећају не

само у Христу упокојене браће и сестара као живих, него и моле Господа да се и Он у Царству своме сети њих као живих; а они су се уствари упокојили, односно уснули. Литургијске молитве су дакле упућене Богу Оцу да би Он у свом вечном памћењу имао све нас – јер само је то адекватно вечном живљењу са Њим Самим. А то даље значи да сви у Христу живе као у садашњости; без обзира да ли су јој се окренули из правца прошлости, или из правца будућности.

**Света Литургија и аудио-визуелни ритуал.** Света Тројица моделовала је најпре тварни, духовни и земаљски свет, а затим човека као круну свега свога стварања, и то зарад заједницења у Светој Литургији Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве-стално прерастајуће у Божје Царство, стално долазећег Царства к нама и стално присутног Царства међу нама и у нама васкрслог Христа. Зато ће Света Литургија увек бити, и остати најсветија божанствена мистерија нових, боголиких људи, деце Божје, стално храњене и напајане из благодатне *светлообразне дојке Духа Светога* (в. Архиепископ Василије (Кривошеин), *Виђење светлости*, у: *Преподобни Симеон Нови Богослов 949–1022*, 150).

\*

Однос Бога и човека од самога почетка јесте литургијски: однос даривања и ударја; Бог ствара човека од праха, задахњује га животним дахом или духом, чиме га и иконизује, и у наставку га чини кадрим да Му се уподобљује. А човек узвраћа ударјем: својим срицањем, тепањем и песмама Богу које му из срца извиру. Но најжуђенији сусрет Бога и човека већ се догодио у Христу, једанпут и заувек. И опет, то најжељеније сједињење са Богом на сву вечност већ се догодило као сједињење са Христом. Тако је започело богочовечанско сладосно прожимање (перихореза) за које прожимање се ми молимо и у будућем веку као за причесно; јер, оно ће, ваистину вавек бивати такво – христоричесно. То је и садржај сваког богослужбеног сусрета и заједницења Бога и човека унутар дневног, недељног, месечног и годишњег литургијског круга с укусом есхатолошких зарука.

\*

За разлику од благослова непрестаног сабирања у литургијску заједницу, трагизам ликова укорењен у уметности узрокован је неминовношћу и устаљеношћу растанака. Зато би и свако друго сусретање и сабирање требало да се темељи на литургијском сабрању; сусрет двоје и двојице, или сабрање многих на једном и истом месту. Склони смо мишљењу да се на пример филм-светлописна или визуелна уметност-родио на Западу када је тамо утрнуо динамичан литургијски живот! Односно тада када је римокатоличка *Света Миса* изгубила своју непоновљиву и ничим заменљиву привлачност; а да ју је изгубила због папистичког диктата и анафоралних ревизија и унификација! Тада се дакле као последица литургијске кризе и стагнације јавио дух доколице, забаве и спектакла; дух *глендија*, како би се рекло у јелинском свакодневном жаргону. А светлопис-филм је онда морао постати излаз из ње. Штавише, криза на Западу (светлопис-филм као замена за *Свету Мису*) није мимоишла губитка интересовања за Свету Литургију ни сами Исток, односно Православне средине. То с друге стране не мора да буде необично; знамо да су глад и жеђ за смислом постојања кулминирале у 19. и 20. веку; глад и жеђ, које су заједно са неподношљивим осећањем и доживљајем бесмисла (*геноцида* и *холокауста*) врхунили у периодима пре, између и после

Првог и Другог Светског рата. Зато ће модерни човек губитник, *хомо пердитус*, почети стално да поткрада себе, и то крађом и ускраћивањем Бога себи самоме и своме ближњем. Зато ће он и као *хомо вагус* (*луталица, скитница, бегунац*, мимочиљајући – в. *Икос Јутрења Светог Великог Уторника*) тако безобзирно бежати из света застрашујуће стварности у светове виртуелне: еда би се некамо сакрио и некако склонио од бесмисла који се свугде био распространио. Један од тих и таквих, виртуелних светова несумњиво је и свет светлописа-филма. Филм-светлопис ће врло брзо нестати као вашарска забава, и грунути силовито у стварност као њен двојник, са претњом да ју као сушту стварност потисне и собом замени. И тако ће сва бесомучна жеља *хомо вагуса* за смислом почети да се пројектује из металног ока магичне кутије на циновско биоскопско платно, разапињано широм планете као људска душа, еда би сами свет постао једна артистичка фатаморгана, кадра сваког гледаоца и његову душу да уведе у обећану земљу илузија и снова.

