

Вучковић Горан\*

Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет, Београд

## Однос есхатологије и историје у Литургији

**Апстракт:** Есхатологија у православном богословљу и литургијском животу Цркве није посљедње поглавље догматике, као наука која се тиче посљедњих догађаја који ће се збити приликом Другог доласка Христовог. Есхатологија је присутна у времену кроз Евхаристију и разумијевање њиховог дијалектичког односа је од суштинске важности за православну Литургију. Иако се у савременом богословљу посвећује нарочита пажња есхатологији, ипак постоје различита, врло често супротстављена мишљења о мјесту есхатологије у Литургији, као и о односу есхатологије и историје. Стога је потребно објаснити како се историја и есхатологија пројављују у Литургији и како вјерни могу учествовати у есхатолошким догађајима, као и да ли се есхатологија тиче једино Литургије или се пројављује и у другим сегментима живота Цркве. На та питања потребно је одговорити полазећи од новозавјетног свједочанства и од литургијског искуства ране Цркве и дати одговор у контексту савременог богословља. Такође, овај рад представља покушај да се укаже на то да „литургијски кључ“ даје правилну синтезу есхатологије и историје са аспекта иконичне онтологије.

**Кључне ријечи:** Есхатологија, историја, Литургија, Јеванђеље, Царство Божије, христологија, пневматологија, иконична онтологија.

Почевши од новозавјетног периода, Црква је увијек истицала есхатолошки карактер њеног бића. Историја је доживљавана као простор Икономије спасења, Црква као есхатолошко присуство Царства Божијег. Стога, у предању Цркве, нарочито у првим вјековима, није постојала дихотомија између историје и есхатологије. Спорадично су се јављала учења, нарочито под утицајем платонизма, која су негирала историју, тј. њену важност, док је акценат стављан само на вјечност која је, у односу на вријеме, а самим тим и на материју, представљала трајну категорију. Есхатон је тако поистовјећен са будућношћу, са догађајима везаним за доласак Суда Божијег, али никако са догађајем који се пројављује у историји, пошто је историја ход ка циљу – крају свијета. Такође, временом се поставило питање како је могуће да се есхатон, тј. Царство Божије, које је везано за будућност, пројављује „сада и овдје“. Одговор на то питање налазимо у Новом Завјету, у Личности Христовој, јер Христос свједочи управо о томе да је Царство Божије присутно у историји, у времену.

---

\* goranvucko13@gmail.com

Ако је у богословљу дошло до замагљивања ове чињенице, то се ипак није десило у литургијским молитвама, у Евхаристији, као Тајни над Тајнама, догађају заједничарења Бога и човјека, гдје се остварује прожимање историје и есхатологије: историја постаје простор пројављивања Царства Божијег, док есхатологија даје смисао историји. Савремено богословље поново открива значај који у дјелима Светих Отаца има есхатологија, а нарочито кроз анализу литургијских молитава. Ради објашњења односа историје и есхатологије у Литургији, потребно је указати на однос христологије и пневматологије у Литургији, на појам „сјећања на будућност“ у молитви анамнезе, али и на однос есхатологије и Евхаристије.

Одговор на тему односа историје и есхатологије у Литургији могао би се једноставно дати уколико бисмо есхатологију одредили као догађај који слиједи на крају историје, а историју бисмо одредили као вријеме које иде ка конкретном циљу – Ехатону, Другом доласку Христовом и Царству Божијем које би наступило при окончању историје. Међутим, одговор није тако једноставан, јер се налазимо пред егзистенцијалном антиномијом која гласи: *Есхатон је њприсуиан у истѳорији*, тј. Есхатон се пројављује на сваком литургијском сабрању. Међу савременим богословима, како православним тако и римокатоличким и протестантским, тема есхатологије актуелизована је у прошлом вијеку, када су настала многобројна дјела која се баве овом темом.

У литургијској анамнези сјећамо се *свеиѳа шѳио се нас ради збило*, али и онога што ће се збити: *груѳоѳ и славноѳ доласка*. Приносимо молитву Оцу да *нисѳошље Дуѳа Свейѳоѳа*. Литургија није само историјска стварност и усмјереност ка историјским догађајима који су се збили, није само подсјећање на њих; она је и есхатолошка стварност у којој се *учесѳивује*.

### Евхаристијска антиномичност:

#### Есхатологија у историји – новозавјетна свједочанства

Питање односа историје и есхатологије у новозавјетним списима предмет је полемике у савременој теолошкој мисли. Есхатологија се повезује са очекивањем Другог доласка Христовог, или се пак тумачи као догађај који је Христовим Оваплоћењем уведен у историју и, на извјестан начин, учествује у историјском (линеарном) кретању.<sup>1</sup> Римокатолички егзегетски приступ теми есхатоло-

<sup>1</sup> У студији посвећеној библијској есхатологији, Адалберт Ребић говори о старозавјетној и новозавјетној есхатологији, указујући на константу која повезује оба завјета када је у питању есхатологија. Ребић наводи да је старозавјетна (линеарна) историја усмјерена према будућности, ка очекивању Месије. Основа старозавјетне есхатологије је у савезу Бога и израиљског народа. Кроз савез, народ је очекивао испуњење обећања које ће се остварити у личности Месије. Затим, долазак „Дана Господњег“ представља нову етапу у есхатолошком ишчекивању, нарочито присутно код пророка у поствавилонском периоду када есхатологија поприма метаисторијско значење: то је дан коначног Божијег суда над народима. С друге стране, у Новом Завјету Царство Божије није схваћено као догађај повезан са далеком будућношћу, као метаисторијским догађајем, него је догађај који се у личности Христовој остварио. Исус Христос и његова Црква су есхатолошке

гије дијалектички супротставља „овај вијек“ и „будући вијек“, док се постојање Цркве везује за период између два Христова доласка (Розо 1997, 40–41; Ratzinger 1998, 1).

