

СВ. ГЕРМАН КОНСТАНТИНОПОЉСКИ¹

ИЗЛАГАЊЕ О ЦРКВИ И МИСТИЧКО САГЛЕДАЊЕ

УВОД

Оно што се односи на тумачење литургије из VIII в. св. Германа (†733), патријарха Константинопољског од 715. до 730. г., сада је мало коме познато. Међутим, од времена када је написано, и у крајњој мери, до појаве у XIV в. Кавасилиног дела, оно је имало огроман утицај на хришћански свет, а 1526. упоредо са текстовима Литургије св. Јована Златоустог и св. Василија Великог, ушло је у прво штампано издање Византијске Литургије.² Утицај "Излагања о Цркви" осећао се и у Русији, где, почев од XIII в., укључивали су га у рукописе Литургија, а такође и у "Службу Толкову" и чак у неколико издања "Служебника".³ Сачували су се многобројни рукописи тога тумачења, што такође сведочи о његовој популарности и широкој

¹ Уводну студију превео сам на основу: *Св. Герман Константинопольский*, Сказание о Цркви и рассмотрение таинств, прев. Е. М. Ломизе, Москва, 1995, а само дело са грчког текста који је реконструисао Никола Борџија, а који је дат у овом двојезичном издању. За ово издање не прилаже се грчки текст, мада је он штампан у овом делу. Такође, на свега неколико места дате су у преводу напомене преводиоца, али то нису моје напомене, већ напомене руског преводиоца.

Прев. Зоран Ђуровић

² *Doucas D.*

³ *Tafti R.* The Liturgy of Great Church: an Initial Synthesis of Structure and Interpretation of the Eve of Iconoclasm // *Dumbarton Oaks Papers*. 34-35, 1980-1981, p. 46.

распрострањености.⁴ Целокупно пак то дело остало је недоступно савременом читаоцу. Садашње издање има намеру да испуни ту празнину.

"Излагање о Цркви" било је током векова на неки начин нормативно објашњење богослужења за Византинце. На први поглед чини се да је оно једно од многобројних алегоријских тумачења, о којима савремени теолози немају баш високо мишљење.⁵ Па ипак тај споменик је значајан са историјске тачке гледишта, јер показује како су поимали Литургију Византинци током већег дела своје историје. Још к томе, то тумачење појавило се на почетку великих иконоборачких спорова, у епохи значајних измена у животу византијске Цркве, која се одликовала реским променама у побожности и богословљу. Разматран у том контексту, наш споменик открива се такође и као богословски трактат. Само тако тумачење св. Германа може бити правилно прочитано и схваћено. Ван те перспективе његов текст, састављен из преклопљених, каткад противречних један другом симболичких нивоа, појављује се одвећ сложеним.

У овом уводу постараћемо се да "Излагање о Цркви" ставимо у њему одговарајући историјски и богословски контекст. При томе, ослањаћемо се на наводе Р. Борнета и Р. Тафта - двојице водећих специјалиста за византијску литургију.⁶ Такође ћемо дати кратак опис тока Литургије, на коју је саставио

⁴ *Brightman F. E.* The "Historia Mystagogica" and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy. // Journal of Theological Studies. 1908, 9, p. 248-257; *Bornet R.* Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siecle. P., 1966, p. 130-145 (=Archives de l'Orient chrétien. 9).

⁵ *Taft R.* The Liturgy... P. 45.

⁶ В. дела у напоменама № 2 и 3.

тумачење св. Герман. Но пре свега интересоваће нас литерарно-стилски и жанровски фон његовог тумачења, и нарочито његови предизвори у делима св. Дионисија Ареопагита (Псеудо-Дионисија), св. Максима Исповедника и Теодора Мопсуестијског. И, на крају, постараћемо се да покажемо какво је место заузимао св. Герман у тој традицији и какав је био његов прилог у њој.

ТЕКСТ

Дати превод заснива се на грчком тексту тумачења св. Германа, који је реконструисао Н. Борџија, а који ми презентујемо напоре са преводом.⁷ У свом издању Н. Борџија користио се првенствано са два рукописа: "Vaticanus graecus 790" и "Neapolitanus graecus 63", а такође и латинским преводом Анастасија Библиотекара, извршеним приближно 869-870 године.⁸ Тим латинским преводом, сачињеним кроз свега сто година после писања оригинала, Н. Борџија се руководио у послу на реконструкцији. Текст који је он издао близак је тексту публикованом 1882. г., од Н. С. Красноселцева, по рукопису № 327 Московске Синодалне библиотеке.⁹ Текст издања Ж. П. Миња, представља искварену средњевековну верзију.¹⁰

⁷ Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano e versione latina di Anastasio Bibliotecario / N. Borgia. Grottoferata, 1912. (=Studi Liturgici. 1).

⁸ *Bornet R.* Les commentaires byzantins... P. 128; реконструкцију латинског текста на основу рукописа из IX-X в. урадио је С. Петриди *Traité liturgiques de Saint Maxime et de Saint Germain, traduits par Anastase le bibliothécaire / S. Petridés // Revue de l'Orient Chrétien.* 1905, 10, p. 287-309.

⁹ *Красноселцев Н.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужбёных последований в них содержащихся. Казань, 1855, с. 323-373.

¹⁰ *Patrologiae cursus completus. Seria graeca. / J. P. Migne. Vol. 98. Paris, 1865. Col. 384-453 (даље - PG).*

"Vaticanus graecus 790" рукопис из XIV-XV в. који даје краћу и, како сматрају научници, најближу верзију првобитног текста споменика. Она се слаже са текстом који је представљен у рукопису № 327 Московске Синодалне библиотеке, датованим у XVI в. Само два фрагмента у датом рукопису појављују се као интерполације. То су главе: 2. (о симболичком значењу клепала) и 42. (коментар на молитву Господњу).¹¹ Ти фрагменти у нашем издању нису издвојени.

"Neapolitanus graecus 63" представља рукопис из 1526 г. који садржи интерполације, које су ушле у текст у IX в. када га је превео на латински Анастасије Библиотекар. Таквим интерполацијама, издвојеним у датом издању одступањем од левог поља, појављују се:¹²

1. Главе 17., 15. и 18. "Мистагогије" св. Максима Исповедника, које су укључене у 41 главу тумачења св. Германа.

