



Предраг Петровић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Старозаветни и новозаветни симболи у светлу богослужбеног богословља

Abstract. Богоустановљење симболичног начина постојања по есхатолошким узорима, потребује свеобухватну пажњу свих чланова Цркве. Највећа опасност која у садашњем времену прети јединству Православне Цркве лежи у чињеници да се због неозбиљног приступа богоустановљеним стварностима богослужбеног симболизма као јединог критеријума Истине, отвара простор онима који, заведени управо овосветским „харизмама и харизматицима“, без икаквог проблема индивидуалистички сагледавају и стања у којима ће се људи наћи у Царству Небеском.

Key words: Литургија, Црква, есхатологија, симболизам, хришћански етос, Тело Христово

Светотајинска природа православног богословља представља богоустановљену симболичну стварност која је претпоставка спасења човека и света. Богоустановљење симболичног начина постојања по есхатолошким узорима постојања, потребује свеобухватну пажњу свих чланова Цркве, јер савремена претрпаност света неиздроживим информацијама под видом свеобухватне обавештености заправо прети да сваког човека више него икада до сада извуче из крајње озбиљног приступа Тајни постојања, премештајући га у површни и неозбиљни свет индивидуализма.

Претња индивидуализовања и објективизовања стварности у којој јесмо, не мимоилази ни Цркву, и уместо да се истински смисао Господњих речи: „У дому Оца мога станови су многи“ (Јн 14, 2) богослужбено усмери тако да човек жуди вечној покоју *дома Оца* Господа Исуса Христа, површна научна, али неретко и богословски површна решења, изврћу човеков циљ у правцу индивидуализације мноштва. Највећа опасност која у садашњем времену прети јединству Православне Цркве лежи у чињеници да се због неозбиљног приступа богоустановљеним стварностима богослужбеног симболизма као јединог критеријума Истине, отвара простор онима који, заведени

управо оовосветским „харизмама и харизматицима“, без икаквог проблема индивидуалистички сагледавају и стања у којима ће се људи наћи у Царству Небеском. У том смислу индивидуализам крајње олако одређује и структуру будућег века. Порекло овакве мисли налазимо у окриљу Римокатоличке Цркве која је својим христомонизмом, односно постављањем личности Господа Исуса Христа мимо светодуховског богослужбено-символичног начина постојања, заправо смешала магијски изобјективизовано виђење светотајинске природе Цркве и индивидуалистичке имитације Христових речи и дела. Сведоци смо да и у окриљу наше помесне Цркве постоји исти проблем, само што је потпуни парадокс чињеница да протагонисти оваквог (у суштини римокатоличког) виђења Тајне постојања, себе виде као апсолутни бедем пред ширењем утицаја Римокатоличке Цркве.

На наредним страницама овог рада покушаћемо да прикажемо неке од богоустановљених симболичних основа постојања човека и света и прикажемо макар делић богослужбених елемената као одјеке божанских воља на којима заједнички и ослањамо и градимо услове вечног постојања.

Антрополошки и космолошки аспекти символизма Тела Христовог

Објашњавајући човекову насушну потребу за симболима, Дионисије Ареопагит говори да је „двојак начин свештене пројаве; један бива кроз сличне свештенотипове, а други кроз сасвим неслична обликотворења...¹ Слични свештенотипови користе се да би се свеколико постојање творевине одредило као божанско дело, Божија творевина, док се неслична обликотворења користе како би се показало да божанска природа није слична ни са једним делом створеног света. Тако нпр. за Григорија Ниског божанска природа превазилази сваку моћ схватања, али је смисао (значење) који јој се приписује заправо покушај да се она покаже сличним са архетипом, јер смисао не показује саму божанску природу, већ „као у огледалу и кроз енигму обликује њено значење које се ствара у души“².

У Дионисијевој антропологији симболи су пријемчиви и страдном и бестрасном делу душе³. Бестрасни део душе предодређен је од Бога како би

1 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 140c.

2 Γρηγόριος Νύσσης, *Ἐξηγήσεις τοῦ Ἀσματος τῶν ἀσμάτων*, PG 44 821a.

3 Бестрасни део душе који спомиње Дионисије сједињен је са умом и због њега је душа умна твар. Тај део душе је недељив и њиме се тајне сагледавају једноставно и на неки начин непосредно или директно, дакле без симбола.

Други део душе страстан је и повезан је са чулима. Будући да је место душе у коме се налази ум пријемчиво за страсти, а у немогућности да се због пријемчивости за грех

се постизала „једноставна и најунутарњија виђења богоподобних ликова“⁴, док страсни део душе треба да, уз помоћ представа симболичких типова и облика, и телесно узводи човека по лествици дожанствених тајни, због тога што су страсном делу душе „сродне такве завесе“⁵. Гносеолошка одређења духовно-телесне конституције човековог бића претпостављају спознају сваког новог смисла његовим заодевањем у неки конкретан облик који се човеку појављује на основу његовог ранијег искуства. Уколико таквог искуства није било, утолико је за човека нова идеја апстрактнија, несхватљивија. Одавде следи да привидна нејасност и дајковитост пророчких визија долази управо из покушаја да се откривени смисао постојања света, који је по својој скривеној природи невидљив телесним очима, у пророчком символу објасни комбиновањем често неспојивих елемената творевине (јер комбиновање нпр. људског и животињског облича јесте спој разнородних категорија несместивих у створени свет). Спајањем разнородних елемената творевине унутар старозаветног симболизма указује на стварности које нису део свакодневног човековог искуства.