Рана хришћанска заједница доживљавала је Христа као есхатолошку личност која је у свијет увела Царство Божије. Новозавјетна есхатологија, по ријечима П. Василијадиса, није повезана са апстрактном идејом о будућности већ са Господњим учењем о Царству Божијем (Василијадис 2008, 176). Догађаји попут Преображења, односно виђење славе Божије, што представља особину Царства Божијег, постало је очигледно у историји, у времену и простору, о чему свједочи Скутерис (Σκουτέρη 1998, 100). Христово Васкрсење и његово јављање током четрдесет дана представљају, такође, значајно свједочанство о увођењу есхатолошког доба у историју. Значај Васкрсења наглашава и апостол Павле рекавши да *ако Христос није успио, онда је празна пројавијед наша, па празна и вјера ваша* (1Кор 15, 14). Својим Васкрсењем, Христос је победио смрт и непријатеља и увео Царство Божије у историју (Зизјулас 2004, 7).

Међутим, поред ових свједочанстава која недвосмислено указују на то да је Христов долазак довео Есхатон, још једно свједочанство је од изузетне важности. Наиме, ријеч је о *Молитиви Господњој*, која је, како наводи Ј. Зизјулас, у богословској свијести почела да губи есхатолошки и евхаристијски карактер. У овој молитви налазе се два обраћања која се експлицитно односе на Есхатон. Једна прозба гласи: *да се свети име Твоје, да дође Царство Твоје* (Мт 6, 9). Друга прозба гласи: *хљеб наш насушни, дај нам данас* (Мт 6, 10) (Зизјулас 2004, 8). Новозавјетни тумачи су извели јасне закључке да се у другој прозби не тражи обични, свакодневни хљеб, него евхаристијски хљеб који је „насушни“ (ἐπιούσιος), тј. „*сутирашњи* или *будући* ‘долазећи’ хљеб Царства Божијег“ (Зизјулас 2004, 8).<sup>2</sup>

Опис Тајне вечере у Јеванђељима усмјерен је ка Царству Божијем. Апостол Лука у приповједању о Тајној вечери наводи ријечи које је Христос упутио апостолима: „И ја вам завјештавам Царство као што Отац мој мени завјешта, да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме, и да сједите на престолима и судите над дванаест племена Израјевих“ (Лк 22, 29–30), што значи да Дванаесторица учествују у Тајној вечери (Евхаристији) као праслици Новог Израјла (Зизјулас 2004, 6). О есхатолошком карактеру литургијских молитава свједочи молитвени усклик првих заједница „Мараната“ – *Господ долази* или *Дођи, Господе* (1Кор 16, 22). Такође, књига Откривења је у цјелини есхатолошки текст и евхаристијска Литургија.

реалности. Старозавјетно ишчекивање Месије је остварено, оно је и есхатолошка и историјска реалност. Стога Ребић наглашава да је средиште новозавјетне теологије – есхатологија, о чему нарочито свједочи Јеванђеље по Јовану. Такву есхатологију Ребић назива „*остварена есхатологија*“ (Rebić 2002, 71–100).

<sup>2</sup> Свети Максим Исповједник, тумачећи ове ријечи о хљебу насушном, каже: „*Хлеб наш*, који си у почетку припретивши за бесмртност човечанске природе, *дај нам данас*, док смо у овоме животу смртности, да би греховна смрт била побеђена окушањем Хлеба Живота и познања, јер преступање божанске заповести није допустило првome човеку да буде заједничар тога Хлеба“ (Свети Максим Исповедник, 2020, 165).

Оскар Кулман примјећује да у Дјелима апостолским налазимо свједочанства о томе да је евхаристијско служење вршено у *први дан* недјеље, а не у јеврејску суботу (Кулман 2010, 10). Недјеља је дан Васкрсења Христовог, али иконично представљена као Осми, невечерњи дан. Врло је важно истаћи да су бројне доксологије сачуване у новозавјетним списима проистекле управо из богослужења, док је истовремено богословље, ма колико терминолошки било неразвијено, било одраз богослужбеног искуства Цркве.

Можемо рећи да је основна карактеристика ранохришћанског учења о есхатологији следећа: присуство васкрслог Христа значило је присуство Есхатона; есхатолошки Христос не негира историју него је својим учешћем преображава. Закључак је да у Новом Завјету есхатологија није метаисторијски догађај, јер се поистовјећује са Христом. Стога се однос историје и есхатологије доводи у везу са христологијом. „Логос постаде тијело и настани се међу нама“ (Јн 1, 14) – ове ријечи су темељна истина од које полази исправна синтеза историје и есхатологије у Новом Завјету.

### Есхатологија као пројава Царства Божијег у постновозавјетном периоду

У списима који су настали у постапостолском периоду, централна тема је Црква. Паралелно су вођене борбе са гностицизмом и другим погрешним учењима сродним гностицизму, али евхаристијско служење је централна тема ових списа.

У студији посвећеној есхатологији у Дидахију, Џонатан Дрејпер наводи да су евхаристијске молитве у Дидахију превасходно есхатолошког карактера (Draper 2011, 568).<sup>3</sup> Основна тема ових молитава је *сабрање*: „Као што је овај хлеб (који ломимо) био расејан по горама, и сабран постаде један, тако нека се сабере Црква твоја са крајева земље у Царство Твоје“ (Дидахи 2005, 124). Црква је, према овом древном спису, благодатни простор сабрања. То више није неко одређено мјесто, попут Јерусалима, или одређеног политичког центра, него Црква – Сабрање, у коме се *ломи и раздјељује Јаиње Божије, Које се ломити а не раздјељује, увијек се једе и никад не несћаје*.