2. Фрагменти писама № 1, 136, 122 и 228 стављени у главе 19, 26, 43 тумачења св. Германа.

3. Допунска глава о предложењу Дарова, додата је глави 22. Додатне поделе су прикључене такође у поглављу које је посвећено Трисветом (гл. 25) и кађењу пред Јеванђељем (гл. 30). Ти фрагменти се јасно разликују од изворног тумачења по облику и по садржају.

4. Широког опис монашке одеће који је укључен у 19. главу.

¹¹ Borne R. Les commentaires byzantins... P. 130-131.

¹² Ibid., p. 136-137.

Осим тога, текст који је стављен у квадратне заграде, сабран је из разних рукописа, да би попунио празнине у грчком тексту и довео га тако да одговара латинском преводу Анастасија Библиотекара. Кратко речено, Н. Борџија је реконструисао текст тако да он одговара у односу на деветовековну верзију Анастасија Библиотекара, означивши при том и првобитни вид тумачења. Огромна разноврсност рукописних верзија тумачења св. Германа резултат је његове велике популарности и широке распрострањености, а такође и зато што је узет у својству својеврсног нормативног објашњења византијског богослужења. Ипак, током векова који су уследили за његовим делом, сама Литургија је наставила да се мења. На пример, већ пошто је сачињен превод Анастасија Библиотекара, фрагменти који су објашњавали проскомидију, тј. чин припреме Светих Дарова, са свог првобитног места (непосредно пред узносењем Светих Дарова) премештени су на ново - пред Литургију.¹³

И на крају, ауторитетност издатог тумачења породила је у византијском богословљу мноштво претпоставки што се тиче његовог аутора. Оно се приписивало разним лицима, укључујући и патријархе Константинопољске Германа II¹⁴ и Германа III¹⁵ и чак св. Василија Великог¹⁶ и св. Кирила Јерусалимског.¹⁷ Н. Борџија ипак с разлогом ослањајући се на сведочанство Анастасија Библиотекара и на структуру

¹³ Ibid., с. 139.

¹⁴ Ibid., с. 126. Он је био патријарх од 1220 до 1240 г.

¹⁵ Ibid., с. 127. Он је био патријарх од 1265 до 1266 г.

¹⁶ *Brightman F. E. The "Historia Mystagogica"...* P. 250. Ф. Брајтман подвргава сумњи ауторство св. Германа.

¹⁷ *Bornet R. Les commentaires byzantins...* P. 127.

богослужења које је описано овим тумачењем, категорично настоји на ауторству Германа I.¹⁸ Ту тачку гледања деле у основи савремени научници.¹⁹

АУТОР

Св. Герман се родио између 630. и 650. године. Тачан датум његовог рођења немогуће је одредити, но највероватније да је то средина четрдесетих година.²⁰ Он је био Византинац из знамените породице: његов отац спадао је у рођаке императора Ираклија (610-641), у чије време је заузимао висок положај. Касније се показало да је био умешан у убиство императора Константа II (642-668) и предат је казни по наредби Константовог сина Константина IV (668-685).

С почетка царевања Константина IV, св. Герман је постао члан клира катедралне цркве у Константинопољу - Свете Софије. Будући да је био образован, узео је активно учешће у животу Цркве. Св. Герман играо је водећу улогу на VI Васељенском сабору (680-681), који је осудио монотелитство (учење по коме је Исус Христос имао само једну вољу - Божанску). Након неког времена св. Герман је постављен за митрополита у Кизику - на катедру која је била под константинопољском јурисдикцијом. Он је био активан у црквеним стварима и политици, постао је познат и као проповедник, учитељ и тумач Светог

¹⁸ *Borgia N.* La di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario // Roma e l'Oriente. 1911, 2, p. 144-156, 219-228, 286-296, 346-354.

¹⁹ *Taft R.* The Great Entrance. Rome, 1978, p. 38 (=Orientalia christiana Analecta. 200).

²⁰ *Garton C., Westerink L.* Germanos on Predestinated Terms of Life. N. Y., 1979, p. V-VI (=Arethusa Monographies. VII).

писма. Зато 715 г. већ у поодмаклом узрасту, изабран је за патријарха Константинопољског. У том чину св. Герман био је петнаест година, док га није збацио иконоборачки император Лав III (717-741). Умро је након само неколико година 733. године.

Управо за време патријарховања Германа I распламтала се прва иконоборачка криза. Он је био изазван заједничким дејством целог низа чинилаца тог времена. Прво, монофизити који су тврдили да Христос има само једну Божанску природу, и подвлачећи Божанственост Христа на уштрб очовечењу, природно је да су се с подозрењем односили на склоност да се Христос изображава у лику човека. Друго, павликијани који су се налазили под јаким утицајем манихејаца, држали су сваку материју злом, и то је одвело одрицању од материјалних изображења. Додир са исламом, који је такође одбацивао било какве представе, постао је додатни фактор који је произвео портебу за полемикама и пороповедима. Одлучујућу улогу, ипак, имало је примање и подстицање иконоборства са стране императора. Прва озбиљна криза била је 725. г., када је император Лав III издао указ који је забрањивао иконе и прописивао њихово уништавање. Св. Герман је одбио да се потчини, јавно и одлучно штитећи православност поштовања икона. Сабор из 730. г., састављен од црквених јерараха верних императору и представника световне власти, збацио је св. Германа и поставио његовог наследника иконоборца Анастасија.

Поред датог тумачења Литургије међу главним Германовим делима налази се трактат "О јересима и

саборима",²¹ који представља историјски есеј који се састојао од до тог времена шест Васељенских сабора. Низ других његових дела је изгубљен, а међу њима је и трактат "Антаподотикос", чији је садржај познат из описа Св. патријарха Фотија, а који је био посвећен разматрању оригенистичког учења о свеопштем спасењу (апокатастази). До нас је такође дошло низ проповеди, писама, литургијских химни и стихова, већим делом неиздатих, за део којих је ауторство Германово спорно.

Св. Герман је умро 733. г. на породичном имању у Платонијуму. Њега је анатемисао иконоборачки сабор 754. г. Међутим, после установљења иконопоштовања и победе православља 787. г. он је био рехабилитован, а с временом и канонизован. Његов спомен врши се 12. маја.