Данас, након више од једног века постојања светлописне-филмске уметности, можемо констатовати чињеницу да је он, светлопис-филм извршио тотални и тоталитарни продор у све сфере живота и живљења, и да нам се коначно наметнуо као једна пан-реалија, чак пан-религија, камо су се изнедрили нови богови, поклонници и храмови, свештеници, култови и празници, тајне, учења и врлине, кодекси, свеци и публика, олигархија и плутократија, мисија, гео-политика и технологија, футуристички рајеви, најзад, тотална есхатологија.

*Мекас Џонас*, једна од водећих личности америчког *андерграунд* или *подземног* филма шездесетих година, проналази да је корење уметности у опијум-ритуалу, прастаром *народском биоскопу*. *Од тачке на којој смо сада само је корак до апсолутног филма, филма нашег духа. Шта је заправо филм ако не слике, снови и визије? Чинимо још један корак и одричемо се свих могућих филмова; и сами постајемо филм: седимо на персијском или кинеском тепиху, пушећи ову или ону храну за снеове (Мекас мисли на LSD) и посматрамо дим, и посматрамо слике, и снеове, и маштарије, које се збивају баш у духу нашег ока; ми смо прави филмски ствараоци, сваки од нас; пролазимо кроз простор, и време, и сећање — то је онај врхунски народски биоскоп какав је био хиљадама и хиљадама година (Џонас Мекас, *Нове очи*, у: *Теорија филма*, приредио Душан Стојановић, Нолит, Београд, 1978, 324–325). *Искусство са LSD* показује да се око може проширити, да може видети више него обично (*Исто*, 321); чак и затворених очију могу се видети боје и визије које човек раније није био кадар да види, а које (као што је случај са LSD) и после *опита* остају у сећању (*Исто*, 324–325).*

Ипак нам се чини да је Мекас открио чињеницу да је човекова главна чежња усмерена управо ка – Литургијској мистерији. *Све је ово стварност! Нема граница човековим сновима, маштаријама, чежњама, визијама. То нема никакве везе са техничким новотаријама; у вези је са безграничним духом човековим који се никада не може затворити у прописане екране, оквире или слике; он искаче из сваке твари сваког наметнутог сна и тражи сопствене мистерије и сопствене снеове (исто, 325).*

\*

Кинеска уметност запањује својом пријемчивошћу за Свето Откривење, односно приступом тајни живота блиског литургијском приступу. Код *Беле*

*Балажа*, мађарског филмског сценаристе и теоретичара, постоји један незаобилазан књижевни пасаж посвећен кинеској легенди. О томе како стари Кинези остварења и дела своје уметности нису сматрали другим и неприступачним светом. Њихов сликарски мит гласи да је једном живео један стари сликар који је сликао пејзаже. Насликао је лепу долину на подножју високог брега. Кроз долину је водила стаза која се губила иза брега. Сликару се веома допала сопствена слика, обузела га је страсна жеља, ушао је у слику и кренуо оном стазом коју је сам насликао. Продирао је све дубље и дубље у слику, затим скренуо иза брега, нестало и више се није вратио из слике (в. *Библиографске белешке*, у: *Теорија филма*, приредио Душан Стојановић, Нолит, Београд, 1978, 554, 559.). Балаж карактерише кинеску бајку једном митологијом уметности, човеку васпитаном у европској калокагатичкој или естетској култури, незамисливом. За њега као Европљанина неприкосновен је унутрашњи простор затворене композиције неке слике. То је и основни принцип његове философије уметности. Појаву пак сличну кинеској бајци отворене композиције ми срећемо и у Америчкој светлописно-филмској уметности. *Нове форме филмске уметности, створене у Холивуду показују да гледалац ни тамо не сматра унутрашњи свет слике тако далеким, неприступачним и неприкосновеним. Ето, пронашао је уметност, којој је непознат појам затворене композиције, која у гледаоцу не само укида осећање одстојања него и намерно ствара у њему илузију да се налази у центру збивања, тојест у приказаном простору филма* (в. Бела Балаж, *Филмска Култура*, у: *Теорија филма*, приредио Душан Стојановић, Нолит, Београд, 1978, 93. Видети амерички светлопис *What Dreams May Come* из 1998. године).