Евхаристија је централна тема у дјелима Светих Отаца, попут Светог Игњатија, Светог Јустина, Јерме (Пастир), Светог Кипријана, Светог Иринеја итд. Евхаристија се увијек доводи у везу са Царством Божијим, док код Светог Игњатија налазимо јасно изложену јерархијску структуру која представља иконично изображење Есхатона. Епископ на евхаристијском сабрању иконизује Христа, презвитери иконизују апостоле, док су ђакони спона између народа и свештенства. Иконично изображење Царства Божијег остварује се на сваком евхаристијском сабрању – Литургији, и на тај начин свака помјесна Црква иконизује Царство

<sup>3</sup> Анализа свих дјела која су настајала од 1. до 3. вијека превазилази границе овог рада и представља посебно поље истраживања. Овдје ћемо се задржати на Дидахију и посланицама Светог Игњатија Антиохијског, стога што су та дјела сасвим довољна да на основу њих покажемо континуитет новозавјетног односа историје и есхатологије у служењу Евхаристије.

Божије (Свети Игњатије 2005, 219). Једна од најупечатљивијих посланица Светог Игњатија је *Посланица Ефесцима*. У *Посланици*, Игњатије наводи: „Ломећи један Хлеб, који је лек бесмртности, предохрана да нећемо умрети, него свагда живети у Исусу Христу“ (Свети Игњатије 2005, 216). Учествујући у Евхаристији, према Светом Игњатију, партиципирамо овдје и сада у Царству Божијем.

Рани период Цркве, у коме доминирају еклисиолошке теме (Евхаристија – Сабрање, тајна Крштења и Миропомазања, јерархијско устројство Цркве итд.) у начелу можемо посматрати као формативни период еклисиологије. За такву тврдњу наводимо сљедеће аргументе: а) већина отаца од 1. до 3. вијека као централну тему има Евхаристију; б) Евхаристија је повезана са есхатолошким очекивањем Другог Христовог доласка; в) јерархијско устројство Цркве је иконично – иконизује Царство Божије; г) служење Евхаристије је доживљавано као иконично учествовање у есхатолошким догађајима који се пројављују у литургијском сабрању. Неразвијеност теолошке терминологије не умањује значај еклисиолошког богословља. Од суштинске важности је органска повезаност Евхаристије и есхатологије. Каснија симболика, нарочито присутна у Литургији, често је замагљивала суштину исказану у дјелима Отаца. Врло битна одлика овог периода Цркве јесте симбиоза богословља и евхаристијског искуства Цркве.

Свети Максим Исповједник у својој *Мисѡаѡији* цјелокупну Литургију тумачи као *догађај* који иконизује Царство Божије (Свети Максим Исповедник 2012, 18).<sup>4</sup> Он тумачи Литургију не симболично, у смислу да је Литургија повратак у прошлост, кроз сјећање на догађаје везане за Христов живот, него иконизује Царство Божије из ког Црква црпи свој идентитет. Иконизација, према Светом Максиму, представља догађај оприсутњења иконизованог, а не само симболично изражавање. Свети Максим све оно што се врши у Литургији гледа као икону Царства (Зизјулас 2001а, 30). Свети Максим пише:

Дарове Светога Духа, за које овде, у садашњем животу верујемо, кроз благодат по вери, да смо се причестили њима, верујемо да ћемо, сачувавши колико можемо заповести (Божије), потпуно њих исте достићи у Будућем веку, у истини, битијно, самом стварју, по несумњивој нади вере наше и сигурном и недоступном обећању Обећаваоца (Бога), прелазећи (тада) од благодати по вери у благодат по знању. Јер ће нас према Себи пресаздати Бог и Спаситељ наш Исус Христос, укидањем у нама знакова пропадљивости, и даривањем нама Првообразне Тајне које су нам биле показане кроз овдашње чувствене Симболе (Свети Максим Исповедник 2012, 185).

<sup>4</sup>Ово је једно од најкарактеристичнијих поглавља из *Мисѡаѡије*. У њој Свети Максим објашњава зашто се Литургија назива Евхаристија. Он наводи да ћемо Евхаристију узносити и у Будућем вијеку, и да њом (Евхаристијом) „достојни показују себе захвалнима за Божанско Доброчинство, немајући, осим тога (Благодарења = *Евхаристије*), уопште ништа друго што би, уместо учињених им бескрајних Божанских Добра, заузврат дали“ (Свети Максим Исповедник 2012, 175–176).

Дакле, према Светом Максиму, литургијски симболи нису праобразног карактера, као што је то случај у Старом Завјету, него оприсутњење Символизованог, не само сјећање на Царство које ће доћи, него наше учешће у животу Царства Божијег.<sup>5</sup>

### Неприродна дихотомија: одвајање историје и есхатологије

Један од првих покушаја одвајања историје и есхатологије представља Оригеново учење о *αἰοκαίμασται*, тј. о поновном повратку свих бића у првобитно стање савршенства (Origen 1985, 51). Према Флоровском, Ориген је коначно испуњење протумачио као повратак у првобитно, почетно стање (Флоровски 2005а, 585). Суштина овог учења је ослобођење од историје и враћање у првобитно стање савршенства у ком су претпостојала бића. Историја, према Оригену, нема вриједност по себи. Оригенов покушај да се библијска есхатологија објасни јелинским космолошким концептом представља смио теолошки покушај. Убрзо после Оригена, под утицајем историјских околности, али са видним импликацијама на литургијску свијест Цркве, есхатологија ће полако бити замијењена литургијском симболиком која ће посебно утицати на богословље Цркве.

Слабљење есхатолошке визије, како на Истоку тако и на Западу, интензивиранио је током средњег вијека.<sup>6</sup> Митрополит Ј. Зизјулас наводи да коментари Литургије Светог Максима Исповједника показују да су Византијци имали тенденцију да Евхаристију схватају као представу земаљског живота Господа Исуса Христа, а не као икону будућег Царства, како је Свети Максим схатао Литургију (Зизјулас 2003, 80).

