

Предраг Петровић

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

Богослужбено-символични начин постојања Цркве

Богослужбено-символични начин постојања Цркве подразумева свагда актуелни проблем односа човека са Богом, човека са човеком, човека са светом, али и стварног односа Бога са човеком и светом. Комплексан однос човека са Богом не може бити на другачији начин остварен него кроз конкретан и нарочит богоустановљени богочовечански однос човека са човеком. Богоустановљени богочовечански однос *човека са човеком* подразумева удеоности у јерархијском начину постојања Цркве. С друге стране, богоустановљени однос човека са творевином чини да природни символизам сведочи управо антрополошку, односно личносну истину свим својим тварним аспектима постојања. Господ Исус Христос описује *незайисане* законе постојања помињући уткану тајну у незнатном семену које својом трулежношћу доноси обилан род, или пак тајну постојања живота у смрти у многим парадигмама. Тако нпр. сагледавамо тајну живота и у дрвећу које у свом трулежном постојању пуно пута остаје без коначног облика својих плодова, али опет, не остаје и без живота. Отуда и библијски богослужбени-символизам људе доводи у везу са дрвећем, попут речи: „видим људе да као дрва ходају“ (Мк. 8, 24), што ће рећи да не признају смрт и поред слепадне трулежности створеног живота, те да Црквеним начином постојања сведоче да смрт и не постоји, јер и сам Господ Исус Христос рече да кнез овога света нема у њему, Дрвету Живота, ништа своје (Јн. 14, 30). Богоустановљени однос човека са творевином нарочито исказују речи апостола Павла о ишчекивању творевине да се јаве синови Божији (Рм. 8, 19), што творевину ставља у оквире личних односа, као да творевина лично ишчекује, јер у *синовима Божијим* и она поседује личност, истинско постојање.

Искушења Цркве данас, више него икада, исказују тежњу ка схватању Цркве као апстрактне заједнице верних и неретко намећу потпуну равнодушност према конкретним богоустановљеним међуљудским односима, али и односима човека и природе. Није мали број свештенослужитеља који према појединачним трагедијама и духовним потребама чланова Цркве не показују нимало интересовања. Због тога поједини чланови Цркве осећају неретко и потребу за усамљеним начинима постојања, док се с друге стране појединци, који увелико говоре и пишу о тајни црквене заједнице понашају готово гностички (окултно) у односу са вернима. За последицу таквих односа унутар Цркве јавља се неретко потреба да се унутар саме Цркве трага наводно за „личним“, а заправо *лажно-личним* сусретом са Богом.

Богослужбено-символични начин постојања Цркве инсистира на живој заједници сваке црквене службе укључујући и лаичке, а што се и ван Цркве пројектује као нелицемеран приступ према сваком човеку. На тај начин, живот се пројављује као супротстављен сваком искушењу проистеклом из себичних, односно лицемерних интереса појединаца без обзира на степен свештенства у коме се налазе.

Да би указао на могућности остварења божанске заједнице међу људима, Дионисије Ареопагит користи израз *свештене завесе* под којим подразумева богослужбени символизам Цркве, тако да појање Богу и пренебрегавање телесних чула у Дионисијевом богословљу подразумева удеоништво у богослужбеним стварностима. Другим речима, свештене завесе јесу богоустановљена подражавања божанских карактера унутар овога света, тако да је и озбиљност приступа таквим стварностима одражавана богослужбеним призивом и потребом да „ућути свако тело...“. У том смислу, по Дионисијевом богословском сагледању, истинско тајноводство јесте категорија у оквиру које се тајноводствено задобија божанско подобје по мери наше јерархијске пријемчивости за нарочити начин постојања. При том морамо имати у виду чињеницу да богоустановљењем Мелхиседековог богослужбеног обрасца Господ Исус Христос показује да и у симболични живот Цркве не уводи ништа ново што већ није постојало у Старом Завету, као и да својим отелотворењем не укида старозаветни континуитет у домостроју спасења света. Господње настојање да се као личност, вечан, невидљив, безобличан и животодаван прикаже људима на њима пријемчив начин, богоустановило се Господњим оснивањем симболичних богослужбених путева спасења света, и то је у складу са пророчким речима: „ја сам бог који се приближава, а не (Бог) из далека“ (Јер. 23, 23). Отуда и речи: „Не мислите да сам дошао да укинем Закон и Пророке; *нисам дошао да их укинем, нећо да их исћуним*“ (Мт. 5, 17).

