

Предраг Петровић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

Богослужбени аспекти хришћанског симболизма

Abstract. Хришћански симболизам јесте богослужбени пут по коме се иконично узлази и силази на архетипове многих димензија вечног постојања откривеним у начину постојања Сина Човечијег. Различите димензије симбола тумачене од светих отаца не смеју бити спорадично фаворизоване без обзира на историјски контекст постојања Цркве. Ранохришћански симболизам описан у делима Дионисија Ареопагита али и других отаца Цркве не укидају било који аспект Православног начина постојања. Црква као богослужбени организам кога је основао Богочовек чува богоустановљене елементе Царства и гради их попут „насилника“ у сопствене богослужбене путеве.

У основи свог виђења симболичности свеопштег постојања света, богослужбена природа Цркве не оставља места никаквим иноверним симболичним представама које би на било који начин у дужем временском периоду Тајну Христову одвајали од Тајне света, или пак појединачне симболе постојања одвајали од њихових природних (саборнијих) христолошких исходишта. И у наше време појављују се сумњиви богословски ауторитети¹ који, надамо се, несвесно намећу пометњу унутар богоустановљеног (богопреданог) симболизма, не узимајући никада у обзир чињеницу да богоустановљеност богослужбеног симболизма не искључује конкретно историјско дејство човека у синергијској градњи божанске грађевине о којој је пророковао Пастир Јерма. Иако Истина тражи од верних, који имају дубоку свест о Цркви, да и у сопственим редовима трпе „час и власт таме“ (Лк. 22, 53), јер се „сила (Божија) у немоћи показује савршеном“ (2. Кор. 12, 9), ипак се трпљење нецрквеног етоса у сопственим редовима завршава граничним божанским мерилима постојања.

Бунт сумњивих богословских ауторитета и данас се највероватније несвесно противи историјском путу Тела Христовог - Цркве у чијој је природи јеванђелски насилно отимање елемената Царства Небеског и њихово

¹ Имамо у виду ауторитете који су још увек делови једне, свете, саборне и апостолске Цркве, али ауторитете који због свог мешања у проблематику у коју се не разумеју сведоче да сами са собом још не налазе право место у Цркви.

уграђивање у сопствени богочовечански ипостасно-историјски двиг. Нека би речи које следе биле скроман допринос очувању јединства Цркве нашег времена, јединства коме наметање вештачких раздеоба потпуно непотребно прети нарушавањем саборне природе појединачних богооткривених (богоустановљених) симбола постојања.

*Светоотачка сведочанства бојослужбених
аскеката хришћанској симболици*

Многа значења речи *символ* (грч. σύμβολον), свој етимолошки почетак имају у глаголу συμβάλλω, који се дословно може превести речима „заједно стављање“. Желећи да значи одговарајуће садржаје речи *символ* и глагола у њиховом хришћанском значењу Дионисије Ареопагит осим речи σύμβολον користи и речи σύμβολα и σύμβολα, које свој етимолошки корен налазе у глаголу συνθέτω, који означава са-стављање². Под свим овим изразима Дионисије подразумева састављање, синтезу или спајање по природи разнородних стварности.

Најшире узевши светоотачка литература сведочи о појединачним елементима света као о појединачним симболима, о човеку као божанском символу и о осталим богослужбеним симболима, као о саборним симболима који обједињују и дају смисао сваком појединачном символу. Тако символ може означавати облик или изглед изреченог квалитета или квантитета, може бити повезан са страдањем, свештеничким чином, помазањем. Символ може имати везе са љубављу, али и са деловима тела. Символ се повезује и са предложеним даровима, жртвеником, евхаристијом, Светим Писмом, итд³.

Символи јесу општи феномени људског искуства уткани у најдубљу структуру појавног света. Божански чин стварања света, а од елемената творевине и стварање људи, усадио је у човека као боголико биће и потребу да тајну живота објасни управо оним представама (сликама, симболима) које Бог дарује људима стварајући свет. Тако се сваки човек до тренутка своје смрти, уствари, креће по живописном свету симбола којих најчешће није свестан.

² Вид. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Ἐπιστολή θ', PG 3, 1105C; Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας, PG 3, 136B; 137B; 141B.