Есхатон је временом почео да се веже за посљедњи суд свијету, за додјелу награда и казни, што није било својствено нити јеванђелском нити светоотачком поимању есхатологије. Схватање раја и пакла је резервисано или за „индивидуалну“ или пак за „колективну“ есхатологију, али не и реалности у којима човјек учествује у овом животу, по ријечима Светог Николе Кавасиле. Рај је у том случају окарактерисан као безлична категорија у којој Бог има једину улогу да додијели

---

<sup>5</sup> Овдје је потребно нагласити да појам *символ* (од глагола *συμβάλλω*) код Светог Максима и других Отаца (нарочито тумача Свете Литургије) не умањује значај Тајне. Символ представља саприсуство оног који је симболизован. Свети Максим Исповједник каже: „Стога, не изостајмо из Свете Божије Цркве, која нам пружа толике Тајне нашег спасења током поретка (чинопоследовања) свршаваних Божанских Символа“ (Свети Максим Исповедник 2012, 190).

<sup>6</sup> Говорећи о литургијском симболизму, Павле Кумарианос наводи да постоје два периода у историји литургијског богословља који се тичу поимања симболизма и реалности у Литургији. Први период обухвата раздобље до иконоборачке кризе, са Светим Максимом као најистакнутијим тумачем Литургије. Други период обухвата раздобље после иконоборачке кризе и траје до данас. Како Кумарианос наводи, све до периода иконоборства било је значајно „оно што верни (клирици и лаици) заједно врше“, Литургија је дјело које не „символише“ него је конкретан догађај, „чин заједнице верних, међусобно и са Богом; заједнице која је предукус Царства Божијег“. Други период карактерише интезивнији развој алегоричке Литургије, са акцентом на саме радње које симболички изображавају Христов живот (Кумарианос 2009, 43).

награду и казну. Овакво нелитургијско схватање Божијег суда карактеристика је средњовјековног богословља.

Дакле, тенденција замјене есхатологије историзацијом, окретањем прошлости, започела је на Западу и она је постала доминантна у средњем вијеку. Тако је Евхаристија, према ријечима Ј. Зизјуласа, „коначно постала спомен на Христову жртву на крсту уместо да буде антиципација будућег Царства“ (Зизјулас 2003, 81). Истискујући есхатолошки утицај изван живота Цркве, Запад је Есхатологију смјестио на крај догматике, као посљедње поглавље (Kasper 2013, 254) које се бави посљедњим стварима, загробним животом и крајем свијета. Самим тим, Црква није више имала онтолошке везе са Царством Божијим; она постоји између два Христова доласка. Доласком Царства Божијег, Црква престаје да постоји, она је историјска а не есхатолошка стварност (Зизјулас 2003, 80–81). Тежња схоластичке теологије да се према Светим Тајнама односи као према самосталним у односу на христологију и еклисиологију одразила се и на есхатологију.

Изображење есхатона присутно је, прије свега, у Евхаристији. То је могуће стога што христологија, тј. историјски континуитет, не чини основу еклисиологије (Зизјулас 2001b, 135). Нити римокатоличко инсистирање на историјском трајању Цркве, нити протестантско инсистирање на ауторитету Библије, а самим тим ни инсистирање на прошлости, не може бити прихваћено, јер Црква се не може поистовјетити са институцијом у историјском смислу ријечи.

### Однос пневматологије и христологије у Литургији

Ради јаснијег схватања односа историје и есхатологије у Литургији, неопходно је рећи нешто о односу христологије и пневматологије. Свјedoци смо да пренаглашавање једног од ова два аспекта води у неуравнотеженост која има егзистенцијалне посљедице, не само на плану богословља него и на плану Литургије. Прожимање есхатолошких и историјских догађаја објашњава се нарочитом улогом коју Дух Свети има у историји.

На римокатоличком Западу, пневматологија је добила другоразредну улогу, управо због пренаглашене христологије као темеља еклисиологије.<sup>7</sup> Врло битно је, како истиче митрополит Ј. Зизјулас, да ли Цркву посматрамо са аспекта њене историчности или са аспекта њене природе, као тајну. Значај пневматолошке димензије Цркве налази се у чињеници да она превазилази линеарни историцизам чинећи есхатолошки удио у литургијској анамнези (Ziziolas 2010, 79). „Источна традиција претендовала је виђењу Цркве у формама њене есхатолошке природе, као теoфанију“ (Ziziolas 2010, 87). Црква за православне није установа у коју Дух Свети ступа да би надахнуо њене чланове (McPartlan 2000, 6), нити постоји само као установа чије се постојање темељи на историјском континуитету, него је она икона есхатона „коју Свети Дух сваки пут изнова ствара

<sup>7</sup> Као реакција на пренаглашену христологију на Западу, Владимир Лоски је отишао у другу крајност, пренагласивши улогу Духа Светог у икономији спасења тиме што је увео посебну *икономију Светиој Духа*.

у оквирима простора и времена“ (Зизјулас 2001b, 139). Једино у Цркви свијет се обнавља и преображава на есхатолошки начин, постајући Тијело Христово. Преображај свијета се остварује дејством Духа Светога. Стога је помјесна Црква првостепена у односу на „свјетску“ Цркву, пошто се на сваком литургијском сабрању на коме се остварује помјесност Цркве пројављује њена есхатолошка природа и њено есхатолошко усмјерење. Дакле, појам „Црква“ у богословљу нема апстрактно или опште значење, него значење конкретне заједнице која се Духом Светим преображава у икону Царства небеског, о чему свједочи иконично устројство Литургије.

Такође, још једна битна чињеница је утицала на одвајање есхатологије и историје, а то је чињеница да је западно богословље своју пажњу усмјерило на однос Евхаристије и Голготе, због чега је на Западу, нарочито под утицајем Анселмове теологије, средиште икономије премјештено на Христову крсну жртву ка којој све води и из које све извире (Зизјулас 2004, 5).