На која размишљања о Светој Литургији може да нас подстакне претходни одломак теоретског дела Беле Балажа? На она о Светој Литургији као савршеној теологији, и о теологији несхватљивој, чак незамисливој ван Свете Литургије. Сви велики богословски умови Свету Литургију су разоткривали и изражавали у форми богонадахнутих молитава, химни и словословља, управо ради самог литургијског сабирања и међусобног општења хришћана у Христовом Телу. Улазак у простор Христовог Тела као Храма омогућује нам Божја благодат. Свете Двери указују на чињеницу да се кроз њих врши претакање света као Божје творевине у Царство Божије, времена у вечност, смрти у живот. И опет, да је Сами Христос Двери, и да је Он Тај Који на Себи као на Дверима стоји, и надгледа наш безбедни прелазак из смрти у живот, из таме у светлост, из времена у вечност.

Света Литургија једанпут и заувек разбија *неприкосновени унутрашњи простор затворене композиције* свих људских ствари. Својим саборницима она открива божанствену чињеницу да се човек више не налази на незнано којем меридијану удаљености од оваплоћеног Логоса, Богочовека Христа као Иконе и Центра сваке људске личности; оваплоћеног Логоса за Којим је чезнуо сав стари свет, за Којим чезне и наш садашњи свет и за којим ће чезнути људи до краја нашега света. Због те чежње је Он већ био дошао, и због ње ће Он опет и опет долазити и доћи. Демони *пра* (пак – *локализам Метохијског подгора*), не желе да признају да их највише од свих и од свега Христос интригира; они то прикривају карикирањем, идући до режије стварног христоубиства и свог активног учешћа у њему (Јн. 6, 70; 13, 27)! Иако исповедају веру у Христа и дрхте (Мт. 8, 29, 12, 16. Мк. 3. 11-12. Лк. 4, 34, 35, 41; 8, 28. Дап. 19,15), они одбијају покајање, те Га зато

само моле да их радије, рецимо пошаље у свиње, неголи у бездан (Лк. 8, 31-33). Путем помисли-прилога и помоћу Црних Миса они провоцирају хришћане и све друге људе (међу њима књижевнике, сликаре, музичаре, глумце, научнике, политичаре, спортисте, бизнисмене, „дубоку државу“ ...), купујући душе многима од њих богатством и славом и влашћу (Лк. 4, 6). Позивање људи од стране Кнеза овога света, као и од стране легеона демона да им они дају власт (Лк. 4, 6-7. Дап. 26, 18), односно да људима буде допуштено да приђу демонима и да их призову (Лк. 4, 2-13), указује на чињеницу да људи могу остати, и то трајно — ван црквеног Тела Христовог; и да трајно и вечно могу постати губитници сопственог спасења и благодетија.

Светотајинским уласком у Божанствену Литургију пак обновљени човек постаје богопрославитељ. Ту се он, прахни и прашњиви човек удостојава божанске Трпезе и благодати; он прахни и прашњиви да се удостојава свадбене одеће и мистириолошког брака са Женихом, оваплоћеним Логосом. Тако, када се једанпут уђе у иконични, но ништа мање реални свет Свете Литургије — *никада се више не враћаш из његове реалне слике!* Јер, тамо је оваплоћени Логос — Мета стреле чезнућа нашег свеколиког распетог и разжеженог ероса.

Резимирајмо. Док хришћани помоћу благодати реално, етосно и еросно учествују у литургијској Мистерији оваплоћеног Ипостасног Логоса, дотле светлописно-филмски и позоришни гледаоци имају илузију да у статусу посматрача учествују у слуховно-видној уметничкој мистерији. А светлописно-филмски приказ узет по себи, никада се неће претворити у реалност, него ће у гледаоцу само изазивати трајни осећај реалности, у сразмери са самом реалношћу. Ми, расуђујући по аналогији, можемо рећи да светлописно-филмска и позоришна слика имају окус слике реалности. То јест, када се здушно опитује фотографско-фонографска покретна представљачка структура, она и реакције, карактеристичне за саму стварност, изазива! А то је довољно интелекту и осећањима да светлопису-филму и позоришту прилазе с озбиљношћу и с помним уважавањем!!! Кад је то тако, поставља се питање психофизичког и духовног стања публике у кино-театарској дворани! Најстарији приговор упућиван филмској и позоришној уметности гласио је да оне код гледалаца развијају пасивност и да они зато тако примају сваки дотични садржај: нешто, што је по духовни живот једног верника пагубно. Али, зар се онда не може упутити генерално контра-питање: Да ли ове, и све остале уметности, имало, или икако друкчије доприносе духовности?! Јуначки одговор гласио би да све оне итекако доприносе духовности, и да њу поспешују!