У сваком случају, и наш скривени унутрашњи човек вере о коме говори апостол Павле (Јев 11) и потенције личности као дара Божијег, никада се не виде, али их видљиви, спољашњи човек, открива као постојеће и делатне у односу на свет. Истину откривења скривеног и невидљивог у видљивом и чулном свету налазимо у речима апостола Јована који ближег пореди са Богом рекавши: „Ако ко рече: љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којег види, како може љубити Бога, којег није видео? И ову заповест имамо од њега: Који љуби Бога, да љуби и брата својега“ (1Јов 4, 20–21), и опет: „Бога нико никада није видео; ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива, и љубав је његова савршена у нама“ (1Јов 4, 12). Јован тако откривење Божије везује за посебну заједницу конкретних личности, с обзиром на то да се кроз човека као икону Божију душевни

ум једноставно одвоји од страсти које га вредају, потребно је да постоји посредник који ће спојити небеско и земаљско и учинити га видљивим очима душе, како би се ум могао уздићи од појавног света, созерцавајући тајну што је могуће једноставније, узвишеније (саборније). Тај посредник је заправо символ без чијег посредништва није могуће никакво богојављење. Тако је уосталом свет и створен симболичним а, како већ рекосмо, за Дионисија „Творац симбола“ је сам Бог. Види Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας*, PG 3, 428b. Види и Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια εἰς τὰς τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ἐπιστολάς*, PG 4, 557c.

4 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Ἐπιστολή θ'*, PG 3, 1108a.

5 Исто, 1108ab.

(скривени) свет открива преко чулног света другоме бићу, као што се Христос, Логос Божији, открио свету у Сину Човечијем.

Христос своје учење приказује кроз откривање онтолошко-символичког смисла творевине, користећи исте оне слике и типове који су од почетка постојали као гносеолошко-анагошка свеза, створена ради вечног човековог постојања. По Василију Великом, „још и сада поредак свега јестественост сведочи прво уређење“⁶. *Прво уређење* Василије повезује са циљем стварања света, речима: „наћи ћеш тако одакле времену први покрет; надаље (наћи ћеш) да су као темељи и основе прво начињени небо и земља; затим, да постоји уметнички логос који води уређење свега видљивог, као што ти и показује глас Почетка“⁷.

Бог ствара бића тако да преко њих човеку по његовој разумској моћи открива Своју свуда присутну промисао која свему што постоји даје непрекидност дивствовања. Апостол Павле нпр. творевини придаје словесност, приписујући творевини моћ да *жарко ишчекује* (Рим 8, 19). Пророк Језекиљ пак, и у неживој материји види „дух живота“ (Јез 1, 20). Сам Господ говори: „зар ја не испуњавам небо и земљу“ (Јер 23, 24), итд. Због тога Христос у својим проповедима не тумачи само старозаветне пророчке приче (символе, слике), већ и симболе творевине који говоре управо о Његовом присуству у свету, показујући како сваки елемент творевине дивствује у тесној заједници са својим Творцем. Анафора Апостолских Устанаова изразиће однос Бога и света речима: „творца људи благаизволео да постане човек, законодавац (да дуде) под законом... Бог Логос беше у телу... и би у утроби Дјеве Онај који све чини рођеним и узе тело бестелесни, безвремени се роди у времену...“⁸; једна стихира говори о томе да је рукама држан онај који силом својом као руком држи свеколико постојање⁹. На тај начин Бог Отац људима оприсутњује себе у Христу кроз видљиво тело због чега Максим Исповедник види Господа као Оног који је постао тип и символ самога себе, како би кроз свој видљиви део, ка реалности која се не види, сабрао читав свет¹⁰.

6 Βασίλειος Μέγας, *Η ἑξαήμερος*, ΒΕΠΕΣ 51, 224–31.

7 Исто, види ΒΕΠΕΣ 51, 189, 38–190, 10.

8 Γωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 341, 342.

9 Предпразднство Рождества Христова, Стихира на Господи возвах, Минеј децембар 24. глас 5.

10 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, PG 91, 1165d.

Рана хришћанска мисао наслања се управо на откривене симболичне типове Старог завета који као у сенци наговештавају долазећу Истину, коју у телу нико до тада није видео. Исидор Пелусиот писаће не само о унутрашњој симфонији два Завета већ и о истоветности њихових догмата¹¹. Стога и изрази којима се Христос служи не представљају наслеђе оновремене научне јелинске мисли, већ управо језик симбола, како појединачних симбола Старог завета, тако и симбола творевине уопште. Христос симболима творевине као Творац света обнавља рајски образ, дајући у својим причама, разним елементима света животни смисао. И у Старом завету Исаија пророкује установљење Цркве¹², оживљујући речи¹³. Христос, дакле, користи језик прича и слика, односно језик порука утканих у саму структуру творевине. Због тога у Светом писму сусрећемо поруке: „а од смокве научите поуку...“ (Мт 24, 32), или: „са чиме ћу упоредити Царство Божије или у каквој ћу га причи исказати?“ (Лк 13, 20), као и: „Царство Небеско је као зрно горушично... као благо... као мрежа“ (Мт 7, 33–47), итд.

На тај начин семе, жито, кукољ, квасац, биљке, птице небеске, или, опет, старозаветни догађаји везани за Јону, Илију, Авраама, Мојсија итд., бивају чудесно оживљени Господњим речима и на неки начин представљени као животворни и спасоносни, а све због немогућности човека да без симбола, а самим тим и без материје, представи себи циљ живота, Тајну Христову, и учествује у њој.

У догословљу Григорија Ниског непосредно налазимо елементе који указују на живи однос животворних дожанских енергија и творевине која чини видљиви део симбола. По њему, читава творевина је добра, јер се причешћује суштинским добром Духа Светога. Твар се не креће сама, већ јој своје вођство дарује Дух Свети; Дух је властан над творевином, Он је њен Утешитељ; творевина робује, а Он је ослобађа; Дух Свети по својој власти дарује творевини сваку благодат¹⁴. Творевина у пророчким визијама Старог завета јесте жива и управо онаква каквом је приказује Христос у њеној онтолошкој зависности од свога Творца.

11 *Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης, Αἱ Ἐπιστολαί*, PG 78, 256a.

12 За Игнатија Богоносца „и дожанствени пророци живели су по Исусу Христу... Они су били надахњивани Његовом благодаћу да уверавају непокорне да је Један Бог“ (види *Μαῖν.* 8, 2).