³ Вредно је поменути разликовање на које указује Митрополит Јован (Зизиулас) између симболима као „типологије“ и симболима као „иконологије“, а у светлости максимовског богословља о односу сенке, иконе и истине. Види Митрополит пергамски Јован (Зизиулас), „Символизам и реализам у православном богослужењу“, *Саборности*, 1-4, 2001, 24. Говорећи о типологији која се у светоотачким списима односи на Стари Завет као на сенку будућих догађаја, апостол Павле старозаветне догађаје тумачи као „примере (типове) нама“ (1. Кор. 10, 6). Јован Златоусти описује катаклизму у Нојево време и тадашње догађаје види као „типове будућих стварности... Црква је кивот, Ноје Христос, голуб Дух Свети, маслинова гранчица човекољубље Божије...“, разликујући притом значења израза „тип“ и „истина“. Види Ἰωάννης Χρυσόστομος, Λόγος εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλοῦσιον, PG 48, 1037. За Јована Дамаскина крштење ће бити „тип смрти Христове“, облак који је пратио старозаветни Израил „символ је Духа“, а море је символ воде (у чину крштења) Види Ἰωάννης Δαμασκηνός, Περὶ πίστεως καὶ βαπτίσματος, PG 94, 1120A и 1124A.

Богословско оправдање природне човекове потребе за симболима налазимо непосредно и у богословљу Григорија Ниског који у своме делу О стварању човека бележи да је Бог, ради испуњења циља човековог постојања, човека сачинио као психосоматску природу, спајајући божански и земаљски елемент (душу и тело), тако да сваки елемент има у себи урођено својство да воли и ужива себи слично (ἵνα δι' ἀμφοτέρων συγγενῶς τε καὶ οἱ κείως πρὸς ἑκατέραν ἀπόλαυσιν ἔχη)⁴. И код Макарија Египатског налазимо исти смисао јединства две човечије природе. Он бележи: „као што су код свакога од нас два човека, један телесни а други душевни, тако се у видљивом рају гостио видљиви човек, док је невидљиви и умни рај светих анђела уживао скривени човек срца,⁵. Човекова душевно-телесна конституција због све све своја два, по природи различита ентитета, одређује и начин спознаје тако да је један део спознаваног бића по природи видљив или смислив, док је његов други део невидљив али докучив управо кроз тај свој видљиви део. Ово је и једна од богослужбених истина које се крију иза Господњих речи: „не може дрво добро плодове зле рађати“ (Мт. 7, 18). Човек је дакле, по преимућству симболично биће или биће односа што се и у његовом најелементарнијем виду, управо у структури људске личности показује кроз свеу видљивог и скривеног света. Човекова симболична природа повлачи за собом и симболичну природу сазнања.

Хришћанско поимање симбола показује да симбол обухвата и повезује по природи смртну твар, као видљиви одјек стваралачких божанских речи „нека буде...“, са коначним циљем њеног постојања откривеним у догађајима везаним за Христово отелотворење и васкрсење. Максим Исповедник ће смисао постојања симбола исказати речима: „Читав умни свет се, на мистичан начин у симболичким облицима показује читавом чулном свету (онима који могу да виде), и читав чулни свет налази се логосима спознајно јединствен у читавом умном свету. Чулни свет је у умном логосима, а умни у чулним типовима и њихово је дело једно...“⁶. Јединство двају светова показано по преимућству у људској природи, као и свеу творевине и животворне Промисли (чега је како рекосмо човек живи симбол), јасно дефинишу свет као биће усмерено ка своме покоју, ка Богу.

Дионисије Ареопагит, један од великих литургичара Цркве, труди се да прикаже литургијски обред у свеу са службама небеских јерархија, које су по њему узор сваког истинског обреда, показујући на неки начин обе јерархије као два краја постојања, спојена нераскидиво у најкатоличанскији симбол Тела Христовог, Цркве. Важно је на овом месту имати у виду да Дионисије види Бога не само као Творца света, што је уобичајено у светоо-

⁴ Γρηγόριος Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου, PG 44, 133B.

⁵ Pseudo-Macarius, Λόγος Β, SCh, 275 (I), 76.

⁶ Μάξιμος Ὁμολογητής, Ἡ μυσταγωγία, PG 91, 669C.