### Иконична онтологија у свјетлу савремене богословске синтезе

За разлику од Запада, гдје је питање есхатологије у Литургији, у новијој историји, саборски разматрано на Другом ватиканском концилу (1962–1965), у два најзначајнија богословска текста (*Lumen Gentium* и *Sacrosanctum Concilium*) (Rausch 2012, 6), на православном Истоку актуелизација односа историје и есхатологије није везана за одређени сабор него за велике богослове који су за то заслужни.<sup>8</sup> Њихова заслуга је у томе што су тежиште пренијели са академске теологије на литургијски живот Цркве, указујући на то да је богословље везано за „Цркву и њено слављење Евхаристије“ (Пеликан 2013, 417) као изворишта теологије, јер управо у Евхаристији се остварује заједница Бога и човјека, оприсутњује се Царство, преображава се твар. Митрополит Ј. Зизјулас сматра да је савремени императив „да ми теолози и клирици изнова пронађемо изгубљени смисао иконичке онтологије“ (Зизјулас 2001a, 35).

Откако је почело интересовање за есхатологију, појавила су се многа дјела савремених теолога представника неопатристике у којима се настоји актуелизовати однос есхатологије и историје (Флоровски 2005b, 593), нарочито у свјетлу ранохришћанског периода, светоотачког богословља и литургијског искуства Цркве. Многа од тих дјела представљају реакцију на западно богословље, о чему говори и Зизјулас у својој докторској дисертацији *Јединство Цркве у евхаристији и епископу у прва три века*. На једној страни налазе се богослови попут Флоровског, који однос историје и есхатологије смјештају у шири теолошки концепт, често полемишући са јелинском или западном есхатологијом. На другој страни налазе

---

<sup>8</sup> У многим савременим студијама и радовима који се баве темом есхатологије евидентно је да већина теолога показује интензивно интересовање за есхатолошки карактер православне теологије (Spiters 2006, 305; Јевтић 1996, 113).

се богослови попут А. Шмемана, представника *лиџурџијске есхатологије*, који однос историје и есхатологије разматрају у литургијском контексту.

Георгије Флоровски наводи да есхатолошком концепту, који сачињавају четири „последње (есхатолошке) ствари“ (смрт, суд, небо и пакао), недостаје оно што је суштинско: Христос и Његово Тијело, Црква (Флоровски 2005а, 579). Флоровски даље наводи да „есхатологија није напросто тек један посебан одељак унутар хришћанског богословског система, већ пре његов основ и темељ, његов водећи и надахњујући принцип, или, рекли бисмо, поднебље свеукупног хришћанског мишљења“ (Флоровски 2005а, 597). Флоровски сједује Оцима, првенствено Светом Игњатију Антиохијском, говорећи да „у Евхаристији Црква има свест и сазнање пуноће свога дубоког јединства и антиципира своје крајње савршенство у будућем веку“ (Флоровски 2007, 444). Флоровски је у многобројним есејима и радовима провлачио ову суштинску поруку, не само православним него и западним хришћанима, да је есхатологија у основи библијска, светоотачка, и литургијска.

Николај Афанасјев, најзначајнији представник *евхаристијске еклисиологије*, не успијева да Евхаристију доведе до есхатолошке онтологије. Афанасјев, попут Шмемана, само констатује кривицу концепта хришћанске империје због јењавања есхатолошке свијести (Афанасјев 2008, 361). Афанасјев разликује општу и индивидуалистичку есхатологију. Општа есхатологија, према Афанасјеву, везана је за апостолски период, детерминисана интензивним очекивањем Другог доласка Христовог, док је индивидуалистичка есхатологија везана за утицај јелинитичке мисли на хришћанско учење (Афанасјев 2008, 358).

Александар Шмеман је изразити критичар „позападњаченог“ учења о Светим Тајнама, нарочито тајни Евхаристије, а самим тим и есхатологије. Умјесто Тајне која усходи ка Царству Божијем, Евхаристија је сведена на „два момента“: *ипреиварање* Дарова и *ипричешће* (Шмеман 2009, 21). Прво представља историјски моменат, тј. понављање Христових ријечи установљења Евхаристије, а друго представља индивидуализацију Тајне Евхаристије. Шмеман се не зауставља на критици него даје једну нову (неопатристичку) синтезу, инсистирајући на дијалектичком односу теологије и Евхаристије, гдје је Евхаристија исходште теологије. Литургија је, према Шмеману, оприсутњење (откривење) Царства Божијег (Шмеман 2011, 172). Нарочито је важно истаћи да је есхатолошки карактер Евхаристије веома наглашен у Шмемановом литургијском богословљу. Литургију, која је до новије историје тумачена кроз њене радње и симболику, А. Шмеман сагледава у њеној суштини, не искључујући њену симболичку природу. Наглашен је њен есхатолошки карактер, без ког је немогуће разумјети Литургију као оприсутњење Царства. Тако А. Шмеман наводи: „Тајинство је истовремено и **козмичко** и **есхатолошко**. Оно се односи и према свету Божијем у његовој првосазданости и према његовом испуњењу у Царству Божијем“ (Шмеман 2009, 27). Један од проблема на који Шмеман указује јесте латинско одбацивање иконичне онтологије. Проблем се састоји у томе што је иконична онтологија замијењена *џијолошким* симболизмом који изображава историјске догађаје,

док иконична онтологија уводи есхатон у историју, кроз мистичко присуство иконизованог.

Потребно је нагласити и допринос Светог Јустина Ћелијског и савремених православних богослова, ученика светог Јустина, митрополита Амфилохија Радовића и епископа Атанасија Јевтића. Они су својом свестраном богословском ерудицијом, мисионарском дјелатношћу, као и својеврсним литургијским етосом извршили велики утицај у нашој помјесној Цркви. Поред личног ангажовања на плану литургијске обнове, која је подразумијевала њен евхаристијско-есхатолошки карактер,<sup>9</sup> они су, такође, преводима дјела Светих Отаца дали замах литургијској обнови, скидајући тиме вјековне наслаге разних утицаја.