13 *Γρηγόριος Νύσσης, Εξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων*, PG 44 793c.

14 *Ἰστί, Πρὸς Συμπλίκιον περὶ πίστεως*, PG 45, 141c–144a.

Суштинску потребу за коришћењем елемената творевине у симболима изражава и сам Господ рекавши: „Када вам казах ово што је земаљско па не верујете, како ћете веровати ако вам кажем оно што је небеско?“ (Јн 3, 12). Дакле, користећи у својим симболичним причама материју, Христос открива кроз своје Тело невидљиви смисао постојања света. У сваком Христовом изразу налазимо, наслућујемо свезу библијског симболизма и личности Христове. Гледано из те перспективе, библијска мисао онтологију створеног света поставља у контекст божанског откривења као стварности везане за личност Христову која се никада не посматра ван конкретне богослужбене заједнице. Имајући стога у виду најприснију свезу богослужбеног и библијског симболизма, можемо рећи да се премоштени понор тварног и нетварног у Христу, а после догађаја Његовог васкрсења и вазнесења, остварује унутар богослужбеног живота Цркве.

Богослужбене основе православног хришћанског етоса

Старозаветни богослужбени текстови сведоче углавном о приношењу крвних жртви. За старозаветног човека животиње су биле симболи чулног света, односно страсног живота¹⁵. У обреду жртвоприношења обавезно се пуштала крв жртава, јер је Бог заповедио: „пази добро да не једеш крви (животињске), јер је крв душа; да се не једе душа са телом“ (ПонЗ 12, 23). За старозаветни Израил ова божанска забрана била је мистагошки символ по којем се живот заједнице, кроз покајање, одваја од чулног света¹⁶, то јест од живота по нагонима пале природе. Грех је изобразавало животињско сало, због чега је Бог заповедио „да се извади сво сало из телета... сало што покрива црева... и нека га запали свештеник на олтару на ком се жртва пали“ (Лев 4, 8–10). Заповест везана за животињску крв била је да „замочи свештеник прст свој у крв и крвљу седам пута покропи пред Господом, пред завесом од светиње и да помаже том крвљу рогове олтару... а осталу крв од телета сву нека излије на подножје олтару“ (Лев 4, 6–7), будући да је животињска крв символ чулног живота¹⁷, чиме се симболизам изливања крви на подножје олтару показује као признање власти Господње над чулним животом људи.

Индикативна је појава старозаветних типова жртвоприношења као саставних делова литургијских текстова. У Литургији Јакова брата Господњег наилазимо на молитву: „...погледај на нас и види ову нашу

15 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Πρὸς τὸν Θαλάσσιον*, PG 90, 356c.

16 Види исто, PG 90, 356b.

17 Види исто, PG 90, 356c.

словесну службу, и прихвати је као што си прихватио Авељеве дарове, Нојеве жртве, Авраамове паљенице, Мојсијево и Ароново свештенство... Давидово покајање, Захаријев тамјан; као што си примио из руку светих твојих апостола ову истинску службу, тако прими и из руку нас грешних предложене ове дарове...“¹⁸. Овакви литургијски моменти продубљују симфонију Старог и Новог завета као и истоветност њихових догмата у богословљу Исидора Пелусиота¹⁹. Смисао симболичног жртвоприношења и у старозаветној и у новозаветној литургијској пракси остао је исти. И у једном и у другом смислу жртвоприношењем сведочимо божанску власт над творевином, али и прихватање Његове воље као своје, с том разликом што је старозаветна жртва тип, сенка и предобразац новозаветне.

Жртвоприношење и у Старом и у Новом завету чини богослужбени израз приношења и повратка света Богу кроз одређен богоустановљени символ, јер се у чину жртвоприношења налазе трагови најстарије човекове спознаје на основу које творевина не поседује силе којима би могла сама по себи постојати вечно. Ову стварност новозаветни богослужбени симболи чувају у речима: „...јер је Твоје царство и сила и слава...“.

Исидор Пелусиот у старозаветној заповести „месо печено на ватри нека се исте ноћи поједе... да ништа сирово или на води скувано од њега нисте јели него на ватри печено“ (Изл 12, 9), види христолошки карактер старозаветне жртве, јер су месо и ватра по њему праслика сједињења божанске и човечанске природе у догађају Христовог отелотворења, а једење од жртве праслика отпуштења грехова²⁰.

Мистагошку димензију старозаветне жртве налазимо испуњеном у Христовом себжртвовању, везивањем смисла сваке старозаветне жртве управо за литургијску жртву сопствене човечанске природе. На тај начин старозаветни симболизам налази свој циљ у узвишенијем (саборнијем) – новозаветном симболизму. Христос стога укида жртве у крви и открива истински циљ старозаветног богослужења, узимајући Мелхиседеков литургијски облик. На тај начин показује да у обредни живот Израиља не уводи ништа ново, него да испуњава онај обред који је постојао и у време Израилевог родоначалника Авраама.

Литургијски симболизам крије једну посебну димензију жртвоприношења: Бог прихвата свете дарове Тела и Крви Христове жртву *самој* Исуса

18 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 115.

19 Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης, *Αἱ Ἐπιστολαί*, PG 78, 256a.

20 Исто, PG 78, 320d.

Христа, што је тема безмало свих Литургија. Тако у Анафори Апостолских Установа срећемо речи: „...дао си нам Сина Твога јединородног... јагње и небески хлеб, архијереја и жртву; он је тај који приноси и који се кроз нас вазда приноси“²¹, или: „...и ми Господе по заповести Твојој, приносећи тајну спасења *шела и крви јединородној Сина Твој*, чинимо помен његових спасоносних мука... и страшни и славни други долазак Његов исповедамо и благосиљамо“²², или опет: „праведно Те хвалимо Господе Боже наш... и усуђујемо се приступити литургији *шела и крви јединородној Твој Сина Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа...*“²³, као и на другим местима исте Анафоре²⁴. Код Василија и Златоустог Христос се као принос помиње у сећању на ноћ у којој је предан, јер тада заправо „*самоја себе* предаде за живот света“²⁵, и Он тек у тој ноћи, као у замену за Себе, „узевши хлеб... даде својим светим ученицима... А тако исто и чашу...“²⁶. Свештеник на тај начин као жртву литургијске заједнице приноси Богу Оцу *ујраво самоја Христја*.