Новозаветна сведочанства по преимућству сведоче о свези божанског и богослужбеног. Сваку реч и сваки покрет Господа Исуса Христа новозаветни писци виде као конкретна богослужбена богодејства. Господња богодејства свагда прати Христов свештени поредак тако да богодејства кроз Господа Исуса Христа имају најпре свештену природу и поредак. После Христовог Вазнесења Црква историјски наставља да открива свету богоустановљени свештени (Христов) поредак на коме свет и почива. Следујући на овај начин природи откривењског старозаветног и новозаветног богословља, Дионисије Ареопагит свештене тајне назива „чулним симболима“¹, и по Дионисију није неодговарајуће што се божанске тајне везују за чулне слике, већ је то „достојно созерцања енигми, иконизованих у природним и човекоподобним огледалима“². Следујући божанственом Дионисију и Григорије Палама много векова касније говори о томе да се „кроз телесне симболе духовно истражују, називају и иконизују умне и божанствене стварности“³.

На сличан начин Максим упућује на „горњи свет“ и када тумачи Давидове речи „отац и мати ме напустише“ (Пс. 26, 10), говорећи о напуштању закона природе тела који се тиче постања и пропадљивости (отац), и о напуштању и *дективу* од чула (реч написана је у једнини) које нас храни попут мајке, и напуштајући такав свет прима нас Господ „духовном закону усиновљавајући достојне, и достојнима оцепостављајући (πατροθετοῦμενος) кроз врлину и знање целог себе у њима по подобју, као добар (се) предајући“⁴. Отац и мати по Максиму може подразумевати и писани закон (отац) и телесно служење (мајка) како би засијала светлост духовног закона у срцима удостојених⁵. Измирење са Богом за свако биће означава богослужбено

¹ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή θ', ΡG 3, 1104В. Види ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, ΕΠΕ 2, 140, 19.

² ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, ΡG 3, 397Α.

³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, ΕΠΕ 2, 140, 19.

⁴ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΤΗΤΗΣ, Περί διαφόρων ἀποριῶν, ΡG 91, 1121В.

⁵ Види исто, 1121С.

смирење пред службама које су виши логоси мудрости, како би мислено (гномичко) било помирено са божанском вољом која дејствује у међуодносности конкретних богоустановљених служби Цркве. Тај заједнички циљ постојања изражен је речима Логоса: „од њих нико не погибе...“ (Јн. 17, 12), и колико су речи: „али и сам Дух надпосредује (за нас) уздисајима неисказаним...“ (Рм. 8, 26), повезане са црквено-творним речима: „молећи се у свако време (καίρὸν) у духу“ (Еф. 6, 18), толико су повезане и са речима Јерминог Пастира по којима Бог ствара „свету Цркву својом мудрошћу и промислом“⁶ и кроз њу даје откривења и виђења⁷, али и Дух Свети говори у обличју Цркве⁸. Ако Дух говори у обличју Цркве, тада и збирни смисао сваке службе у Цркви богодејствује по речима апостола Павла: „а сада су многи удови, али тело је једно“ (1. Кор. 12, 20).

Божанско откривење и животињски и биљни свет показује словесним, јер будући створен од Бога он носи и Његове словесне карактере. Иако се у светоотачкој литератури појављују изрази попут „бесловесне животиње (ἄλογα ζῶα)“ с циљем да се свештена богообјава и свештено наслеђе прикаже искључиво људском делатношћу, ипак богослужбени-символизам пројављује животињски и биљни свет као веснике богообјављиваних божанских карактера. Бадем израстао на Аароновом штапу, или речи Валаамове магарице, али и сасушена смоква, или пак, магаре на коме Господ Исус Христос долази у Јерусалим, носе на себи знаке различитих божанских откривења. Из тог разлога Давид у Псалмима описује видљива божанска откривења повезана са биљним и животињским светом указујући на свет као на природне богообјаве, али и на свет који чека да Реч постане тело. На овом месту намеће се питање: на који начин умно одређивање суда о некој божанској ствари или стварности, истински доводи човека у близину Божију? Да би прави смисао потврдног и одречног богословља заузео своје богоустановљено место, морамо најпре имати у виду да и у Старом и у Новом Завету потреба давања потврдних и одречних исказа о појединим божанским дејствима чини део тајни дубљих од природних моћи и делатности људског ума. Ако се усредсредимо на богоустановљене начине постојања света изражене у старозаветним сведочанствима, брзо можемо увидети да свако помињање односа Бога и света подразумева неку богослужбену стварност. Сусрети Бога и људи приказују се у наизглед бајковитој чудесности. Међутим пројављени библијски сусрети Бога и људи одређују историјске путеве читавих народа; читалац лако може закључити да богочовечански сусрети немају везе са индивидуалним и, за друге људе, историјски необавезујућим догађајима. Тамо где се човек сусретне са Богом, тамо се не само законитости пале природе показују другачијима, него се мењају и историјски путеви народа. Међутим, богоустановљење одређених богослужбено-символичних радњи не бива без одговарајуће људске пријемчивости за богослужбену природу богочовечанских садејстава. Мојсије у том смислу, по божанској заповести, начини земаљску скинију подобну божанском узору њему показаном „на гори“ (Изл. 25, 40). Природни символизам, односно символизам творевине око нас, али и у нама, представља сталне гносеоло-