тачкој литератури, већ и као Творца симбола⁷. На овом месту ћемо се за тренутак дотаћи проблема везаног за Дионисијево схватање положаја небеских јерархија, будући да од тога у многоме зависи однос тварног и нетварног у његовом симболичном богословљу, што и јесте један од општих кључева за правилно поимање хришћанског симболизма.

На више места у својим текстовима, а нарочито у спису О небеској јерархији, аутор као да описује слику положаја небеских бића, поређаних по просторно-паралелној стварности у односу на стварност овога света, што може довести до закључка да је анђелска делатност одвојена од реалног света и да се налази „горе“, ближе Богу, имајући посебан однос са Богом који је потпуно независан од света људи. Међутим, да се овде не ради ни о каквој наивној представи небеских бића, сведоче многи непосредни и посредни моменти у Дионисијевим текстовима, у којима је писац изричит у настојању да међусобни положај небеских јерархија, или у односу на Бога или у односу на свет, не прикаже местом. Напротив, небеске јерархије своју блискост божанској природи, по аутору, исказују у складу са својом пријемчивошћу за божанско, односно за способност учествовања у божанском животу на основу свог начина постојања. У његовим делима пуно је посредних места која указују на ову проблематику; навешћемо међутим само један непосредан моменат у коме Дионисије говори: „блискост (небеских јерархија Богу) немој схватати местом (μη τοπικῶς ἐκλάβεις), већ по моћи пријемчивости за божанско“⁸. За Дионисија старозаветно предање о небеским силама превасходно је анагошко-дидактичко у односу на старозаветни Израил, што старозаветни текстови сведоче кроз разна симболична јављања Бога Израилу. Исто говори и ап. Павле: „Бог који је из давнине много пута и разним начинима говорио оцима преко пророка...“ (Јевр. 1, 1), али и то да је човек привремено начињен „мањим од анђела“ (Јевр. 2, 7), што у многоме говори о старозаветном схватању божанских весника као парадигми постојања старозаветног човека. Истовремено морамо узети у обзир и настојање да особину пријемчивости појединачног постојања за свеопшту Тајну постојања, Дионисије припише и неживој твари, тако да ће законе твари сагледавати у контексту јерархијске структуре благодати која дарује појединачном постојању увек неки саборнији израз, и то на тај начин што се елементарнија постојања везују за свој саборнији циљ, односно за себи сродно али узвишеније постојање. Свеза елементарнијих постојања за њихов надилазећи узрок види се у Старом Завету кроз послушност Израилу духовним вођама али и кроз послушност духовних вођа анђелима Божијим. Нови Завет уводи послушност Христу који је икона невидљивог Бога Оца али и извор сваког саборног постојања. Из истог разлога Дионисије ће у односу на долазак Бога у телу разликовати старозаветну и новозаветну свезу анђела и људи са Богом.

⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 428B.

⁸ Исти, Ἐπιστολή η', PG 3, 1092B.

О важности симболизма небеских сила и у Старом и у Новом Завету сведочи управо богослужбена пракса Цркве. Герман Цариградски указује на то да „материјални свештеници предстоје и увек служе Господу, изображавајући умне, литургијске и јерархијске силе нематеријалних и вишњих сила, због чега и они (свештеници) треба да буду као пламен огњени“ . Због тога превитери подражавају Серафиме⁹.

Одежде су чести симболи у опису старозаветног анђелског симболизма и због важности симболизма одежди Црква прописује њихову строгу употребу. За Григорија Богослова одежда Епископа светла је због изгледа горњих сила¹⁰.