Наведене молитве појављују се у тексту ове Анафоре пре молитве за освећење дарова, што отвара питање делатности Духа Светога у односу на предложене дарове.

Молитвени призив Светог Духа се у готово свим Анафорама односи „на нас и на предложене дарове“. Јаковљев литургијски симбол показује другачију димензију призива молитвом: „...пошаљи на нас и на предложене *свейте* дарове ове Духа Твога Свесветога“²⁷. У овом делу молитвеног призива уочавају се два момента: Дух Свети призива се прво *на нас*, дакле на заједницу, али и на *свейте дарове*, односно на дарове који се сматрају светим и пре призива. У истој Литургији се такође пре призива налази и молитва у којој се свештенослужитељ моли за „предложене, часне, небеске, неизрециве, славне, страшне, дожанске дарове“²⁸. Очигледно је да се у тексту ове литургије предложени дарови сматрају светим и дожанственим и пре тренутка призива Светог Духа. И у Литургији Василија Великог, односно

21 Ιωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 399.

22 Исто, 400.

23 Исто, 401.

24 Исто, 402, 403.

25 Исто, 264.

26 Исто.

27 Исто, 123.

28 Исто, 111.

Јована Златоустог налазимо светост дарова и пре призива Духа у речима: „стојмо смерно, стојмо са страхом, пазимо да свети принос у миру узнесемо“. Ова молитва се налази опет пре призива Светог Духа на дарове.

Дух Свети призива се прво на нас, односно на читаво литургијско сабрање, али се предложени дарови сматрају светима и пре призивања Светог Духа. Оваква молитвена структура изражава нарочиту симболичку димензију Литургије која има важна одређења за свеколику хришћанску гносеологију. На тај начин се проблем сазнања света, човека и Бога везује за богослужбену заједницу, а не за нешто или неког ко је изван ње. Тиме се не оставља простор за објективизирање постојања, то јест за одвајање Истине од заједнице²⁹. У исто време открива се и делатност Светога Духа, Који уноси Царство Небеско у историју, али не на *сиољашњи начин*, већ је Његова делатност *унујрашња*, то јест, међу људима (уп. Лк 17, 20–21).

Закључујемо да се хлеб и вино претварају у Тело и Крв Христову у односу на окупљену заједницу, а не због тога што су сами по себи накнадно освећени, и као такви, објективна стварност одвојена од заједнице. Ово потврђују и речи Христове: „где су двоје или троје сабрани у име моје и ја сам међу њима“ (Мт 18, 20). Василијева Анафора чува управо ту димензију у молитви: „...и, предложивши предобрасце светог Тела и Крви Христа Твога, Теби се молимо... да дође Дух Твој Свети *на нас и на њредложене дарове ове* и да их благослови и освети...“³⁰.

Литургијски символ заправо укида проблем везан за начин претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову, а који је свакако настао као последица гносеологије која не израста из богослужбеног симболизма. Схватајући, наиме, карактер речи Христових „ово је тело моје...“, искључиво историјски, Тома Аквински ће бранити идеју „трансплантације“ и, свесно или несвесно, одвојити Тело и Крв Христову од заједнице верних, управо због тога што заједница са отелотвореним Христом у хлебу и вину за њега постоји тек после „трансплантације“. Овакав свој став правдаће Господњим речима: „тамо где је тело, тамо ће се и орлови скупити“ (Мт 24, 28)³¹. Овакво схватање највероватније у незнању деле и поједини „духовници“ на православним просторима, што нас уводи у опасност атомистичког односа човека са Богом, што за православни Исток представља највеће искушење модерног доба. Поистовећење хлеба и вина са Телом и

29 О истини и заједници види код John Zizioulas, *Being as communion*, New York 1985.

30 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 270, 271.

31 Toma Akvinski, „О pretvaranju kruha i vina u tijelo i krv Krista“, *Izabrano djelo*, Zagreb 1981, 313, 151–172.

Крвљу Христовом по себи, представља заправо одвајање Христовог Тела од литургијске заједнице, што, најшире узевши, за последицу има крајње индивидуални приступ Тајни Христовој.

Умерени текстократски приступ литургијском симболизму усмерава нас и на друге гносеолошке хоризонте. Тако нпр. анафора која је дошла до нас под именом Григорија Богослова показује важан гносеолошки моменат при претварању хлеба и вина у Тело и Крв Христову. Наиме, у анафори налазимо молитву: „Духа Твога Свесветог пошаљи, да у његовом доласку... славноме присуству, освети и претвори предложене часне и свете дарове ове, у Тело и Крв нашега искупљења“³². Сличан моменат види се и у тексту Анафоре Апостолских Установа у речима: „...причешћујући се часним Телом и часном Крвљу Христовом, благодаримо и молимо Ти се да нам буду не на суд већ на спасење... на отпуштење грехова, на живот Будућег Века“³³. И у Серапионовој анафори освећење дарова спојено је са задобијањем „лека живота“³⁴. Исидор Пелусиот заједницом назива причасништво (μετάληψις) светим тајнама којим нам се дарује сједињење са Христом и заједничарење у Његовом Царству³⁵. Одговарајућа молитва анафоре Епифанија Кипарског гласи: „...да хлеб овај претворивши се постане дожанско Тело, Тело спасења душа и тела (наших) и помешано у чаши самом крвљу Христовом, (која је) крв Новог завета, крв спасења, да би били нама који се причешћујемо на обновљење Духа...“³⁶. И анафора која се приписује Атанасију Великом, после молитвеног призива Светог Духа на дарове, садржи још један призив Светог Духа повезан са будућим веком и то у молитви: „Душе Свети, изворе живота и изворе милости, помилуј народ овај... сачувај га читавим... за наследство и наслађивање будућим добрима“³⁷. У Златоустовој Литургији овом моменту одговарала би молитва: „Да ове свете Тајне буду онима који се причешћују на тре-

32 Γρηγόριος Θεολόγος, *Η Λειτουργία*, PG 36, 712.