⁶ ПАСТИР ЈЕРМА, Прво виђење, III, 4. Види *Дела айосџолских ученика*, Врњачка Бања — Требиње 2002, стр. 312.

⁷ Језекиљу се „отворише небеса“ и виде „виђења Божија“ док је био „посред робља на реци Ховару“ (Јез. 1, 1). Захарији се анђео јавио док је он кадио и служио „по своме реду пред Богом... и сво мноштво народа се молило напољу за време кађења“ (Лк. 1, 8–10). Виђење Јеванђелисте Јована збило се „у Духу у дан Господњи...“ (Апок. 1, 10), итд.

⁸ ПАСТИР ЈЕРМА, Прича девета, LXVIII, 1. *Дела айосџолских ученика*, Врњачка Бања — Требиње 2002, стр. 381.

шке изазове унутар богоустановљених богослужбених тајноводстава као саборних парадигматских исходишта сваког сегмента природног симболизма. И у свету који нас окружује јасно видимо природне симболе у разнородним односима видљивог и невидљивог од којих се ум уздиже од симбола света истозначног символу човека, до богослужбено-симболичног смисла постојања жудећи за архетипом коме се „већ сада тежи“⁹. Тако се показује да је Бог један творац свега, сједињујући аналогно све што је створено са човечијом природом како би се сва бића која су удаљена једна од других по природи ујединила, чинећи њихов наклон према човеку тако да све буде јединствена природа и да све у свему буде са/м Бог, обухватајући све и дајући свему ипостас, тако да ништа од онога што је створено не би имало независтан покрет у одсуству божанске парусије по којој и јесмо и називамо се и богови и деца и тело и чланови и судбина Божија¹⁰.

Не може вера у Бога подразумевати лицемеран однос према човеку, што је једна од димензија богослужбеног поистовећења Господа Исуса Христа са човеком-Авраамом, тако да је и одговарајући прелазак старозаветног богослужења „невидљивом Богу“, или Богу који је „још далеко од човека“ у новозаветном смислу исказан, како речима: „анђели га одведоше у наручје Авраамово (Христово)“, тако и речима: „Авраам, отац ваш био је рад да види мој дан, и виде га и обрадова се“ (Јн. 8, 12; Мт. 5, 14), или другим речима *и виде Авраам Човека који је свима Ближњи, и који као Бој учини људима да једни другима буду Ближњи као Он*.

Када Максим тумачи службу апостола Павла као служење „надљудским тајнама“¹¹, он има у виду јерархијски богоустановљено преимућство апостолске службе над пророчком, иако пророчка служба Духа у датом случају „говори Павлу да не узлази у Јерусалим“ (Дап. 21, 4). Павле међутим, апостолску службу види као подражавање Христу тако да службу као дар Духа износи на себи како би и сам „постао други Христос“¹² макар то некоме изгледало као непослушност према пророчкој служби. На тај начин Павле одржава и води богоустановљени поредак владања у божанским стварностима, не дозвољавајући никакво „међусобно мешање Духом добро одређених служби (βαθμούς) Цркве“¹³. Јерархијски поредак присутан је и у творевини и видљив је сваком божански-мислећем уму у општем поретку твари. Григорије Богослов говори управо о јерархијском поретку утиснутом у творевину када пише: „ред све (створено) прожима. Ред прожима и небеска и земаљска (бића); ред је у умним (стварностима); ред је у чулним (световима); ред је у анђелским (чиновима); ред је међу звездама, у покрету, у величини, у блистању и у односима једних са другим; ред је у епохама и временима... тако је (све) постављено у век и у век века; заповест је дао и она неће проћи... Ред је у свему постојећем...“¹⁴, или: „...једни су стадо, а други пастири; једни началствују, а другима се началствује, једни су глава, други ноге или руке или очи или неки други део тела, због склада и корисности целине...“¹⁵.

Игнатије Богоносац јерархију пореди са властима овога света, и као што су владари послушни цару, а војске владарима, тако ђакони слушају презвитере као

⁹ ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΤΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1077B.

¹⁰ Исти, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1080B.

¹¹ Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 365C.