Међутим, констатација Дарка Ђога „да се заиста нешто догодило са есхатолошком свијешћу Цркве ни изблиза не значи да постоји симфонија о улози литургијског у овом процесу“ (Ђого 2011, 239) потпуно одражава реалност када је у питању однос историје и есхатологије у савременој богословској мисли. Проблем је настао, како наводи Ђого, у одвајању библијске и литургијске есхатологије, при чему се заборавља да „литургијско јесте примордијално библијско, будући да је хронолошки и етиолошки библијско искуство примарно литургијско“ (Ђого 2011, 240). Стога је потребно да на основу „литургијског кључа“ укажемо на могућност превазилажења неприродне дихотомije између литургијске и библијске есхатологије.

### Есхатологија и историја у Литургији

Православна литургијска есхатологија интегрално обједињује историчност (временитост) и есхатологију, „она не бира између *ипрезентизма* и *футуризма* будући да обједињује обоје“ (Ђого 2011, 20). Однос историје и есхатологије остварује се у догађају литургијског сабрања, али се притом њиме не исцрпљује. Пошто се Литургија не своди само на историјски континуитет и успомену на прошле догађаје, потребно је још једном указати на то да се Литургија не може схватити без односа са есхатологијом, али је исто тако битно истаћи да се ни есхатологија не може схватити без Евхаристије. Правилно разумијевање дијалектичког односа између историје и есхатологије немогуће је без иконичне онтологије. Без ње, литургијски символизам имао би типолошки карактер, кроз символично изображававање новозавјетних догађаја. Према Ј. Зизјуласу, „свака Евхаристија је догађај доведен у време Духом Светим. То подразумјева есхатолошка природа Евхаристије. Православна теологија наглашава епиклезу Духа у Евхаристији и изричито објављује да није довољно имати историјско преносење речи установљења из прошлости до нас“ (Зизјулас 2003, 88). Дакле, епиклеза се не може схватити без есхатолошке перспективе, јер управо Дух Свети уводи есхатологију у Литургију, као што је садејствовао у свим догађајима који

<sup>9</sup> Овдје користимо епитет „литургијски“ у ширем смислу ријечи, не ограничавајући га на саму Литургију (Евхаристију), него све оно што је за Литургију, дакле, богословље, подвиг и сваки вид црквеног стваралаштва.

су везани за Христа. Да би Литургија имала есхатолошко усмјерење, дакле, потребан је Свети Дух. Због тога је сваки говор о Литургији неодвојив од христологије и пневматологије, а самим тим и од тријадологије.<sup>10</sup>

Свети Оци, на челу са Светим Максимом Исповједником, нагласили су чињеницу да је Оваплоћење и Васкрсење Христово одговор на питање односа есхатологије и историје, као и одговор на питање како је вјечност присутна у времену (Свети Максим Исповедник 2012, 168). О томе свједочи и епископ Атанасије Јевтић који, трагом Светог Максима Исповједника, напомиње да су последњи догађаји (τὰ ἔσχατα) откривени, историјски пројављени у свијету у Христу и од тада у Цркви као Тијелу Христовом стално присутни у Духу Светом (Јевтић 2007, 112). То је, такође, одговор на недоумице око питања смисла постојања свијета и његовог крајњег назначења, које је суштински везано за Цркву (Евхаристију), тј. за Христа који је присутан у Евхаристији. Стога, према ријечима Ј. Зизјуласа, „есхатологија значи допустити Богу да уђе у историју“ (Зизјулас 2003, 88), да преображава творевину, принесену у храм на Литургију, да се кроз човјека цјелокупна творевина артикулише у прослављању Бога, јер жарким ишчекивањем творевина очекује да се јаве синови Божији (Рим 8, 19).

Литургија почиње призивањем Царства Божијег, затим наставља са његовим изображењем, а завршава се нашим учествовањем у Трпези Господњој, нашим сједињењем са Христом и заједничењем у животу Тројичног Бога (Зизјулас 2004, 5). На тај начин, Евхаристија је икона Царства Божијег, не у симболичком смислу (Свети Никола Кавасила 2002, 143), него иконично, тј. кроз присуство иконизованог. Према ријечима Светог Николе Кавасиле, „тако је и са Црквом Христовом: кад би неко могао да је види онако како је сједињена са Христом и како се причешћује Телом Његовим, он ништа друго не би видео него само Тело Господње“ (Свети Никола Кавасила 2002, 143–144). Црква се, према Светом Николи Кавасили, поистовјетљује са Евхаристијом, па стога се и Царство Божије есхатолошки оприсутњује у Евхаристији, као тајни сабрања Бога и човјека.

Важно је напоменути да је велики руски мислилац Алексеј Хомјаков (1804–1860) у есеју *Црква је једна*, сљедујући Светом Николи Кавасили, нагласио да онај ко хоће да види Цркву треба да види Евхаристију. То значи да се природа Цркве не може поистовјетити са институционалним аспектом њеног бића, нити сљедовањем ријечи Божијој, него са Евхаристијом, у којој се историјско и вјечно прожимају кроз Христово присуство у Тајни Евхаристије Духом Светим. У Литургији се догађа „есхатолошко возглављење свега“ (Јагазоглу 2009, 40), историја и твар се преображавају кроз учешће у литургијском приносу.

<sup>10</sup> О томе нарочито говори Свети Герман Цариградски у тумачењу Литургије: „Поставши очевидци Божанских Тајни и причесници бесмртног живота и заједничари Божанске природе (Јевр. 3, 14; 2 Петр. 2, 1,4) да сви прославимо Велику и несхватљиву и неиспитљиву Тајну Домостроја Христа Бога, те зато прослављајући кличемо: *Тебе њевамо* – Бога и Оца, *Тебе блајосиљамо* – Сина и Логоса, *Тебе блајодаримо* – Светоме Духу, *Госјоде Боже наши*“ (Свети Герман Цариградски 2008, 31). Литургијски реализам, својствен Оцима, перманентно нам предочава догађај *заједничења – учешћа – причешћа* „Лијеком бесмртности“ који долази свише, не из прошлости, него из Царства Божијег.