У овом случају пред нама се отвара једна грандиозна тема.

\*

**Естетичари светлописа-филма** разликују три врсте услова који се међусобно стално укрштају и мењају: материјални, физиолошко-унутрашњи и афективно-душевни.

Материјални услов се тиче затвореног света кино-дворане. У њој нашу пажњу привлачи осветљени правоугаоник екрана и на њему слике које изгледају као да имају изванредан коефицијент аутентичности. У истом тренутку и друга лица око нас излазе из своје аутономије и упијају чаролију екрана. Овај опис збивања код гледалаца на светлописној-филмској пројекцији и њихове окренутости екрану неодољиво нас подсећа на хришћане сабране на Светој Литургији у блиставо

осветљеном црквеном храму; на то да ће они, причешћени, снажније но икада осетити једни друге богопросвећеним и боголиким и богобраћом у Дворани Царства Небескога која је преиспуњена светлости и радости.

Размотримо сада и други, физиолошки или унутрашњи услов. Ова чаролија нам нуди једно проширење најразличитијих осета. Све што се види и чује на екрану и од њега — види се и чује се са више интензитета. Величина планова игра улогу микроскопа или огледала, подељеног да ствара близину ствари ближе него у стварности. Ликови глумаца-протагониста нису само људска лица, већ је то и њихов изглед као актера, спремних да потајно приме обожавање од стране гледалаца као од својих верника. Гледалац је изложен правом опчињавању; оно се постепено увлачи у њега и прожима га; присуство актера (старова) појачано магијом екрана, толико је јако да може да поништи нашу моћ расуђивања и да блокира наш критички критеријум. Ми смо присиљени да примамо протицање и смењивање слика у току једног-и-по или два часа, што већ самом својом непрекидношћу и разноврсношћу представља чинилац церебралног потчињавања. И како се светлопис-филм ближи своме завршетку, ми све више, милом или силом, оклевајући или се можда колебајући, но ипак потајно се саглашавајући, свеједно је, постајемо — покорни.

Питање ослобођења малог човека од ове покорности ствар је анализе трећег, или афективно-психолошког услова. Филмском гледаоцу је тешко да буде такав јер он у замрачену дворану доноси диспозиције које одговарају стварању покорности; да се све прима и све асимилиује; да он греша или да се каје. Насупрот овој диспозицији филмског гледаоца, на Светој Литургији се очитује и опитује радосно-тужно и добротнo-лепотно настројење покајних хришћана. Наиме, хришћани се сабирају на Литургију да би заједно са свима светима *имали горе* (ка Христу и у Христу) управљен *ум и срце*.

Зато се запитајмо: Где почиње, и где завршава пасивност гледалаца приликом примања слика? Светлописни или филмски ток догађаја омогућен светлописном-филмском техником од гледалаца захтева стално пажљиво регистровање покретне стварности, односно светлописне или филмофонске присутности самих догађаја. То је време неопходног усвајања садржаја и сталног прилагођавања њима, и то непрекидним органским и церебралним напором мозга. Дакле композиција било којег светлописа-филма позива своју публику на нуменално-кардијалну сарадњу. Гледаоци су навикнути да се лако прилагођавају разним поступцима стваралаца. Овај аспект је нова појава у психологији публике: да навика успављује сваку пажњу усмерену ка новом и стваралачком напору. Шта је у овом случају по естетичарима срж проблема? Чим слике постану један систем значења чије разумевање изискује веће ангажовање, гледаоце обузима врста обесхрабрења. Како схватити прелаз од слова на дух? Како се на Светој Литургији одражавају три анализирани врсте услова — материјални, физиолошки-унутрашњи и афективно-душевни, али сада у вези са схватањем преласка хришћана од слова на дух?

Овде бисмо одговорили начелно, у форми уводних напомена за други наш написан и постојећи опширан рад на исту тему. Поврх свега, Ипостасно Слово се оваплотило или одебелило, чиме је Оно хришћанима постало и описиво срцем, умом и мишљу, речју, слухом и покретом, бојом, укусом и мирисом, и то у самом Његовом, црквеном Телу, којег су они живи удови. А Слово (Логос) се оваплотило

и одушевило дејством Духа Светога; Духом је Оно постало доступно и описиво. Благодарeћи томе и ми се рађамо Духом Светим за нови живот у Христу. И опет, Њиме одуховљени или облагодаћени ми се тада и охристовљујемо.