33 Ιωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 351.

34 Maxwell E. Johnson, „The prayers of Sarapion of Thmuis“, *Orientalia shristiana analecta* 249, Roma 1995. 48.

35 Ισιδώρος Πηλουσιώτης, *Αί Επιστολαί*, PG 78, 325a.

36 Ιωάννης Φουντούλης, *Η εὐχή τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου*, Θεσσαλονίκη 1967, 221.

37 Исти, *Θείαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς*, Θεσσαλονίκη 1994, 411, 412. Молитва је као што видимо упућена трећем лицу Свете Тројице, иако је у другим литургијским симболима уобичајено да се призив Светог Духа упућује Богу Оцу.

звеност душе, на отпуштење грехова, на заједницу Духа Твога Светога, на испуњење Царства Небескога...³⁸.

Из наведених примера јасно се види да литургијски симболи улогу Светога Духа повезују са нашим спасењем, са будућим Царством које Дух уноси у историју, а не са истином као објектом овога живота³⁹. То значи да Тело и Крв Христова не постоје сами по себи, као објекти, односно *йо својој йрироди*, већ само у заједници верних.

Следећи симболични изрази претварања дарова који откривају нову гносеолошку димензију литургијског символизма, забележени су у тексту Литургије која је дошла до нас под именом Дионисија Ареопагита. Описујући установљење молитве Евхаристије писац бележи речи: „...и пре његовог крста, узме хлеб у своје чисте и свете руке, погледа у тебе Боже Оче, и благодаривши, благослови, освети, преломи и даде својим светим апостолима и ученицима рекавши ‘узмите једите и *верујте* да је ово тело моје...’ Исто учини и над путиром, и напунивши га водом и вином, благодари, благослови, освети и даде га светим апостолима рекавши ‘узмите и пијте од ње сви и *верујте* да је ово крв моја’⁴⁰. Више је него индикативно то да ова Анафора показује нашу веру као потврду истинитости претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. „...Овај јерарх“, бележи Дионисије на другом месту, „уздиже се ка оним прототиповима тела и крви (Христове), *верујући* да се предложене у светом и сведелатном Духу претворило у тело и крв Христову“⁴¹. Исти моменат израста из теологије апостола Павла у којој је вера ипостас вечних богослужбених стварности (Јев 11, 1).

Александријска верзија Литургије Василија Великог садржи идентичан гносеолошки став, али овог пута исказан после возгласа *свешћине свешћима*, речима: „Тело свето и Крв света и истинита Исуса Христа Сина Божјег. Амин... свето часно Тело и Крв Емануила Бога нашег и они су истинити... *Верујем, верујем, верујем* и исповедам до последњег даха да је ово Тело животворног и Јединородног Сина, Господа и Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа“⁴². Василијев и Златоустов литургијски символ, какав је

38 Исто, 271, 272.

39 У *Учењу дванаесторице апостола (Дигахи)* наводе се два молитвена призива везана за будући век, и то: „...као што је овај хлеб био раширен по брдима и сабран постао један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земаљских у Твоје царству“ (IX, 4), и: „...сабери је (Цркву) од четири ветра, освећену, у царство Твоје које си јој припремио“ (X, 5).

40 Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Η ἀναφορά*, Θεσσαλονίκη 1987, 347.

41 Исто, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, PG 3, 453b.

42 Види, *Λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου*, PG 31, 1652aδ.

данас у ехаристијској употреби, чува исту димензију у речима „Верујем Госпеде и исповедам...“.

Да освећење дарова није схватано чином одвојеним од потребе спасења читаве творевине, показује молитва Анафоре Атанасија Великог упућена Богу Оцу: „Утисни нам благодат Духа Светога као што си учинио светим апостолима, јер они окусише Њега и осветише читав свет“⁴³.

За Игнатија Богоносца једно је Тело и једна је Крв Христова, један је хлеб који све храни и једна је чаша која се свима разделяје, један је жртвеник и један је Епископ заједно са презвитерима и ђаконима (Фил 4, 1).

Максим Исповедник даје симболизму Тела и Крви Христове још једну есхатолошку димензију, говорећи да је „тело Логоса уздизање и успостављање савршене природе кроз врлину и спознају, а крв је, ка вечном добродитију, благодат будућег обожења“⁴⁴; вино је, пак, „символ екстазе чежњиве душе за Богом“⁴⁵. И на овом месту очигледна је чињеница да Максим Исповедник у своје време рекапитулира литургијско-есхатолошко наслеђе древне Цркве, што ће касније, у критичним историјским изазовима времена, бити стожер обнове литургијских виђења света, што, на крају крајева, потврђује и ово наше доба.

Литургијски текстови откривају симболично деловање Светог Духа и у есхатолошкој димензији присуства, односно предстојања Црквеног сабрања жртвенику. Готово сви литургијски текстови садрже овакве моменте. Тако, на пример, у тексту Јаковљеве Анафоре налазимо: „Господ да благослови све нас и да саслужује са нама и да нас учини достојнима предстојања жртвенику и силаска светог његовог Духа, сада и увек и у векове векова, амин“⁴⁶ и опет, на другом месту: „Владико, помилуј нас јер смо престрашени, будући да предстојимо светом Твом жртвенику“⁴⁷. У истом тексту говори се и о „страшном овом и ужасном предстојању“⁴⁸. У Марковој Анафори видимо сличан моменат у речима: „молимо Твоју доброту јер смо престрашени и ужаснути, будући да предстојимо страшном и славном жртвенику Твоме“⁴⁹.