ЛИТУРГИЈА У ВРЕМЕ СВ. ГЕРМАНА

Почећу кратким описом начина на који се вршила литургија у Константинопољу у VIII в. Да би правилно схватили тумачење св. Германа, неопходно нам је да сликовито представимо богослужење које је он описао, јер је он ипак у првом реду објашњавао видљиву страну обреда. Међутим, византијска Литургија која се вршила у Светој Софији - катедралној цркви престонице империје, представља најупечатљивији приказ. Наиме, силан утисак тог приказа, а не некакво рационално расуђивање, побудило је 987. г. посланике руског кнеза Владимира да га известе: "Ми нисмо знали

²¹ PG 98, 39-88

да ли смо на небу или на земљи, јер нема на земљи таквог призора и такве лепоте, и не знамо како би то описали. Знамо само да тамо пребива Бог са људима."²² Заиста, тешко је описати чак и свм храм Свете Софије, који је саграђен за време цара Јустинијана (527-565) и освећен 537. године. "По својим размерама он улази у број највећих рукотворних здања на земљи. Његова огромна лађа са сводом значајно превазилази по пространству све сводне просторије антике и средњег века, које су засвођене под једним непрекидним кровом. И данас његова конструкција не изгледа ништа мање задивљујуће, него што је била застрашујућа у VI в. Прокопију, који је видео своју куполу како је парала високо ваздух без нужне потпоре и која је угрожавала живот оних који су се налазили унутра."²³ Најзапањујућа ствар у том храму била је размера централне лађе (тј. главног дела храма) и велелепно осветлење.²⁴ У храм је уводило око тридесет и пет врата, што је у потпуности било неопходно за богослужење, које се састојало из многобројних ходова, који нису били ограничени као сада стиснутим простором храма, него су обухватили цео град.

У центру храма, скоро тачно испод куполе, налазио се амвон: велики овални палто, на који су са истока и запада водиле степенице. Испод амвона, почивајући на осам великих стубова распостирало се место за певаче. Амвон се сједињавао са олтаром

²² Как была крещена Русь. М., 1989, с. 180. На старословенском: Повесть временных лет. М., 1951.

²³ *Mathews T.* The Byzantine Churches of Istanbul. A Photographic Survey. Univercity Park. L., 1976, p. 263; *Mathews T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. Univercity Park. L., 1971.

²⁴ *Taft R.* The Liturgy... P. 48.

преко доле - дугом стазом ограђеном са обе стране. Олтар се одељивао ниском живописном преградом, која се дубоко увлачила у простор храма. Из те преграде се после развио наш данашњи иконостас. Олтарни престо се налазио насупрот апсиди, коју су скоро потпуно заузимали сапрестоли (♦▼■⚡□□■□■) - низ полукружних седишта на којима су седели клирици за време читања и проповеди.²⁵

Ниже следи опис Литургије из времена св. Германа:

ПРЕДПРИПРЕМНЕ РАДЊЕ

Оне су се обављале у простору за чување сасуда, који је представљао округло здање, смештено са северо-источне стране Свете Софије. То здање служило је као ризница за чување свештених сасуда. Овде су се клирици облачили за службу. Посебни чин проскомидије тада није постојао. Ђакони су једноставно узимали хлеб и вино од дарова које су донели људи и припремали све потребне утваре: дискос, путир итд.²⁶ Ипак у нашем тексту тумачења, који садржи позније уметке, можемо већ наћи заматак садашњег чина предложења.

Често се вршио устаљен ход. Духовна лица и народ сабирали су се било где у граду - у цркви или на другом месту - ради молебана. Затим се поворка

²⁵ Mathews T. The Early Churches... P. 96-99.

²⁶ У нашем опису ми у основи следимо реконструкцију коју је Р. Тафт предложио: Taft R. The Liturgy... P. 49 ff.

кретала ка следећем одморишту (тј. месту где се вршила молитва), или у саборни храм, или ради певања антифона. Антифони су се састојали од псалама, које су певали по један или више појаца, са кратким рефренима који су се звали тропари, а певао их је сав народ. Дошавши до атријума,²⁷ народ је остајао, а када су духовници ушли у нартекс,²⁸ стајало се пред Царским вратима, која су била одређена за цара и духовна лица и водила су из нартекса у храм. Овде су произносили входну молитву и улазили у храм, док је за то време народ који се сакупио улазио кроз остала врата.

ЕНАРКСИС

То је била кратка служба која се састојала из три антифона, која се обављала данима када није било уобичајених процесија. Састојала се из три псалма који су се вршили антифоно, а сваком од њих претходио је ђаконов возглас: "Господу се помолимо" и молитва коју је произносио један од свештеника. Тадашње богослужење није имало мирну јектенију. Патријарх се још није налазио у храму; облачио се недалеко од своје резиденције. Верници су постепено пунили храм пролазећи кроз мноштво врата, остављајући пре тога своје приносе у просторији где су се чували сасуди.

ВХОД

²⁷ Четвороугаоно двориште испред храма, окружено споља стењем, а изнутра колонадама.

²⁸ Просторија на западном делу храма, где су за време литургије стајали људи који се нису могли причестити: оглашени и они који су били под епитимијом.

То је почетак саме Литургије, у то време када је све што је претходило имало предприпремни карактер. Патријарх је у пуном одјејању ступао у нартекс и пред царским дверима, пред певање трећег антифона, који се обично састојао од 94. псалма и тропара "Јединородни Сине", који је био у својству закључног рефрена, произносио је входну молитву. Текст тадашње входне молитве разликовао се од данашњег: "Владико Господе Боже наш, који си на небесима установио чинове и војске анђела и арханђела да служе слави твојој, учини да са входом нашим буде вход светих анђела који служе са нама и славослове твоју доброту."²⁹ Затим је у цркву ступала процесија, на почетку које су се носили Јеванђеље и крст. Св. Герман (гл. 24) видео је у том входу долазак на земљу самога Христа: "Приђите, поклонимо се и припаднимо, спаси нас Сине Божији, и објавимо долазак који нам се јавио у благодати Исуса Христа." Одмах се певало Трисвето, а патријарх је продужавао свој ход око амвона и доле у олтар, где се клањао престолу, а затим је ишао ка свом сапрестолу у дубини апсиде. Тај део његовог хода можемо наћи и у савременом архијерејском богослужењу.