Жртвеник је један од важних хришћанских симбола и он је заједнички симбол и Старог и Новог Завета (нпр. Јаковљев жртвеник у старозаветном Ветилу као и често помињање жртвеника у Јовановом Откривењу). Софроније Јерусалимски доводи жртвеник у везу са „наднебесним и умним жртвеником где телесни свештеници одражавају умне и бестелесне јерархије; они су као пламен огњени“ . По Герману Цариградском „жртвеник представља свети гроб Христов, на коме Христос приноси себе Богу и Оцу кроз приношење свога тела попут жртвеног јагњета, и као архијереј и Син човечији приноси и бива приношен као тајанствена и бескрвна жртва... Жртвеник се назива и по наднебесном и умном жртвенику, где земни и материјални свештеници предстоје и свагда служе Господу...“¹¹. И Григорије Богослов сведочи: „Али видео сам други жртвеник чији су типови садашње видљиве (стварности); жртвеник на који се не подиже ни чекић, нити рука, нити се зачу гвожђе, нити ишта од многог оруђа, него је сав дело ума и созерцањем се успиње до њега. Поред њега ћу стојати и на њему приносити жртву и принос и паљенице које су толико узвишеније од садашњих приноса, колико и истина од сенке“¹². Оваква гносеолошка перспектива код литургичара првих хришћанских векова присутна је безмало у свим анафорама, што указује на богослужбену, симболичну природу људског сазнања која близину Бога поставља чудесно и мистично зипретеном у животворном Црквеном симболизму.

Када говоримо о темељима хришћанског симболизма, определићемо се за најопштији приступ овој теми изражен од стране Максима Исповедника, и рећи, да се установљење наше симболичне традиције јавља у структури која обухвата: тајну (обред), посвећеника (мистика) и оне који посвећеника подражавају (следбеници)¹³. Из тог угла виђења покушаћемо приказати основ-

⁹ Исто.

¹⁰ Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων, Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἄπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θεῖα ἱερουργίᾳ τελουμένων, PG 87g' 3985D.

¹¹ Герман Цариградски, „Излагање о Цркви и мистичко сагледање“, *Саборности*, 3-4, 2000, 117. „

¹² Γρηγόριος Θεολόγος, Ἡ ὁμιλία ΚΣΤ', Εἰς ἑαυτὸν λαὸν καὶ ποιμένας, ΕΠΕ 2, стр. 184, 16.

¹³ Μάξιμος Ὁμολογητής, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 160C.

ну карактеристику старозаветног символизма, да би у наставку указали на христолошку а кроз њу и на еклисиолошку природу и старозаветних и новозаветних откривења.

Старозаветни символизам израста из богослужбеног односа који Израил остварује са Богом; овај однос је посебан и производ је превасходно божанског откривења. Стога ће и божанско откривење старозаветних симбола бити исказано речима пророштва: „Ја сам Бог који се приближава, говори Господ, а не Бог издалека“ (Јер. 23, 23). Божанска блискост и у хришћанском поимању спасења биће због тога не психолошког и сентименталног, већ симболичног типа.

Јављање Бога Мојсију на гори јесте темељ старозаветног Закона и својеврсна прекретница у богослужбеној традицији старозаветног Израила. По библијском сведочанству Бог од Мојсија тражи да се одвоји од осталог народа, да за собом поведе свештенике Арона и његова два сина, али да се сам успне на гору како би се тамо, иза примрака, срео са Богом. Тако Мојсије улази у примрак у сусрет Богу јер Бог примрак начини својим скривалиштем (Из. 20, 21 и Пс. 17, 12). Иза Мојсија и изван примрака остају свештеници Арон и синови, а у подножју горе остаје сав Израил. Међутим, није примрак крајње одредиште Мојсијево, већ небеска скинија која се налази иза примрака. Будући да је она место на коме се Бог обраћа Мојсију, а не место у подножју горе или место на коме је Арон, као и чињеница да се у том чудесном сусрету преображава и природа Мојсијева (догађај сијања Мојсијевог лица), слободни смо повести се за светоотачким виђењима која у догађајима везаним за Мојсијев живот показују не само историјско конституисање старозаветне Цркве, већ и откривење којим Бог кроз конкретне симболе објављује свету предвечну Тајну која ће се збити у Христу¹⁴.