¹² Исто, 368A.

¹³ Исто, 368B.

¹⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΑΒ', PG 38, 181C.

¹⁵ Исти, Περὶ τῆς διαλέξεσιν εὐταξίας, PG 36, 185BC.

свештенике, презвитери, ђакони и читав клир и народ послушни су епископу, а епископ Христу, као Христос Оцу, јер „Тако се кроз све, јединство спасава“ (Фил. 6, 4). Поредехи Цркву са божанским небом и Герман Цариградски такође бележи да је Црква „јерарсима уређена“¹⁶. Личност Христова је по Дионисију надахнуће сваке јерархије¹⁷, и „За свакога који припада јерархији, савршенство је уздизање по његовој моћи и усличњење (подражавање) Богу, и што је божанственије од свега, постајање саделатним Богу“¹⁸. Дионисије Ареопагит сваки јерархијски ред види као „свештено богоначално установљење“¹⁹, које, по моћи вођеног, узводи ка божанској синергији²⁰. У Дионисијевом богословљу нижи јерархијски редови узрастају ка вишим (саборнијим, интегралнијим, више сједињујућим) истинама постојања и ова делатност дужност је виших јерархијских редова. Дакле, смисао овоземаљског постојања јерархије и лежи у осаборњењу, односно везивању за себе нижих јерархијских редова, то јест људских природа подложнијих премећању у грехове индивидуализма, како би се по наведеним речима Игнатија Богоносца „кроз све, јединство спасава“ (Фил. 6, 4). Јерархија јесте чувар (господар) творевине у јединственом Телу Христовом.

Увођење у симболичну заједницу тиче се и творевине која уз помоћ јерархије и сама учествује у Тајни постојања на нивоу тога што јесте, а кроз богослужбена чинодејства, што чини и један од елемената Дионисијеве Анафоре у возгласу: „...небо и земља те славе, море и ваздух те хвале; идући својим путем сунце те пева; клања ти се месец са својим менама“²¹. У том смислу за Ареопагита се без „предложених симбола заједнице на најбожанственијем жртвенику“²², никада не може служити тајна „божанствене заједнице“²³.

Сви богослужбени симболи, односно свештени украси у које се људска природа мистично заодева показујући се богоусличњеном, имају своје извориште и смисао у Тајни Христовој. При томе богоначалне силе чине од људи и твари божанска станишта и божанска времена унутар историје. Богослужбене иконе, симболи, јесу чувари граница Тела Христовог. Зато и божанствени Дионисије говори да „сила јерархијског реда наставља свим јерархијским целинама и кроз све свештене редове чинодејствује своје свештеноначалне тајне“²⁴.

Ако за Цркву постојање представља спој две стварности, тварне и нетварне, видљиве и невидљиве (које су као последица првородног греха у човековом уму раздвојене као „непомирљиве“), односно, ако Црква својим богоустановљеним симболима постојања измирује „небо и земљу“, укидајући грехом извештачено растојање Бога и света, да ли је Богом одражавана симболичност света примењива и на символ у његовом материјалном постојању? Наравно да трагањем у материјалној сфери наилазимо на слојевите одразе симболичних видљиво — невидљивих структура постојања онако, како се одрази симболичног јединства виде и у равни неживе твари али и у равни биљних и животињских начина постоја-

¹⁶ ГЕРМАН ЦАРИГРАДСКИ, „Израгање о Цркви и мистичко сагледање“, *Саборности*, бр. 3–4, год. VI, Пожаревац, 2000. год.

¹⁷ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας, Φιλοκαλία, Θεσσαλονίκη 1986, 250, 11.

¹⁸ Исто, PG 3, 165B.

¹⁹ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 504C.

²⁰ Исто, Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 3, 168A.

²¹ Исто, Ἡ Λειτουργία, Θεσσαλονίκη 1987, стр. 343.

²² Исто, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 505BC.

²³ Исто.

²⁴ Исто, PG 3, 1108D–1109A.

ња. *Најзад, и човеков живој дејствије по законима постојања неживе ствари али и расијом и врсијом зайаженом код биљака, и расијом, врсијом и чулима зайаженом код животиња.*

Човек дакле, и у искључиво материјалном постојању указује на спој видљиво-невидљиве структуре бића, због тога што богоустановљена симболичност постојања чува своје божанске одјеке до крајњих граница постојања. Тако „глас Почетка“ одјекује на свим нивоима постојања и симболичност природе сеже до њених најелементарнијих делова. У том смислу полазимо од видљиво-невидљиве структуре људског тела.