ЛИТУРГИЈА ОГЛАШЕНИХ

Ушавши у храм на челу импресивне процесије патријарх је окретао лице и поздрављао народ са: "Мир свима." Потом је седао и започињала су се читања. Читању Апостола претходио је прокимен, а између

²⁹ Грчки текст молитве, в.: *Liturgies Eastern and Western* / F. E. Brightman. Oxford, 1896, p. 312.

Посланице и Јеванђеља певало се Алилуја. Св. Герман овде опет наглашава присуство Христа, који нам долази у својој Речи. Читања су се вршила са амвона у центру храма. За време певања Алилуја кадило се Јеванђеље, које се за време входа полагало на престо. После читања Јеванђеља следила је проповед.

ВЕЛИКИ ВХОД

После проповеди патријарх и клирици силазили су са сапрестоља и стајали около престола. Један од ђакона пео се на амвон да изговори молитве за оглашене и за њихов излазак, што је у време патријарха Германа већ постала чиста формалност.³⁰ На престо се полагао већи покров - илитон. Док је један од ђакона продужавао молитве, неколико других с кадионицама напуштали су храм кроз једне од северо-источних двери и упућивали се у просторију за чување сасуда. Пошто су завршили припремање Дарова, враћали су се назад у храм, улазећи кроз једне од бочних двери директно насупрот амвона. Чим су ушли, ђакони су започињали Херувимску песму, коју су затим настављали појци.

Велики вход је представљао најдраматичнији обред који се могао запазити у Литургији. Ход су предводили двојица ђакона са свећама и кадионицом. За њима је следио ђакон са рипидом, а њега су пратили ђакони са покровцима за путир и дискос. Затим су се у путиру и на дискосу уносили сами Дарови, хлеб и вино, који су назначени за освећење. И на крају, уносио се

³⁰ *Taft R. The Liturgy... P. 53.*

воздух, којим су се прекривали Дарови. Ход је ишао од бочних двери ка центру храма право иза амвона. Овде је поворку био дужан да сретне цар са свом својом свитом. Ако је он присуствовао богослужењу, процесија је, удвостручивши се, настављала свој пут око амвона и по солеји ка олтарским дверима. Тамо су се Дарови уручивали патријарху и сви учесници процесије враћали су се на своја места.³¹ Тај обред нису пратиле никакве додатне прозбе, Херувимска песма није се прекидала помињањима и ништа се није произносило при постављању Дарова на престо.³² Када су појци завршавали последње понављање у Херувимској песми, патријарх се клањао својим саслужитељима око престола и молио је од њих да се моле за њега. Они су му одговарали речима Јеванђеља по Луки (1, 35): "Дух Свети доћи ће на тебе и сила Свевишњег осениће те." Тада патријарх, пришавши престолу због узношења, почињао је с припремним молитвама проскомидије. Јектеније после входа није било.

АНАФОРА

Завршивши са молитвом, патријарх се обраћао народу речима: "Мир свима." Тада је архиђакон позвао све који су се окупили да живе у миру: "Љубимо једни друге." Затим су сви по чину размењивали целив мира:

³¹ *Mathews T. The Early Churches...* P. 161-162.

³² *Taft R. The Liturgy...* P. 53-54. Помињања су се јавила тек у средњем веку, а тропар који се чита при стављању дарова, појавио се тек у XIII-XIV в. под утицајем алегоријског приступа Литургији. Потпун опис Великог входа и обреда везаних за њега може се наћи у класичном делу: *Taft R. The Great Entrance...*

клирици са клирицима, лаици с лаицима: мушкарци са мушкарцима а жене са женама. Јединствени одговор на заповест архиђакона била је та размена целива. Затим су сви певали Символ вере. Спремајући се за анафору, скидали су воздух са Дарова. Анафора се произносила тихо,³³ није се пратила никаквом обредном радњом и зато св. Герман није дао за њу никакво симболичко тумачење. Прецизније, он је дао кратко изложење молитве која се читала, која је недељом у Константинопољу обично била молитва св. Василија Великог.

МОЛИТВА ГОСПОДЊА И ПРИЧЕШЋЕ

Непосредно после анафоре следила је молитва Господња и причешће. Св. Герман мало говори о тим стварима, и крајње неочекивано прекраћује своје тумачење. Могуће да је то стога што је у његово време често причешћивање већ изишло из обичаја. У сваком случају, гледајући на причешће оно је изазивало много мање интереса у односу на ток претходног богослужења које је садржало велелепне процесије. После причешћа ђакони су носили сасуде натраг у просторију за њихово чување. Ђакон је узглашавао: "С миром изиђимо," а заамвона молитва читала се за време изласка духовних лица из храма.³⁴

То је укратко опис Литургије која је била у време св. Германа. Обим датог увода чини немогућим њено

³³ Анафора се у Константинопољу тихо произносила, у крајњој мери од VI в. Литературу о томе в.: *Taft R. The Liturgy...* P. 56, примед. 64.

³⁴ *Mathews T. The Early Churches...* P. 172-173.

подробније разматрање, али ми саветујемо читаоцу да продужи проучавање предмета, обративши се књигама које су указане у фуснотама.³⁵

МЕСТО СВ. ГЕРМАНА У ТРАДИЦИЈИ ЛИТУРГИЈСКИХ ТУМАЧА

Као и свако друго богословско дело, тумачење св. Германа може бити оцењено само у њему одговарајућем контексту. Зато је важно знати начин на који се вршила Литургија коју је он описао. На исти начин важна су схватања и оцена литерарног жанра, на који се односи то тумачење, а такође и богословских и историјских токова који су довели до њега. Кратко говорећи, да би верно схватили *Излагање о Цркви*, њега треба разматрати у перспективи традиције. Без таквог приступа то дело изгледаће посве неразумљиво, са местима унутар противречним, у бољем случају - алегоријским

ЖАНР ЛИТУРГИЈСКОГ ТУМАЧЕЊА

Жанр тумачења Литургије има своје корене у IVв., у знаменитим мистагошким катихезама таквих виђених црквених стваралаца какви су св. Кирило Јерусалимски, св. Амвросије Медиолански и св. Јован Златоусти. Њихов циљ је био објашњење хришћанских тајни (у првом реду крштења и Евхаристије) масама народа који су стали притицати у Цркву после тога када је хришћанство постало државна религија.