Бог Мојсију, кога, како Писмо рече: „позна више од свих“ (Изл. 23, 17), објављује истину преко купине која гори а не сагорева и небеске скиније коју оци Цркве поистовећују управо са купином. Тумачећи божанску природу симолом ватре, а људску природу симолом купине, Кирило Александријски Дјеву види као храм начињен од Бога симболично вечним, с обзиром на то да Господ свој храм (Дјеву) искључиво одржава у постојању, односно ни на који начин не шкоди храму (Дјеву), јер купина не сагорева. Кирило стога повезује неопалимују купину са новозаветним речима: „није послао Бог сына у свет да суди свету, већ да се свет кроз њега спасе“ (Јн. 3, 17)¹⁵. Међутим, ако је Мојсије видео само феномен купине која гори а не сагорева, какву паралелу обличје купине има са обликом Цркве? Кирило ће записати да се земља на којој се Мојсије по заповести Божијој изува усред безводне и неу-

¹⁴ Бог Мојсија поставља да буде Бог фараону што је моћан старозаветни христолошки моме-нат (Изл. 7, 1).

¹⁵ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Γλαφύρων εἰς τὴν Ἔξοδον, PG 69, 413CD.

гледне пустиње назива светом јер: „свако место је свето ако је у њему Христос“. По Кириловом учењу оно што Мојсије види на гори јесте у најтеснијој свези са Христом. Изување Мојсијеве обуће Кирило тумачи као неприступачност Господа онима који су у закону¹⁶. Обућа Мојсијева опет, јесте символ трулежности¹⁷. Свим поменутиим симболима Кирило жели исказати усмерење старозаветног симболизма будућим догађајима јер ко жели да „види тајну Христову, пре тога треба да одбаци служење у типовима и сенкама које нису боље од трулежи и греха...и тада да уђе у свету земљу, то јест у Цркву“. Црквена поезија као да поистовећује сва Мојсијева виђења наводећи да Мојсије види неопалимују купину, гору Божију, свети облак, сјен несквернују, богопријатну трпезу, палату високога цара, свесветлу и непроходиву двор, поистовећујући при том све ове изразе са Богородицом¹⁸.

Као што је Логос Син Божији али и „Божија сила и Божија премудрост“ (1 Кор. 1, 24), тако је небеска скинија коју Мојсије види нерукотворена и садржи све оно што потребује старозаветна вера у очекивању Тајне Христове. Бог ће стога Мојсију наложити да начини земаљску скинију „по узору (обрасцу) који је добио на гори“ (Изл. 26, 40). За апостола Павла и Григорија Ниског нерукотворена скинија је сам Христос и као што код Мојсија постоје две скиније, једна рукотворена а друга нерукотворена, тако је и Господ на неки начин рукотворен, јер се настанио међу нама, али и нерукотворен јер је предпостојао од вечности као нестворен¹⁹. Отелотворење Христово најуже је повезано са симболизмом скиније јер и Јован сведочи да се Логос „настанио међу нама (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)“ (Јн. 1, 14), али и апостол Павле везује старозаветне скиније (нерукотворену и рукотворену) са Христом рекавши: „И он је пре свега, и све у њему постоји“ (Кол. 1, 17). Као што се Христос назива лекаром, пастиром, хлебом, чокотом, путем, вратима, водом, каменом, извором, итд, тако се, по Григорију, Христос назива и именом скиније што је богоподобно значење, јер онај који у себи обухвата сва створења и у коме „обитава сва пуноћа божанства телесно“ (Кол. 2, 9) и јесте истинска скинија²⁰. Међутим оно што је најдубља истина која се у овом тематском делу тиче симболизма и Старог и Новог Завета јесте коментар на поменуте текстове Григорија Ниског, сада већ блаженопочившег архимандрита Панкратија Брусалиса, који запажа да се у Старом Завету небеска скинија, према земаљској скинији (која је старозаветни тип Цркве), односи

¹⁶ Исто, 416С.

¹⁷ Исто, 417А.

¹⁸ Први сједален, 23. дан октобра.

¹⁹ Да се овде не ради ни о каквој принуди по којој се Бог оваплоћује јасан је Григорије Ниски када описује божанску намеру да нас поврати у биће када смо од бића отпали (ὡς τὸ ἐξω τοῦ οὐτοῦ γενόμενον, εἰς τὸ οὖν πάλιν ἐπαναγάγει). Види Γρηγόριος Νύσσης, Εἰς τὸν βίον τοῦ Μωϋσῆως, PG 44, 381AB.

²⁰ Исто, PG 44, 381С.