43 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 415, 416.

44 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Πρὸς τὸν Θαλάσσιον*, PG 90, 380a.

45 Види исто, PG 90, 528d.

46 Ἰωάννης Φουντούλης, *Θείαι Λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1994, 107.

47 Види исто, 116.

48 Исто, 117.

49 Исто, 41.

Да предстојање жртвенику не представља догађај који је одвојен од стварног присуства Светог Духа, већ да се управо ради о делатности Духа који у историју уноси предокус будућег века попут блистања иконе Божије међу људима, говори чињеница да категорије времена и места, унутар литургијског симбола, јесу време и место Божије на земљи. Иако есхатолошко предстојање жртвенику признаје историјски след симбола (што се види у молитви „опет и много пута...“), ипак су многа времена и многи простори са својим одредницама *йре* и *йосле*, *овде* и *онде*, у свим литургијским догађајима у историји Цркве, везани искључиво за Царство будућег века, што и представља чин освећења временског постојања твари. У том смислу литургијски символ будући догађај нашег спасења приказује и као догађај прошлости, што видимо у речима Златоустове Анафоре: „...и ниси престао да све чиниш *док нас ниси узвео на небо и даровао нам царсйво йвоје дугуће*“⁵⁰. Код Германа Цариградског сусрећемо сличан симболични моменат који доводи у везу прошлост са будућношћу, наводећи да „Син Божији ношаше тело и овцу коју узе на рамена – што се означава омофором – као природу Адамову, коју подиже изнад свих начала и власти и господстава вишњих сила...“⁵¹. Исти смисао налазимо и у есхатолошкој перспективи Христових речи: „Царство Божије не долази на видљив начин. Нити ће се рећи: ево га овде, или: ено га онде, јер гле, Царство Божије унутра је у вама“ (Лк 17, 20–21).

Текст горе поменуте Дионисијеве Анафоре садржи и молитву: „...начини и нас... да предстојимо Теби јединствени а не раздвојени у часу у коме свршавамо ову тајну“⁵². У истом тексту јасније се изражава делатност Светог Духа у символу предстојања жртвенику кроз молитву: „...Ти који... си нас позвао и довео до светих Твојих тајни и удостојио да предстојимо најузвишенијем трону величанства Твога...“⁵³ или опет: „Украси и нас побожношћу и правдом, као што си украсио Њега одеждом славе, да би огрнути тобом као застором и бивши као храм овенчани Твојом славом, гледали Тебе као без застора, умом осветљеним дожанском светлошћу, и седели са Тобом на трону у царству Твоме, као што се наслађујемо овом жртвом испред нас, управљајући Теби славу и песму“⁵⁴.

50 Исто, 261.

51 Герман Цариградски, „Излагање о Цркви и мистичко сагледање“, *Саборносй*, 3–4/VI, Пожаревац 2000, 124.

52 Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Η ἀναφορά*, Θεσσαλονίκη 1987, 339.

53 Види исто, 341.

54 Види исто, 346.

Сваки литургијски символ садржи у себи и димензију предстојања *Христове* заједнице на Велики четвртак, односно само Господње богослужбено присуство. На тај начин се делатност Духа Светог види и кроз остварење Његовог присуства у сабрању верних, тако да је литургијски симболизам прожет Христовим речима: „без мене не можете чинити ништа“ (Јн 15, 5).

Чин предстојања жртвенику открива и смисао стварања човека, јер спаја старозаветни израз: „хајде да начинимо човека по нашој слици и сличности...“ (Пост 1, 26) са новозаветним: „...да сви једно буду, као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ (Јн 17, 21). У молитви Јаковљеве Литургије присуство Господа у символу вечне заједнице Бога и људи, односно у символу предстојања жртвенику, јасно је исказано речима: „Господ да нас благослови и да саслужује са нама, и достојнима нас учини предстојања светом његовом жртвенику“⁵⁵.

У Анафори Атанасија Великог предстојање жртвенику повезује се са будућим веком тако да у молитви налазимо изразе: „...и још са вером и светошћу станимо са страхом у молитвама пред светом трапезом Божјом, да би нашли благодат милости Његове у дан откривења и доласка Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа“⁵⁶. Иста Анафора показује предстојање жртвенику једном од делатности Светога Духа у молитви свештенослужитеља: „Погледај на мене грешног и понизног слугу Твог и очисти ми душу и ум од сваке духовне нечистоте и удостоји ме да *силом Свећоја Духа Твоја... ѡрегсѡјим* за светом овом трпезом и свештенослужитељем пречисто Тело Твоје и часну Крв Твоју“⁵⁷.

Символични текстови Литургија не пренебрегавају ни конкретне историјске догађаје. Отуда и молитвено сећање на стварање света, промишљање о њему, али и на догађаје везане за оваплоћење Христово, Његово страдање и, с тим у вези, искупљење људског рода.

Хришћански оци древне Цркве, Светим даровима приписују и димензију сећања на догађаје из Христовог живота на земљи. Тако на пример, Јустин Мученик бележи: „Ради оних који верују у Њега, због којих је и пострадао, оставио нам је да благодаримо за искупљење у светој крви, која је сећање на Његова страдања“⁵⁸. Због тога литургијски симболизам пред сваког верника поставља и, за овај свет најтеже питање, а то је: „можете

55 Исто, 107.

56 Исто, 395.

57 Исто, 392.

58 Ιουστίνος Φιλόσοφος, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα*, PG 6, 641a.

ли пити чашу коју ја пијем?“ (Мк 10, 38). Помињање Христове крсне жртве у анафорама увек је везано за Христово васкрсење, вазнесење, узлазак на небеса, седење с десне стране Оца и Други и славни Христов долазак. Сагледавање појединачне смрти, које произлази из литургијских текстова, нема другу димензију осим свести о томе да се на крају пута (Пасхе) кроз овај свет, пролази смртоносна замка, иза које нас чека бесмртни Христос. Историја се дакле, и по питању најстрашнијег догађаја творевине, односно смрти, у црквеном симболизму суштински везује за есхатологију, јер се везује за Христа који је победио смрт.