³⁵ Исцрпну библиографију могуће је наћи у делу: *Taft R. The Great Entrance. P. XIII-XXII.*

Изговаране најпре у проповедима за време Великог поста, те мистагошке катихезе брзо су биле записане и широко су се рашириле. Сачувале су популарност и после тога кад се прекинуо првобитни масовни прилив обраћених, јер су били цењени приручници за учење, особито у периоду, када је постало уобичајено ступање у Цркву крштењем у детињству, и акценат је премештен са катихетизације по себи на поучавање и образовање младих људи. Значајан број лица, који су приступили Цркви углавном због политичких и социјалних погодности, такође је сачињавао услове за сачување тог типа поучне литературе. Другим речима, циљ тумачења је био да помогне читаоцима да схвате како су они били дужни да приме Литургију, а такође да им улије осећај побожности и страха. Тумачење је, на тај начин, било веома корисно средство за одгој.

За своја тумачења мистагози су нашли готов метод у давно установљеној традицији библијске егзегезе. Већ у Новом завету, Свето писмо разумевало се као да има буквални и духовни смисао. Примере налазимо у следећим јеванђелским текстовима: "Истражујте Писма, јер мислите да кроз њих имате вечни живот; а она сведоче о мени;" (Јн. 5, 39) "И почевши од Мојсија и од свих пророка разјасни им шта је у свим Писмима писано о њему." (Лк. 24, 27) Све у Старом завету узима се као да се односи на Христа, као да се испуњава у њему, и на тај начин, налази у њему своје истинито значење. Адам је био "лик будућег," (Рим. 5, 14), тј. Христа. Такав духовни смисао текста има не другостепену, него у крајњој мери равну вредност са

буквалним смислом. У IV в. духовни план поимања текста претрпео је даље рашчлањивање на три равни:

1. Алегоријска раван, на којој се Стари завет интерпретира као да се односи на Христа и на Цркву. То је догматска раван.

2. Тополошка раван, која примењује алегоријско значење на наш хришћански живот. То је морална раван.

3. Анагошка раван, која нас обраћа ка коначном испуњењу свега у Царству Божијем и ка нашем садашњем очекивању будуће небеске реалности. То је есхатолошка раван.³⁶

За састављача мистагогије било је природно да тај метод примењује на речи и радње у богослужењу. По њиховом схватању Литургија, као и Писмо, била је пут који је водио Богу, пут стицања опита божанственог живота сада и овде. У време када је Стари завет био само најава онога што се требало збити, у Цркви, у њеном богослужењу то коначно испуњење већ присуствује и може бити примљено опитно. Евхаристија - то је већ гозба Царства; крштење - то је већ победа над смрћу и ступање у нови живот. Дати модел егзегезе био је на тај начин најприкладније средство за раскривање динамичког и узајамног дејства свих тих равни.

Осим тога, тај метод су користили сви аутори светоотачког круга. Сваки од њих тежио је међутим, ка једној или другој равни у зависности од својих богословских циљева и претпоставки. Антиохијски аутори, у целини, наглашавали су више буквални и

³⁶ *Taft R. The Liturgy... P. 59-61.*

историјски аспект, усредсређујући се на историју спасења и очовечење Христа. У складу са тим они су и Литургију тумачили често као видљиву представу Христове земаљске службе. Александријски аутори, наследници оригенистичког "спиритуализаторског" правца, истицали су анагошку раван, која представља тајне Литургије као откривење више тајне, тј. Бога.³⁷ Ниже ћемо размотрити неколико аутора који представљају сваку од тих традиција.

СВ. ДИОНИСИЈЕ АЕРОПАГИТ (ПСЕУДО-ДИОНИСИЈЕ): АЛЕКСАНДРИЈСКА ТРАДИЦИЈА

Литургијско тумачење Псеудо-Дионисија садржи се у његовом трактату "О црквеној јерархији".³⁸ То дело, настало вероватно на самом крају V в., описује сиријску Литургију. Аутор објашњава тајне следећи један образац: на почетку он даје одређење тајне, затим описује обред, и на крају, у делу које је насловљено "→ ™ ♦ □ ⊕ ⊗", раскрива њено значење. Његов метод је скоро искључиво анагошки: "Јер чувствене светиње су изобраења мислених светиња и путева који воде њима." (II, 3, 2) Истина је наравно духовна, а материјални симболи само начин на који се они саопштавају.³⁹ Чулни свет на тај начин има значаја само утолико колико је он симболичан, тј. у тој мери у којој он говори о духовној реалности и раскрива је.

³⁷ Ibidem, p. 61; *Bornet R. Les commentaires byzantins...* P. 60 ff; *Bornet R. Die Symbolgestalt der byzantinischen Liturgie. // Archiv für Liturgiewissenschaft.* 12, 1970, passim.

³⁸ PG 3, 369-485. В. руски превод: Писания отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православнаго богослужения. Т. I, М., 1852.

³⁹ *Bornet R. Les commentaires byzantins...* P. 67;

Симбол постаје средством духовног уздизања: "Ми пак кроз чулне ликове колико је то могуће узводимо се божанственом сагледању." (I, 2) То узлажење било је за св. Дионисија пре свега интелектуално (III, 3, 12). На тај начин "богослужење се јавља алегоријом одвајања душе од општења са грехом и божанственом општењу преко очишћења, просвећивања и вршења која су сликовито представљена у обредима."⁴⁰ Св. Дионисије једва помиње земаљско Христово служење, његову смрт и васкрсење. Једини његов христолошки мотив своди се на оваплоћење, које се схвата као начало нашег сједињења са Богом, које постаје могуће кроз наше учешће у Литургији: "Представљајући пред нашим очима Исуса Христа, <архијереј> нам пројављује некако чувствено слику нашег мисленог живота - сакривеног, по <свом> божанству <Исуса Христа>, кроз савршено и несливено нама саобразно очовечење који је примио наш облик и без промене сишао од јединитости које је својствено његово природи ка нашој мноштвености. Тим човекољубљем добротинства Он је призвао род људски да буде причастан њему у његовом благу, тако да чак ако и ми себе присајединимо са његовим божанственим животом - у мери наших сила, подражавајући јој - то и кроз то подражавање уистину ћемо се сачинити заједничарима Бога и божанствених дела." (III, 3, 13)

Св. Дионисије зато очигледно даје мало места описивању самог обреда: "Гледајући на сву ту лепоту, као што смо већ рекли, изображену при уласку у олтар, ми ћемо оставити несавршенима, којима је то довољно,

⁴⁰ Taft R. The Liturgy... P. 61.