Део људског тела јасно сазнајан јесте видљив док је други скривен. Интересантно је да се највећи део тела заправо не види. Видљиви део тела опажамо као видљиви део симболичног јединства тела, јер други део тела човеку није видљив. Постоји дакле, део тела који је део унутрашње, невидљиве структуре и чији се животни сокови налазе тик испод површите коже одакле се и назначују врло сложене, унутрашње тајне људске структуре. Оне се преко видљивог дела тела иако нејасно, ипак називују; неке се чулом додира могу осетити. Али у својој јединствености унутрашње тајне човековог тела су скривене, богате и несазнајне²⁵. На тај начин оно што је на телу видљиво најмањи је његов део, а богата унутрашња структура тела која се не види, чини огромну животну тајну. Међутим, многодимензионална подељеност тела своје назначење показује у животворним законитостима саборнијих целовитости, а не у разликованим појединачностима. На овом месту превасходно имамо у виду богослужбену природу, поредак, смисао и један од антрополошких одјека богослужбених речи Дионисија Ареопагита: „Иако се од свог јединственог почетка обред сабрања у свештено богатство симбола човекољубно шири и долази до читаве богоначалне иконографије, опет се једноподобно у своју монаду враћа и сједињује у себи свештеновођене“²⁶. Човек својим видљивим делом тела и на биолошкој основи открива биолошки скривени део тела (кроз здравље или болест, радост или тугу, жестину или благост, итд.).

Тако се и у човековом најматеријалнијем начину постојања могу применити богослужбене речи апостола Павла, по којима се на творевини види „Његова (Божја) вечна сила и божанство“ (Рм. 1, 20). Нераскидивост заједничког начина постојања свих призваних у богооткривени, (богоустановљени) организам Тела Христовог апостол Павле описује нераскидивошћу јединства многих удова једног тела, имајући у виду божанска исходишта човековог тела. Не стоји ли иза поменутих речи апостола Павла најсаборнија божанска воља која говори да је божанско богатство смисла Отелотворења Христовог одгонетка и исходиште тајне свакога тела? Наравно да је ова чињеница довољна да симболично одражајни закони постојања посведоче *богослужбену саборност* а не „богослужбену самодовољност“ као подобје постојања из Пост. 1, 26! Самодовољност је као подобје иконе осуђено речима Божијим: „није добро да човек буде сам“ (Пост. 2, 18); ове речи јесу страшна богослужбено-симболична заповест, неодвојива од Господњих речи: „где су двоје или троје сабрани у име моје, онде сам и ја међу њима“ (Мт. 18, 20).

²⁵ Овде говоримо о богоустановљеном, богослужбеном, тајноводственом, а не о научном, несимболичном сазнању тајни човековог постојања. При томе имамо у виду да је Бог „сваком телу“ отворио пут спасења. Ипак, интересантно је поменути на овом месту постулирање симболичности природе у научном смислу. Природи светлости нпр., наука приписује двојако сагледавање, сагледавање по њеној таласној (енергетској) природи, и по њеној корпускуларној (телесној) природи. Оба сагледавања јесу и научно доказива.

²⁶ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 456D.

Закључак

Свеколико јединство створене природе јасно је гносеолошко полазиште у напорном настојању човека да пронађе и задржи своје богоустановљено место у свету. Материјална раван постојања носи највидљивије поруке јединственог постојања у различитости. Јединство света не укида његову разноврсност. Јединство света у разноврсности обавезујући је део човековог етоса и то тако да се богоустановљени циљеви постојања јасно виде кроз јерархијске структуре човекових богослужбених делатности.

Символичност природе по преимућству нам даје за право да природу посматрамо у дуалитетима видљиво-невидљивог (откривено-скривеног), али и да кроз богоустановљени символизам Православног хришћанског богослужења уздигемо појединачне природне симболе (делове раздвојене природе) како не би остали појединачни, већ добили саборнији или најсаборнији карактер. То је једно у низу богослужбених утемељења и назначења човека у речима књиге Постања: „И узме Бог човека кога створи и постави га у рају *da ĩa radi* и *da ĩa чува*“ (Пост. 2, 15), као и речи: „растите и множите се и испуните земљу, и господарите њоме и владајте рибама морским и птицама небеским...“ (Пост. 1, 28). Чак и слепадно стање природе није препрека човеку да кроз утврђивање законитости и истраживањем неизбројивих односа унутар света, активно учествује у осаборњењу појединачних симбола творевине као и осаборњењу сопствене символичне природе која се богоустановљеним начином постојања мора сусрести са исто тако богоустановљеним, реалним другим, јер умишљени, „идеални“ други крајње је исходиште речи змије из књиге Постања *дићетје лажни бојови једни друјима*.