## Евхаристијско преображење времена

Свијет је Божија творевина. Самим тим, и вријеме које је настало заједно са творевином подједнако је *добро* (Пост 1, 31) (Свети Василије Велики 2008, 118) и није супротност есхатологији, или као завршетак, или као простор зла, како су платонистички мислећи теолози сматрали. Вријеме налази свој смисао у Есхатону, док је Есхатон присутан у историји. О томе нам живописно свједочи круг богослужења: дневни, седмични и годишњи. Кроз тај богослужбени круг, вријеме се освећује присуством есхатолошких догађаја који притом имају историјску потврду. Прожетост времена и вјечности је основна карактеристика светотајинског живота. О томе нам најбоље свједоче догађаји Христовог Оваплоћења, Васкрсења и Вазнесења (Свети Никола Кавасила 2009, 107).

Христос је Оваплоћењем преузео на себе пуноћу људске природе, Васкрсењем је победио смрт, док је Вазнесењем узвео људску природу на небо. Сви ови догађаји показују да је историја простор у коме се остварује Божија икономија спасења у Личности Богочовјека Христа. Према ријечима Г. Флоровског, Црква се налази истовремено у двије димензије: историјској и есхатолошкој, самим тим и у Литургији се прожимају двије реалности: историја и есхатологија. То је могуће јер је Христос есхатолошки присутан у Цркви, а он је, према Светом Максиму Исповједнику, Алфа и Омега свега постојећег. У њему је остварено јединство створеног и нествореног, времена и вјечности, историје и есхатологије.

Господ Исус Христос је својим доласком довео Царство Божије у свијет, рекавши: „Ја сам са вама у све дане до свршетка вијека“ (Мт 28, 20). Према Манзаридису, „Црква је тело Христово, које, повезујући људе у једну надвремену и трансцендентну заједницу где је све у Светом Духу присутно, превазилази време и простор. У Цркви се спасава сав свет и све време“ (Манзаридис 2003, 81). Дакле, Литургија у себе укључује не само материјалне приносе, него и умјетност, кроз појање, иконографију и друге видове стваралаштва. То говори да се преображај не односи само на човјека него и на цјелокупну творевину која је створена ради вјечне заједнице са Богом.

### Закључак

Питање односа историје и есхатологије у Литургији од суштинског је значаја за разумијевање светотајинске природе Цркве и начина на који се човјек и цјелокупност створеног преображава и партиципира у Царству Божијем. Господ Исус Христос уводи Царство Божије у свијет. Есхатологија се пројављује кроз историју, док историја бива осмишљена Есхатонем, који се у Литургији изражава иконично, како кроз литургијске ријечи и јерархијско устројство које свједочи есхатолошку природу Цркве, тако и кроз анамнетички приступ историји, гдје се сјећамо не само прошлих догађаја, у којима учествујемо *сада и овдје* Духом Светим, него се сјећамо и будућих догађаја, такође присутних Духом Светим.

Историја нам свједочи да је ова свијест о јединству есхатологије и историје временом замагљивана, нарочито под утицајем платонизма (оригенизма). Свети Максим Исповједник је својом богословском синтезом сумирао светоотачко богословље, говорећи да се идентитет Цркве налази у Есхатону, тј. да се историја посматра афирмативно, чињеницом да се Господ Исус Христос оваплотио, да је својим оваплоћењем увео Есхатон у историју и, самим тим, историју укључио у есхатологију. Међутим, да би се на прави начин схватио однос историје и есхатологије, било је неопходно створити уравнотежену синтезу христологије и пнеуматологије у еклисиологији, пошто пренаглашавањем једног од ова два елемента долази до нарушавања односа историје и есхатологије, о чему нам свједочи трагична дихотомија која се почела одвијати на Западу, да би временом знатно утицала и на православно богословље и на литургијски живот Цркве, а што се одразило на супротстављање благодати и институције унутар Цркве.

У новијој историји поново се јавила заинтересованост за однос историје и есхатологије у Литургији и показало се да је од изузетне важности питање односа христологије и пнеуматологије у еклисиологији. Дакле, уравнотеженост ова два елемента даје изворно тумачење односа историје и есхатологије у Литургији. Да би Црква била есхатолошка заједница, неопходно је дејство Духа Светог, јер се у супротном Црква своди на историјску институцију, а самим тим и Литургија постаје сјећање на прошле догађаје и сентиментално учествовање у њима. Христос Духом Светим уноси Есхатон у историју, тј. у Литургију, преображавајући твар, чиме народ Божији не учествује у прошлим догађајима, него партиципира у Царству Божијем.

Есхатологија у православном богословљу обухвата онтолошки и еклисиолошки, али и космолошки аспект. Управо у томе се налази допринос савремене богословске мисли која је пренијела тежиште питања односа историје и есхатологије са схоластичког приступа на Литургију, у којој се сви ови аспекти пројављују у својој пуноћи, „овдје и сада“. Дијалектички однос Евхаристије и Царства Божијег остварује се на сваком евхаристијском сабрању на ком је присутан Христос, који је у себи ујединио вријеме и вјечност.

## Библиографија

### Извори

#### Ђирилични:

*Дела Ајосћолских Ученика* (2005). Врњци, Требиње: Братство светог Симеона Мироточивог.

Свети Василије Велики (2008). *Шестдоднев*. Нови Сад: Беседа.

Свети Герман Цариградски (2008). *Историја Црквена и мистичко созерцање*, Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.

Свети Максим Исповедник. (2012). *Животи и изабрана дела*. Врњци, Требиње, Лос Анђелес: Манастир Тврдош, Манастир Острог, Епархија западноамеричка, Братство св. Симеона Мироточивог.

Свети Максим Исповедник (2020). *Доимайски и йолемички сйиси – йосланице* (Том 6). Нови Сад: Беседа.

Свети Никола Кавасила (2002). *Тумачење Светје Лићурйје*. Нови Сад: Беседа

Свети Никола Кавасила (2009). *О животиу у Христју*. Нови Сад: Беседа.

#### Латинични:

Origen (1985). *Počela*. Split: Symposion.