а сами ћемо прећи од последица ка узроцима." (III, 2, 1) Литургија, у целости, представља се на тај начин као усхођење од телесног ка духовном, од мноштвености нашег постојања ка јединству Божанственога. Енарксис и литургија оглашених схватају се као духовна припрема, очишћење, одстрањивање нечистих људи (тј. оглашених и покајника), исто као и свих плотских мисли и страсти. Приступ је овде искључиво есхатолошки, који не оставља места ни земаљској служби Христовој, ни његовом првосвештенству, ни његовом самопожртвовању.⁴¹ Најсветијим дејством Литургије јавља се за њега ломљење <хлеба>, када "Јединство симболички се умножава и раздељује," дајући нам, на тај начин, "сједињење са Њим, ко што се сједињују удови са телом, а кроз то и <сједињење> са непорочним божанственим животом." (III, 3, 12)

Везе Псеудо-Дионисија са Оригеном и са александријском традицијом су очигледне. Ми налазимо код њега јаку спиритуализаторску тенденцију, толико карактеристичну за оригенизам. Ми налазимо код њега типичну александријску усредсређеност на Христово Божанство са проистичућим отуда сложеностима у објашњењу његовог земаљског служења. Главни догађај спасења састојао се за њега само у оваплоћењу, које нам је дало одговарајућу божанствени образац за подражавање. Обожење се постиже моралним подражавањем савршенства оваплоћеног Слова. Историјски Исус, мада се не пориче, ступа у други план. Резултатом таквог подухвата јавља се неизбалансирана

⁴¹ Ibid., p. 62.

христологија, неизбалансирана сотириологија и неизбалансирани погледи на Литургију, јер он мало даје пажње на то шта сама по себи жели рећи Литургија својим текстовима и обредима, натурајући јој своје философске претпоставке.

ТЕОДОР МОПСУЕСТИЈСКИ: АНТИОХИЈСКА ТРАДИЦИЈА⁴²

У исто време док су Псеудо-Дионисије и александринци потенцирали анагошки приступ, антиохијци су стављали акценат на алегоријски или типолошки. При тумачењу Писма ти аутори су подвлачили свезу догађаја и лица Старог завета са Христом кога су прасликовали. Примењен на богослужење тај метод је потцртавао свезу његових обреда са историјским Христовим животом. Тако, крштење се схвата као понављање крштења Христа у Јордану, а такође и његове смрти и васкрсења. У Евхаристији се не види само спомен на Тајну вечеру, него и целе земаљске Хриастове службе, а такође <се види> и праслика небеске Литургије. Тај приступ, који се најпре јавио у делима Исидора Пелусиота († око 435 г.) и Јована Златоустог († 407 г.), уопштио је Теодор Мопсуестијски у његовим катихезама, записаним 392-428 године.⁴³ "Дуг Првосвештеника Новог завета је да приноси жртву у којој се открива суштина Новог

⁴² Теодор Мопсуестијски 553 г. био је осуђен као јеретик због лажних схватања христолошких питања (*Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, с. 250-253). На тај начин, наведени широки цитати Теодора Мопсуестијског које је дао П. Мајендорф, треба да се опрезно узимају. - Прим прев.

⁴³ *Bornet R.* Les commentaires byzantins... P. 79-80.

завета. Ми треба да верујемо да епископ који је сада у олтару представља нам тог Првосвештеника, а ђакони се јављају као ликови служења невидљивих сила... Ми тада треба да видимо Христа: како су га водили на страдање, а затим опет распростраг на престолу као жртву за нас. Ето зашто једни ђакони покривају престо платном, која нас подсећа на расповијену плаштаницу, док други у исто време, стојећи по страни, обавијају воздухом Свето Тело..." (15, Synopsis)⁴⁴

Тај двојни симболизам провлачи се кроз цела његова тумачења богослужења, која су садржана у петнаестој и шеснаестој огласитељној проповеди. Акцент се ставља на Христову земаљску службу, на историјске догађаје из његовог живота, који се понављају и представљају у обредима, а такође и на његово Првосвештенство, у које је он сада обучен на небесима. "Ми заиста спомињемо смрт Господа нашег у пићу и јелу с вером у то, да се они јављају споменом на његова страдања, јер је он сам рекао: *Ово је Тело моје, које се за вас лом*и (1 Кор. 11, 24). Међутим, јасно је такође да жртвоприношење које свршавамо на Литургији је својеврсно. Дуг Првосвештеника Новог завета је да приноси жртву у којој се открива суштина Новог завета. Јасно је да то жртвоприношење, мада то није нешто ново и нешто што се врши епископовим силама, јесте спомен на истинито жртвоприношење. Уколико епископ представља симболички небеске

⁴⁴ Најбоље издање које садржи фотографије коришћених рукописа и француски превод је: *Les Homélie*s Catéchétiques de Théodore de Mopsueste. / R. Tonneau, R. Devreese. Vatican, 1949 (=Studi e testi. 145). Пошто је текст Теодора Мопсуестијског са много речи, дозволили смо себи да га цитирамо по скраћеном енглеском преводу: *Yarnold E. The Awe Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homelies of the Fourth Century*. Slough, 1971.