исто онако, како по апостолу Павлу бивствује свеза између Христа као главе и Цркве као тела у 1. Кор. 12, 12 и Еф. 1, 23. То ће рећи да је небеска скинија символ Христа а земаљска скинија старозаветни тип новозаветне Цркве. На сличан начин постоји и свеза символа попут нпр. аналогиче стубова које Мојсије види у небеској скинији и апостола Јакова, Кифе и Јована као стубовима у Гал. 2, 9. Међутим, апостол Павле не сматра искључиво њих као стубове Цркве, већ много шири круг људи што видимо у његовим речима: „будите чврсти и непоколебиви“ (1 Кор. 15, 58), као и називањем Цркве „стубом и тврђавом истине“ (1. Тим. 3, 15); на другом месту све праведнике Цркве назваће виделима (φωστῆρες), које Мојсије види као делове (сасуде) небеске скиније²¹.

Важно је напоменути и то да је за апостола Павла старозаветна скинија са свим њеним богослужбеним сасудима и деловима служила „праслици и сени небеских стварности“ (Јевр. 8, 5). Он ће је упоредити са новозаветном скинијом која је „већа, савршенија и нерукотворена, то јест не од ове творевине“ (Јевр. 9, 11). У том смислу слике небеских ствари требало је очистити (Јевр. 9, 23) и Христос не уђе у рукотворену светињу која је предобразац истинске, него у само Небо (Јевр. 9, 24).

Божанско порекло старозаветног законодавства органски повезаног са богослужбеним контекстом Мојсијевих закона постоји зарад нашег прихватања свештених типова, али и законодавства које Бог дарује старозаветном Израилју преко анђела, да би се показала анагошка природа символа, јер по Дионисију Бог одређује да сваки божански поредак има прве, средње и последње редове и силе, тако да се руководство тајни преноси с виших (савршенијих) на ниже (несавршеније) редове и силе²² што и видимо као природу Црквеног начина постојања. Мојсијевски свештени обреди за Дионисија представљају уздизање ка духовном богослужењу, чији су началници они који су упућени у симболичну тајну скиније сведочанства те је по Дионисију Мојсије први посвећеник и вођа међу јерарсима Закона, док се остали, сваки по својој моћи, уздижу од законских символа ка савршенијој посвећености²³.

Повезивање символа везаних за Мојсија као праслике Христа налазимо и у делима Климента Александријског. Описујући двоструку природу сазнања (сазнање по телу и сазнање по духу), Климент Александријски повлачи како паралелу између спознаје тела (светог) Писма и тела Мојсијевог које је упокојено, и духа Светог Писма и духа Мојсијевог који је са анђелима, тако и паралелу између спознаје Христа по телу од стране многих речи ма „сине Давидов смилуј се на мене“ и спознаје коју има апостол Петар, а

²¹ Види његове коментаре књиге Григорија Ниског Εἰς τὸν βίον τοῦ Μωϋσέως, изд. Ἀποστόλικῆς διακονίας, Σεῖρὰ Λογικῆ Λατρεία, τευ. 9, стр. 400, 169.

²² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 181A.

²³ Исти, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 501C.

која се тиче Христовог божанског синовства²⁴. Међутим и поред поменутог места у Климентовим делима, Климент ипак не инсистира јасно на христоцентричном, а самим тим и на еклисиолошком карактеру мојсијевског символизма, већ нагласак ставља углавном на гносеологију алегоријског тумачења Светог Писма.

Символика старозаветне скиније је вишезначна. Скинија за Максима представља икону човека који је сачињен од душе и тела²⁵. Она представља и мистичну икономију оваплоћеног Бога Логоса коју је Бог и Отац благоизволео показати, Дух Свети преко мудрог Веселеила, дајући му прототип, помогао да се заврши, а умни Мојсије јесте јединородни син Бога и Оца који приказује сједињење Бога са људском природом јединством у ипостаси²⁶. Скинија је и слика читаве творевине, умне и чулне, коју је Бог и Отац имао у своме уму, коју је Син створио као Логос, а усавршио је Дух Свети²⁷. Ово је веома битан моменат у Максимовом тумачењу старозаветне скиније, јер ће и у својој Мистагогији Цркву видети као скуп вишедимензионалних символичних догађаја који једни у другима, једни са другима и једни кроз друге сапостоје као елементи свеобухватног организма којим Бог кроз причасништво верних тумачи сопствену причу о свету.