Опсежна естетска и семиолошка казивања о слици, символу и морфеми, знаку, кину и сигналу, раму, платну, екрану и подијуму ми смо их нашем читаоцу засад само редуковали, док смо му казивања о атомки, геному и словесној честици ми тренутно само најавили. (У вези са тим видети и: Ажел, Анри, *Историја филмске естетике*, Југословенска Кинотека, Београд – 1965. Такође, *Естетика филма*, Библиотека Еидос, Бигз, Београд 1971. Такође Фор, Ели, *Функција филма, Мистичност филма, у: Теорија филма*, приредио Душан Стојановић, Нолит, Београд, 1978, 79-83).

### Закључак

Читаоцу наших *Литургијских поглавља* предочавамо закључак на релацији: Света Литургија наспрам Сlikовног ритуала, и о истом у вези са нашом тезом-да су светлописно-визуелна и драмска уметност 20. века на Истоку и Западу започеле своју доминацију у хришћанским срединама у периоду јењавања Свете Литургије и Свете Мисе на обема литургијским хемисферама: и хришћанског Истока и хришћанског Запада. Ми наиме предочавамо само део онога што се може рећи о Светој Литургији: најпре да је она саборно-народно дело и догађај, и да је њен друштвени утицај немерљив, као и о светлописно-филмској, и драмско-позоришној уметности, чији је друштвени утицај врло велик. Даље, било да је реч о настанку једног аудио-визуелног дела, било о његовој пројекцији и изложењу пред гледалиштем, или опет о дистрибуцији истог широм света, тек, увек ће бити речи о запањујућим паралелама: многобројним људима који се окупљају око догађаја стварања и пројекта представљања. А тада ће већ увелико бити речи о људима различитог узраста, полова, народности, вера, култура, талената, образовања, намера и циљева. Нама се стално предочава чињеница да је визуелно-аудитивно дело један вид религије модерног, пост-модерног и пост-или-мета-модерног човека и сачовека. Благодарeћи свеукупности свога језика светлопис-филм као *пар екселанс* визуелна уметност обраћа се свим слојевима људи свих земаља у модерном добу. Зато се на светлописно-филмску дворану мора гледати као на катедралу, цамију и пагоду. И још, да су пре светлописа-филма само ритуалне игре у примитивних народа и представе у античком позоришту имале снагу тоталног обухвата гледалаца, или моћ потпуног увлачења публике у збивања на сцени. Светлопис-филм дакле трајно делује на душу своје публике, на њен начин живота, поимања, понашања. Социолози филма отпочетка проучавају утицај светлописа-филма на скуп гледалаца и испитују његове друштвене последице. Јер путем светлописа-филма могуће је изванредно успешно и посредно пренети на (гледаоце) одређене идеје, политичке ставове, философска и научна схватања, верске и богословске садржаје и ставове, створити потребну психозу код људи, оправдати и улепшати извесне поступке, велики број особа уверити у нешто, обманути их, узнемирити и за нешто запалити или их од нечега одбити. Хришћанима је на крају крајева јасно, и несумњиво да се народна Света Литургија и народни уметнички аудио-визуелни ритуал не могу поистовећивати и равноправно вредновати и поредити!!! Зато што је Света Литургија богочовечанско свештено дело; она је

свештенотвореније целокупног Домостроја спасења у његовом сажетку; отварање Двери Царства Божјега, улазак у Њега и богопрически боравак у Њему; вечни Сабор христољубаца око Христа, са Христом и у Христу; један и јединствени свештени Сабор у свежељеном ишчекивању његових саборника да наступи вечна, блажена пуноћа јединственог односа са Христом. Аудио-визуелни ритуал пак, или светлопис-филм и позориште само су сугестије и асистенције животу да он оправдано постоји, и да све своје ресурсе вишеструко и свеструко пројављује, јер он то може. Указивање на тај догађај јесте: голема ствар, као и на ту представу: ствар веома моћна!

*Summary:* Moral, ecclesiastical and spiritual, or sacramental and eschatological man becomes through the Mysteries and mysteriological living. Certainly, this is not achieved through his own skills, even if they were merely individual and individuation skills, or the praying techniques themselves. Therefore, all one`s exploits should be reduced to a single exploit – the exploit of love. We fully comprehended and develop love only in the light of Eucharistic love. Yet, its beginnings should be grounded in avoidance of moralistic judging of a fellow-man, and in embracing the exploit of loving one`s fellow-man with love that will grow from the faith in Christ – our Bread and the Drink of Life.