истине, утолико треба да их и жртвоприношење пројављује, а то што он свршава јесте на неки начин небеска Литургија." (15, 15) "Ми пребивамо у вери, док не узиђемо на небо ка Господу нашем, где ћемо га видети не у мутном огледалу, но лицем к лицу. Ми очекујмо да достигнемо то стање истине у васкрсењу у време које је Бог одредио. Засад ми пак приступамо ка првим плодовима тог блаженства, ка Христу Богу нашем, Првосвештенику нашег наследства. Зато смо научени да представљамо у овом свету долазећа блаженства у знацима и симболима, и кроз Литургију, улазећи у посед небеских блага, ми можемо имати нелажну наду за то што тражимо... " (15, 18) "Зато сваки пут када се врши Литургија тог страшног жртвоприношења, која се појављује као јасни лик небеских истина, ми треба да замишљамо себе на небу. Када напомињемо себи да се посредством тих симбола приноси опет на жртву тај сами Христос који је на небесима, који је умро за нас, устао и вазнео се на небеса - вера нам помаже да у нашим умовима представљамо небеске истине. Према томе, кад вера дозвољава нашим очима да сада виде спомен који се врши, даје нам се да поново видимо његову смрт, васкрсење и вазнесење, које се пре свршило ради нас." (15, 20)

У алегоријској мистагогији тог типа значење обреда и предмета одређено је до детаља. Ево, на пример, Теодоровог описа процесije Великог входа када се Дарови преносе на престо: "У тим знацима треба сада да видимо Христа: како су га водили на страдање, а затим опет распростраг на престо као жртву за нас.

Када жртву, која ускоро треба да буде принесена, носе у свештеним сасудима, на дискосу и путиру, ми треба себи да представљамо Господа нашег Христа воде на његово страдање... Ти знаци указују на невидљиве службене силе, које присуствују при спаситељском страдању које су испуниле своју службу, као што су делали и током целог живота Господњег у телу... Дакле, ми треба да видимо у ђаконима слике невидљивих службених сила, када они носе хлеб за жртву..." (15, 25) "Они приносе хлеб и стављају га на престо, да би се довршила слика страдања. Дакле, од тог момента треба да знамо, да је Христос већ претпрео смрт, и да је, као у гроб, положен на престо..." (15, 26) "Све то се збива при општем муку. Јер пошто Литургија још није почела, треба да свако са побожним сећањем и безмолвном молитвом мотри како се уноси и полаже то велико и царско Тело. Јер, када је умро Господ наш, ученици су се такође удаљили и пребивали у дому с великим подсећањима и страхом..." (15, 28)

Тај део Литургије тумачи се као представљање страдања и погребенја Христовог. Даље се та тема развија у опису евхаристијских молитви, које достижу највиши врхунац у молитви епиклезе или призива Светог Духа:"То је моменат, који је назначен Господу нашем Христу да би устао од смрти и излио благодат своју на све нас. То се може свршити само по силаску благодати Светог Духа, дејством којим је некада Дух Свети подигао Христа из смрти..." (16, II)

Та тема продужава се даље све до краја Литургије:"У сликама које су биле представљене, Он је

устао из смрти, устао је са престола као из гроба. Јавља нам се и приближава, и када га примамо у причешћу, он нам објављује своје васкрсење." (16, 26)

Цела Литургија, на тај начин, постаје драмском представом оног што је било од малог интереса за александринце: страдање Христово. Ми овде видимо човека-Христа, који је васкрсао и служи као наш Првосвештеник пред Божијим престолом, који остаје као што је и био човеком. Морални мотив појављује се само у вези са причешћем:⁴⁵ "Ви сте такође били рођени у крштењу благодаћу и силаском Светог Духа, тако да освећење које сте добили може се учвршћивати и расти, а обећана блаженства могу се испунити у будућем свету, где ћемо сви наћи савршену светост..."⁴⁶

Развој тог историзујућег система литургијског симболизма, који се налази у очитој зависности од антиохијског метода тумачења⁴⁷ треба тражити у Јерусалиму. У IV в. Јерусалим је постао центар поклоништва и Константин Велики (323-337) покренуо је градитељску кампању да би тамо подигао споменике нове официјалне религије римског царства. Цркве, базилике, мартријуми подизали су се на претпостављеним местима основних догађаја Христовог земаљског служења. Богослужење које се у то време овде стварало било је у највећој мери "стационално". У Страсној недељи, на пример, вршио се цео низ шетњи ка једним, или другим Светим местима са одговарајућим читањима, која су била

⁴⁵ *Taft R. The Liturgy...* P. 65.

⁴⁶ Homily 16, cap. 26.

⁴⁷ *Taft R. The Liturgy...* P. 67-68.


посвећена страдањима Христовим. Најбољи опис тога који је до нас дошао налази се у записима поклонице Етерије, која је посетила Јерусалим 381-384 године. Ниже дајемо опис дела богослужења на Велики петак: "С кукуриком петлова сви напуштају Имбомон⁴⁸ и с песмом спуштају се туда где се Господ молио, како је описано у Јеванђељу, на месту које почиње речима: *И сам одступи од њих колико се може каменом добацити... и мољаше се* (Лк. 22, 41). Епископ са целим народом улази у тамо подигнуту лепу цркву, изговара се молитва према дану и месту и једна прикладна химна. Отуда сви они, све до најмањег детета, силазе с песмом и одводе епископа у Гетсиманију... Када сви дођу у Гетсиманију, следи одговарајућа молитва и химна, а затим читање из Јеванђеља о томе како је ухваћен Господ. Када се завршава читање овог места, сви почну да кукају и плачу толико гласно да их је могуће чути и на другом крају града."⁴⁹ Лако је приметити колико добро одговара антиохијски метод егзегезе овом историзујућем усмерењу.

Цело устројство црквене године осетило је на себи силно дејство тог новог приступа, а тим више и одређени обреди. Крштење, судећи по огласитељним поукама св. Кирила Јерусалимског, почело се сматрати понављањем смрти и васкрсења Христовог (по тексту шесте главе Посланице римљанима): "Ви се три пута потапате у воду и опет устајете, тајанствено означавајући тридневно Христово погребeње. Јер као

⁴⁸ Мало брдо недалеко од Елеонске горе, где је народ бдео у ноћи Великог четвртка на Велики петак.

⁴⁹ Egeria's Travels. Ed. Wilkinson J. L., 1971, cap. 36, 1-3.