За свете оце ране Цркве Мојсије представља кључну личност којој се старозаветни символизам открива као конкретна богослужбена реалност, иако Мојсије није први човек коме се Бог јавља свезом символичног и богослужбеног. Довољно би било поменути само 11. главу посланице Јеврејима и видети да је јављање Божије али и угађање Богу међу старозаветним оцима индиректно или директно описано као богослужбени чин. Сетимо се и свештене историје коју Мојсије бележи а која је у вези са претходним старозаветним праведницима. Зар би Авраам, Јаков али и други имали потребу да јављање Божије сједине са градњом олтара на одређеном месту? Колико само говори прича о Јакову који гради жртвеник за који говори да је место страшно, али не то место, већ дом Божији, који је заправо врата небеска. Христос ће у Новом Завету открити прави смисао свих старозаветних виђења, па и виђење праоца Јакова рекавши: „Ја сам врата“ (Јн 10, 9). Символизам Јаковљевог жртвеника и нерукотворене скиније коју Мојсије види иза призрака јесу довољни примери христоцентричне стварности старозаветне богослужбене праксе пре и после Мојсија.

Старозаветни символизам пророчких виђења није друго до символично изражавање христоцентричности будућег века. Због тога пророци Језекиљ и Данило христоцентричноста раја описују кроз појаву некога који је „налик сину чо-

²⁴ Κλήμεντος 'Αλεξανδρέως, Στραματεύς στ', ΕΠΕ 4, 296, 5.

²⁵ Исто, 1388А.

²⁶ Μάξιμος 'Ομολογητής, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, ΡG 91, 1385CD.

²⁷ Исто.

вечијем“ (Јез. 1, 26), али и „сину Божијем“ (Дан. 3, 25). Григорије Богослов христоцентричношћу будућег века изображава речима: „закони природе се укидају; треба да се напуни горњи свет, то Христос заповеда, немојте да смо противни“²⁸.

Надаље, не смео изгубити из вида ни чињеницу да старозаветни Израил носи на себи и бреме постојања других народа, других култова, па самим тим и другачијих схватања симбола, што налазимо код ап. Павла који после указивања на творевину као на симболе божанског стваралаштва (Рим. 1, 20) говори о погрешној употреби симбола творевине, будући да људи заменише „славу бесмртнога Бога подобјем смртног човека и птица и четвороножних животиња и гмизаваца“ (Рим. 1, 23). Погрешну употребу природних симбола могуће је пратити без потешкоћа с обзиром на то да целокупна историја не само Старог Завета већ и историја света уопште носи бројна сведочанства о идололатрији, односно о обоготворењу најразноврснијих елемената творевине.

Најзад, описујући изглед и симболичне карактере небеских јерархија на начин на који се налазе у Старом Завету, Дионисије Ареопагит представља преваходно њихове антропоморфне облике умним моћима, моћима виђења, господством, непокорношћу и непобедивошћу душевне природе²⁹. Важност антропоморфних облика старозаветних симбола не тиче се само изгледа појединих небеских чинова већ, по нашем скромном мишљењу, сведочи и о богоиконичности људске природе. Мишљења смо да и из тог разлога Дионисије користи антропоморфни симболизам, као један од видова старозаветног симболизма, да би указао на одређене божанске карактере који се приказују и кроз душевно-телесни склоп људске природе. Због тога моћ виђења, као једна од људских особина која се приписује небеским суштинама, говори о усмерењу небеских сила божанским стварностима али и о њиховој окретности, чистоћи и отворености, као и о бестрастној непоколебивости прихватања божанских објасњања³⁰. Када се говори о чулу мириса указује се на благоуханије које превазилази ум, али и на разликовање супротног, од чега се уклања³¹. Силе укуса указују на пријемчивост за умна засићења³², док силе додира симболично упућују на распознавање корисног и штетног за нашу науку³³. Рамена, мишице, али и руке симболи су стваралачке и делатне силе, док је срце символ богоподобног живота, али и животворних дарова³⁴; груди симболишу непобедивост и одбрану³⁵, а ноге јесу символ покрета, брзине и журбе за божанским³⁶, итд.