Једну од симболичких димензија Духа Светог налазимо код Климента Римског: „А још и књиге пророка“, наводи он, „и апостоли говоре да Црква није од сада него је од почетка. Јер је била духовна као и Исус наш а јави нам се у последње дане да нас спасе. Црква пак иако је била духовна, јави се у телу Христовом показујући нама да, ако ко од нас њу сачува у своме телу и не поквари је, добиће је у Духу Светом. Јер је ово наше тело слика Духа, те зато нико ко поквари слику неће имати удела у оригиналу. А ако говоримо да је тело Црква а Дух Христос, онда онај ко увреди тело увредио је Цркву; такав дакле неће имати удела у Духу, Који је Христос“ (2Кор 14, 2–4).

Симболизам призива Светог Духа прожет је и вером Цркве да се унутар ње, у конкретним историјским сабрањима, остварује Тело Христово, јер и сам Христос говори: „Ово је хлеб који силази с неба... ја сам хлеб живи који сиће с неба; ко једе од овога хлеба живеће вавек; и хлеб који ћу ја дати тело је моје, које ћу ја дати за живот света“ (Јн 6, 50–51). Јерархијски симболизам Цркве у контексту присуства Царства Небеског у историји прожет је још једном димензијом. Господ Исус Христос шаље апостоле који успостављају широм света јерархијске црквене структуре, односно конкретне заједнице. Јерархија је зато носилац Христовог учења као објаве присуства Царства Небеског. То значи, да јерархија носи и преноси благодатне енергије раја, Царства Небеског, на читав свет. Енергије раја носи њена христолошка природа, јер јерархија попут удова Тела Христовог, преноси творевини поруке Царства Небеског. Ту истину симболично исказују и јеванђелске речи: „Господе, коме ћемо отићи? Ти имаш речи живота вечнога“ (Јн 6, 68).

Јустин Мученик у своме учењу о епиклези сведочи да је у његово време, у вези са предложеним даровима, постојала молитва: „...ми не примамо ово као обичан хлеб или обично пиће; него као што Христос Спаситељ наш, оваплотивши се Словом Божијим имађаше тело и крв ради нашег спасења,

тако исто ова храна, над којом је извршено благодарење *молићвом Слова Његова*... јесте као што смо научени, Тело и Крв оваплоћеног Исуса⁵⁹.

Игнатије Богоносац о Телу и Крви Христовој говори: „хлеб Божији желим, хлеб небески, хлеб живота, који је тело Исуса Христа, Сина Божијег, који поста из семена Давидовог и Аврамовог; пиће Божије хоћу, крв Његову, Који је љубав нетрулежна и живот непресушни“⁶⁰, или опет: „...лемећи један хлеб, који је лек бесмртности“⁶¹ итд.

За многе генерације хришћана учествовање у Тајни Тела Христовог кроз различите димензије симболичних делатности Светог Духа, било је и остало истински хоризонт у коме су видели једини истински пут кроз овај свет. Због тога не смемо ниподаштавати ни једну литургијску димензију зарад наизглед супротстављених литургијских гледишта светих Отаца⁶². Сви списи који су нам од њих остали као превасходно богослужбена надахнућа Светога Духа, исказивали су сваки у своје историјском контексту, чудесне хоризонте живота у Христу. Неке од тих димензија су се због различитих богословских тенденција током историје свеле на минимум или пак нестале из литургијског живота; не треба их, међутим, због тога ниподаштавати, јер и у најновије време свет просто вапи за ранохришћанском литургијском визијом постојања. Мишљења смо да насилно супротстављање различитих симболичних димензија светоотачких списа и самим тим одсуство многодимензионалног склада литургијских симбола, обликованог у различитим временима и просторима од светих Отаца, јесте основ за многе расколе којима је данас бременит сав хришћански свет.

Свештени симболи као саборне стварности⁶³, у чијим оквирима су велики литургичари Цркве трагали за смислом постојања, богомудро су постављени складно једни у другима и једни покрај других, попут

59 *Ἰουστίνος Φιλόσοφος, Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν*, PG 6, 428c. Јустин Мученик поистовећује изразе „дух“ и „Слово“. Јустинов израз „...молитвом Слова Његова...“ сматрамо неком врстом тадашње епиклезе. У Серапионовој анафори врши се призив Логоса, речима: „Да дође Боже истине свети твој Логос на хлеб овај... и на чашу ову...“. Види Maxwell E. Johnson, *The prayers of Sarapion of Thmuis, orientalia christiana analecta* 249, Roma 1995, 46.

60 *Ἰγνάτιος Θεοφόρος, Πρὸς Ρωμαίους*, PG 5, 693b.

61 *Ἰστί, Πρὸς Ἐφεσίους*, PG 5, 661a.

62 Пол Мајендорф, „Св. Герман Константинопољски“, *Саборносій*, 3–4/VI, Пожаревац 2000, 108–109, 111.

63 О симболима и стварностима види *Ἀθανάσιος Μέγας, Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, PG 28, 1080c.

сврсисходно сазданих удова људског тела. И за Григорија Богослова, као и за апостола Павла, сви смо „једно тело у Христу, сви смо удови Христови и једни другима“⁶⁴. Као што читаво тело врхуни у глави, тако се сви појединачни црквени симболи сабирају у литургијски архисимвол делујући јединствено⁶⁵. Одатле и сав бесмисао одвајања појединачних символа од њиховог литургијског изворишта. Ово одвајање већ сада за човека представља одвајање од будућих стварности, то јест од циља за који он и свет постоје. За Дионисија Ареопагита сваки обред који се не везује за Литургију не треба ни да носи име – обред, него се има лишити свога имена⁶⁶.