### Литература

Афанасјев, Н. (2008). „Да, дођи, Господе Исусе“, у: *Сћудије и чланци*. Краљево: Епархија Жичка, стр. 356–373.

Василијадис, П. (2008). „Есхатолошка еклисиологија: изнад конвенцијалне евхаристијске еклисиологије“, у: *Савремена йравослана йеолойја*. Крагујевац: Каленић, стр. 175–188.

Ђого, Д. (2011). *Христјос, Мийјос, Есхатјон: једно йравославно чийање Рудолфа Булјмана и Јирена Молјмана*. Београд: Институт за теолошка истраживања.

Зизјулас, Ј. (2001а). „Символизам и реализам у православном богослужењу“, у: *Саборностј*, год. 7, бр. 1–4. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, стр. 13–35.

Зизјулас, Ј. (2001б). *Еклисиолошке йеме*. Нови Сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (2003). „Есхатологија и друштво“, у: *Видослов*, год. 10, бр. 28. Требиње: Епархија захумско-херцеговачка и приморска, стр. 77–94.

Зизјулас, Ј. (2004). „Евхаристија и Царство Божије“, у: *Беседа*, књига 6. Нови Сад: Беседа, стр. 5–40.

- Јагазоглу, С. (2009). „Иконична онтологија“, у: *Отачник: часопис за свештоописачку праксу и теорију*, год. III, свеска 1. Београд: Отачник, стр. 36–42.
- Јевтић, А. (1996). *Зајрљај свейова*. Србиње: Православна Духовна академија Светог Василија Острошког.
- Јевтић, А. (2007). *О Лишурји и Цркви*. Врњци, Требиње: Манастир Тврдош, Братство светог Симеона Мироточивог.
- Кулман, О. (2010). *Ранохришћанско бојслужење*. Београд: Отачник.
- Кумарианос, П. (2009). „Символ и реалност у Божанској Литургији“, у: *Отачник: часопис за свештоописачку праксу и теорију*, год. III, свеска 1. Београд: Отачник, стр. 43–55.
- Манзаридис, И. Г. (2003). *Време и човек*. Београд: Богословски факултет.
- Пеликан, Ј. (2013). *Хришћанско предање: историја развоја дојмаиа*, том 5. Београд: Службени гласник.
- Флоровски, Г. (2005а). „Отачко доба и есхатологија“, у: *Црква је Живој*. Београд: Образ светачки, стр. 579–591.
- Флоровски, Г. (2005б). „О последњим стварима и последњим догађајима“, у: *Црква је живој*. Београд: Образ Светачки, стр. 592–606.
- Флоровски, Г. (2007). „Богослужећа Црква“, у: Епископ Атанасије, *Христос – Нова Пасха: Божанствена Лишурја*, књига бр. 2. Београд, Требиње: Хиландар, Острог, Тврдош, стр. 433–444.
- Шмеман, А. (2009). *Евхаристија*. Манастир Хиландар.
- Шмеман, А. (2011). *Евхаристијско бојсловље*. Београд: Отачник.

### Латинична:

- Draper, A. J. (2011). „Eschatology in the Didache“, in: Van der Watt, J. G. (editor). *Eschatology of the New Testament and some Related Documents*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 567–582.
- Kasper, W. (2013). *Crkva Isusa Hrista*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- McPartlan, P. (2000). *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. Edinburg: T&T Clark.
- Pozo, C. (1997). *Eshatologija*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.
- Rebić, A. (2003). „Biblijska eshatologija“, u: *Bogoslovska smotra*. 73, br. 1. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 71–100.
- Ratzinger, J. (1988). *Eschatology: Death and Eternal Life*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Rausch, P. T. (2012). *Eschatology, Liturgy, and Christology: Toward Recovering an Eschatological Imagination*. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book.
- Spiters, Y. (2006). „Православна теологија ‘ponovo otkriva’ svoju prošlost: теологија Otaca ponovono predložena današnjem čovjeku“, u: Gibellini, R. (urednik). *Teološke perspektive za XXI stoljeće*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 282–316.

Ziziolas, D. J. (2010). *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Alhambra: Sebastian Press.

*Грчка:*

Σκουτέρη Β. Κ. (1998). *Ιστορία δογμάτων: Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τούς τρεις πρώτους αιώνες*, Τόμ. 1<sup>ος</sup>. Αθήνα: Επιμελία διαφημιστική.

## Eschatology and History in Liturgy

**Summary:** The author explores relationship between Eschatology and history in Orthodox Christian thought, its history and its understanding in modern theology. In Orthodox theology and Liturgy, Eschatology is not a mere last chapter of Dogmatics, as a study of final events and Second Coming of Christ. Eschatology is also present in historical time through Eucharist, which means that understanding their dialectical relation is essentially important for Orthodox Liturgy and Orthodox life in general. Modern theology gives special attention to Eschatology, but there are different, even contradictory opinions regarding the place that Eschatology has in Liturgy, as well as regarding the relation between Eschatology and History. Due to certain historical circumstances and especially due to scholastic influences, Orthodox theology has somehow downplayed its original eschatological worldview, but this worldview has persisted precisely in Orthodox Liturgy, its prayers, and its symbols. Therefore, it is necessary to explain how history and Eschatology manifest in Liturgy, how the faithful may participate in eschatological events, and also to answer the question whether Eschatology is exclusively connected with Liturgy, or does it manifest itself in some other aspects of Church's life. In order to answer these questions, we must start from New Testament testimonies (Gospels and Paul's Epistles) and liturgical experience of the early Church (as witnessed in works of great Saints, such as Ignatius of Antioch and Maximus the Confessor), in which the insistence on Eschatology is more than obvious, applying them in the context of modern theology. The author insists that only through "liturgical key" we may reach the right synthesis of Eschatology and history, corresponding to iconic ontology.

**Key words:** Eschatology, history, Liturgy, Gospel, Kingdom of God, Christology, Pneumatology, iconic ontology.