²⁸ Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος 38, εἰς τὰ Θεοφάνια, PG 36, 313B.

²⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 329D.

³⁰ Исто, Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3, 332A.

³¹ Исто.

³² Исто, 332B.

³³ Исто.

³⁴ Исто, 332C.

³⁵ Исто.

³⁶ Исто.

Настављајући след симбола Дионисије Ареопагит после антропоморфних приказује и друге природне симболе. Почињући симболизмом свештеничких одежди које упућују на божанске карактере изображене ватреном и светлосном символиком, Дионисије приказује палице као симболе царског и господарственог, геометријска и грађевинска оруђа као симболе постојаности, изграђивања и усавршавања³⁷, итд.

У истом следу природних симбола Дионисије говори и о зооморфним симболима свештених представа, тако да лављи облик показује карактер властности, непоколебивости, воловски облик изображава снагу, рогови исказују силу одбране и непобедивости, орловски облик објављује царске особине и усмереност ка висинама богословља док његов лет упућује на брзину, постојаност као и на усмерење ка сунчевим зрацима, што је символ пријемчивости за божанско³⁸. За Дионисија бели коњи симболишу сродност са божанском светлошћу, плави коњи симболишу скривеност а црвени ватрену особину и енергичност³⁹; црно беле нијансе њихових тела симболишу способност да спајају крајеве, наизглед супротности, што ће рећи да се овим симболима исказује и покрет божанске Промисли по икономији, то јест ка творевини, али и покрет бића као повратак твари ка божанском⁴⁰.

Последице њо бојослужбени живоји верних

Символична природа света која свој Почетак али и Надилаз има у личности Бога Сина, не постоји мимо богослужбеног живота Цркве који је видљиво присуство невидљиве божанске ипостаси Исуса Христа због чега апостол Павле Цркву и назива Телом Христовим. Ретки су умови који су кроз историју проницирали у богослужбене Тајне Цркве, али они који су то истински чинили упућују нам са своје историјске дистанце поруке које у наше богослужбено време Тајне Христове оприсутњују енигмама, Тајне које сада не можемо потпуно спознати, јер Господ наше наслађивање њима у векове векова чува само за изабране. Али до догађаја свеопштег Васкрсења сваки члан Цркве обавезан је да учествује у свим богослужбеним симболима без којих нема спасења од греха и смрти. Коначни суд о нечијој грешности (недостojности) даће Господ а не они који држе кључеве од Царства и не само да сами не улазе у њега (јер је лицемерно да сами за себе тврде да су достojни), него ни друге не пуштају у просторе Царства. Ми који грешни (недостojни) желимо бити делови Царства обавезни смо бити делови саборне природе богослужбеног симболизма јер је нама грешнима дошао Господ и сведочио да се Његово Тело и Његова Крв нама дају за опроштење грехова

³⁷ Исто, 332D.

³⁸ Исто, 336D.

³⁹ Исто, 337A.

⁴⁰ Исто, 337B.

и за живот вечни, док над онима који себе граде праведнима стоје Господње богослужбене речи: „Не требају здрави лекара него болесни“ (Мт. 9, 12).

Summary. Within the general structure of world existence, the God-instituted Christian symbolism is a worshiping path iconically trodden in the upward and downward direction constituting an effort to reach archetypes of many dimensions of eternal existence as revealed by the mode of existence of the Son of Man.

All other perceptions of symbols, except in the above mentioned sense, represent unfortunate spiritual solutions which consciously or unconsciously cast out the true God from the world created by Him, turning the all embracing Mystery of life into sterile realities which have become part of the heritage of the western world for quite some time already.

Various dimensions of symbols, as interpreted by the Holy Fathers, must not be sporadically favored regardless of the historical context of Church existence.

Relying on early Christian symbolism as described in the works of Dionisius Areopagite and some other Fathers of the Church, we should not forget that different dimensions of existence do not call for an abolition of any aspect of the Orthodox mode of existence.

The Church, being the worshiping organism not instituted by man but by God-man, is in care of the God-instituted elements of the Kingdom of Heaven as elements of existence. Just as some sort of an “intimidator”, she installs them into her own worshiping paths minding the words of the Lord: “without Me you can do nothing” (John 15:15).