Због занемаривања дожанског установљења Евхаристије као основе сваког догослужења, те занемаривања истоветности свештеног и симболичног, источни традиционализам ће појединачне симболе (нпр. симболичну природу поста или симболизам личне молитве или слављење славе код Срба) свесно или несвесно претпостављати литургијском символу. Оваква гледишта у крајњој инстанци доводе до извесног пијетистичког индивидуализма, који се некад посредно а некад непосредно, свесно или несвесно, изврће и против самог симболичног дића Цркве, односно против њене јерархијске природе.

Символи су чувари Тајне Христове у којима Он, Творац символа, бива сакривен и даље, зато што је у њима оставио своје догочовечанске трагове установивши их и прошавши први кроз њих говорећи Јовану Крститељу: „јер тако нам треба испунити сваку правду“ (Мт 3, 15). Символ је и улазак у Христове трагове јер нам рече: „Ако хоће ко за мном ићи, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мном иде“ (Мт 16, 24), или „хајдете за мном“ (Мт 4, 19), итд. За Максима Исповедника онај који подражава Господа следи Његове трагове, који су у ствари Његове заповести⁶⁷, због чега се улазак и присуство у догослужбеном символу може изразити и као улазак у видокруг Божији (Тело Христово), у коме нас Отац препознаје Духом Светим. Због тога је природа литургијског симбола спасоносна.

Животворна сила свештених симбола осећена је Господњим речима: „ко поверује и крсти се диће спасен“ (Мк 16, 16), и опет: „ко једе тело моје и пије крв моју има живот вечни и ја ћу га васкрснути у последњи дан“

64 Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος ΑΒ΄, Περί ενταξίας κατά τας συζητήσεις*, ЕПЕ 2, 44, 10.

65 Види Μάξιμος Ὁμολογητής, *Η μυσταγωγία*, PG 91, 669c.

66 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, PG 3, 452b.

67 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Λόγος ἀσκητικός*, PG 90, 913b.

(Јн 6, 54). На тај начин онај који учествује у богочовечанским симболима учествује и у богочовечанским животоносним траговима, јер је сам Богочовек, у ноћи када је предан, основао евхаристијски архисимвол у коме је Он сам тајанствено сакривен до пуноће времена свога Другог доласка.

Човекова природа се у литургијском символу поистовећује са богочовечанским Телом Христовим, тако да границе симбола хришћанске присутности у свету заправо јесу границе Тела Христовог, а што апостол Павле на Ареопагу изражава речима: „у њему живимо, и крећемо се, и јесмо... јер и његов род јесмо“ (Дап 17, 28). Тако Христос тајанствено присуствује у својим симболима сакривен до пуноће свога Другог доласка када ће се показати као једини смисао постојања творевине, како у том чудесном дану, тако и у свеколикој историји творевине.

Обећана вечна добра Максим Исповедник дефинише као прелазак „са благодати у вери на благодат у облику“. „Преобразиће нас према себи“, бележи Максим, „то јест према Богу и Спаситељу нашем Исусу Христу, одузимајући од нас спознања трулежности и дарујући нам првобитне тајне које су нам се овде показале *кроз чулне симболе*“⁶⁸.

Свакодневна човекова искуства такође припадају свету симбола, који као свој примарни узрок, али и исходиште, имају литургијски Архисимвол. Леонтије Цариградски показује управо ову димензију симбола када говори да су „сви симболи владичанског васкрсења у телесној гозби и душевном спасењу, јер преста лукавство, изагна се завист, одступи борба, погази се непријатељство, прекиде се рат, поштује се мир, распростире се целив, познаје се љубав... испуни се предречено ‘како је дивно и красно да браћа живе заједно (ἐπὶ τὸ αὐτό)’... Заиста, садашње стварности су симболи владичанског васкрсења, јер више не жалимо за Адамом, него Христа слаavimo, Еву не коримо, него Дјеву Марију блаженом зовемо, више се за дрветом не осврћемо, већ крст подносимо, више се змије не дојимо...“⁶⁹.

Сви симболи творевине заправо извиру и теже Телу Христовом, и Бог симболима „премешта људски живот од сенки фантазми ка истини дића“⁷⁰.

Из наведених литургијских текстова симболична делатност Духа Светога показује се не само кроз догађај освећења хлеба и вина, већ и кроз мно-

68 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Ἡ μυσταγωγία*, ΡG 91, 705a.

69 Λεόντιος Κωνσταντινουπόλεως, *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, Sources chretiennes, Paris 1979, 187, 368.

70 Γρηγόριος Νύσσης, *Εξήγησις τοῦ Ἰσματος τῶν ἀσμάτων*, ΕΠΕ 7 200, 14.

штво других димензија које једна другој не сметају и својим животворним делањем складно и католичански повезују све са Христом.

На основу свега реченог, закључујемо да богослужбена симболичност света има божанско порекло и установљење. Сваки део творевине неодвојив је од богоустановљене природе богослужбених симбола. Осим поменутих симболичних димензија делатности Светог Духа, по преимућству се исказује и неодвојивост Светог писма од богослужбеног симболизма Цркве, јер једино кроз богослужбени симболизам Цркве сам Господ нас позива да начинимо богослужбени двиг и изиђемо из овог смртног света, рекавши симболично: „Хајдете, идемо одавде!“ (Јн 14, 31).

Predrag Petrović

University of Belgrade – Faculty of Orthodox Theology

Old and New Testament's symbols in the light of the Liturgical theology

Sacramental nature of Orthodox Theology represents the godmade symbolic reality which is the presumption of salvation of man and world. The largest threat to sacramental theology comes from individualisation or objectification (separation) of any part of created reality whereby certain matters are in one way or another set as self-efficient cause of existence. Liturgical symbolism represents the foundation of ethos of Orthodoxy Christianity although it is, under the influence of thought from other confessions, liturgical symbolism represented as very questionable heritage of some “charismatics” which is, not rarely, turned against the very hierarchy of the Church. All-encompassing anthropologic and cosmic aspects of symbolism of Body of Christ make the Church the godestablished place of salvation where the man meets the God thus becoming the part of blessed Body of Christ.