што је наш Спаситељ три дана и три ноћи провео у утроби земље, тако и ви, први пут уставши из воде, изображавате први дан Христа у земљи, а потопивши се - ноћ... Ви сте одмах и умрли и родили се, и та спаситељна вода постала вам је и гроб и мајка."⁵⁰ Тема крштења, схваћеног као учешће у смрти и васкрсењу Христовом, овде на крају крајева није нова, а ипак нови појачани интерес за њу, и особито нови начин њеног формулисања, несумњиво се јавио услед тог новог историзујућег тока. Од те његове примене на обред крштења до сличног разматрања Евхаристије остаје само један корак.

Из Јерусалима долази такође систем топографске симболике храма. Тако, на свакодневном вечерњем која се назива , "цео народ сабира се поново у храм Васкрсења, и пале се свеће и светиљке, зато што је настало светло. Огањ се доноси не споља, него из пећине, иза завесе, где непрестано и ноћу и дању, гори светиљка..."⁵¹ Тај обред познат нам је по византијској Литургији Пређеосвећених Дарова, где се свештеник појављује из олтара са свећом и говори: "Светлост Христова просвећује све." На тој пак симболици заснован је и обичај паљења свећа на Пасху; Христос који је устао, Светлост света, излази из гроба. Отуда остаје само мали корак до целог система тополошке симболике. "Све што је било разбацано по карти свештене историје Јерусалима, нашло се приказано у малом, у скромним црквама хришћанског Истока... Тако олтарска апсида постаје погребнаљ

⁵⁰ Pg 33, 1080.

⁵¹ Egeria's Travels... Cap. 24, 4.

пећина, а олтар гроб, из кога је дошло спасење свету... Следећим, или могуће паралелним кораком (след развоја овде није довољно јасан), постало је додељивање симболике погребне процесије Великом входу."⁵²

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Св. Максим Исповедник (580-662) написао је трактат "Мистагогија" око 630. г., век пре св. Германа.⁵³ Његово тумачење јавља се првим сопственим византијским тумачењем и као такво има огромну важност. Адресирано монасима, то дело је имало за циљ да сједини монашку духовну традицију са мистагошком.⁵⁴ Св. Максим намеравао је да покаже важност богослужења за монашки живот, и на тај начин да укаже на погрешност тенденције која је пренебрегавала евхаристијско благочешће. Његов трактат остаје важан извор нашег сазнања о томе како се поимало богослужење у Византији у периоду који је непосредно претходио времену св. Германа.

Св. Максим разматра богослужење на две равни, од којих једну назива општом (ὕμνησις), а другу посебном (ἑσπερινή). Сваком елементу богослужења он даје два тумачења. На општој равни тајна спасења саодноси се са свим створеним: тај начин тумачења је у својој основи типолошки. Посебно значење је значење Литургије које се примењује на

⁵² Taft R. The Liturgy... P. 66.

⁵³ PG 91, 657-718.

⁵⁴ Dalmais I. H. Place de la "Mistagogie" de saint Maxime le Confesseur dans la theologie Liturgique byzantine // Studia Patristica. B., № V, 3, p. 283 (Texte und Untersuchungen. 80).

сваког човека понаособ: овде се појављује анагошки метод. Ми то можемо пратити од самог почетка његовог тумачења, где он објашњава симболику храмовне зграде. Храм, најпре, је слика целог света: "Света Црква Божија је слика и изображење целог света, који се састоји из видљивих и невидљивих бића... Она... се дели на место назначено само за свештенике и служитеље, које ми називамо олтаром, и место које је доступно за све верне, које називамо храмом. Но, са друге стране, она остаје једна по ипостаси, не допуштајући раздељење својих делова, (које може произићи) услед њиховог међусобног разликовања... На сличан начин, и цео свет постојећих ствари дели се на умом достижни свет, који је образован од умних и бестелесних бића, и на овдашњи свет, чулни и плотски... И слика битија нерукотворене Цркве мудро се пројављује посредством рукотворене: горњи свет у њој је као олтар који је посвећен вишњим силама, а доњи свет остављен је онима којима је у део пао чулни живот, који одговара храму." (гл. 2) "...Света Црква Божија је такође симбол и једног чулног света самог по себи. Јер божанствени олтар у њој налик је небу, а лепота храма - земљи. На исти начин је и свет Црква: небо је овде налик олтару, а лепо устројство земље - храму." (гл. 3)

На појединачном нивоу разматрања, Црква симболизује човека: "Света Црква Божија је човек; олтар у њој представља душу, божанствени жртвеник - ум, храм - тело; зато се Црква јавља сликом и приликом човека, сазданог по слици и прилици Божијој. И храмом, као телом она представља моралну

философију; олтаром као душом указује на природно сагледање; божанственим жртвеником као умом, пројављује тајанствено богословље." (гл. 4)

Св. Максим постојано се ослања на трактат "О црквеној јерархији" Псеудо-Дионисија, који је показао силан утицај на њега. За св. Максима општа историја спасења остварује се у Литургији кроз засебну или мистичку историју. Свака душа изражава божанствени план спасења. На тај начин, евхаристијски обреди представљају мистичко уздизање душе ка Богу, и кроз то - сједињење са Њим.⁵⁵ Ипак, св. Максим, за разлику од Псеудо-Дионисија, придавао је значења и домостроју спасења, јер је у Литургији видео такође и симболичко представљање историје спасења од оваплоћења до коначног испуњења у будућем свету. Цео пак његов приступ био је у основи александријски: он је давао мало пажње земаљским догађајима домостроја спасења и ставио је акценат на оваплоћење Христово, фактички испуштајући из поља пажње тајну Васкрсења.⁵⁶

Тумачење првог входа византијске Литургије св. Максима следи тај двојни образац, о коме смо већ говорили. Он почиње од општег значења: "Први вход архијереја за време свештеног сабрања је слика и изображење првог доласка у телу у овј свет Сина Божијег, Христа, Спаситеља нашег." (гл. 8) У следећој глави он даје посебно значење: "Вход народа у цркву заједно са јерархом означава окретање неверника од

⁵⁵ *Bornet R.* L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance: le témoignage des commentaires mystagogiques du VII au XV siècle // *Eucharisties d'Orient et d'Occident.* P., 1970, p. 245 (=Lex orandi, 47).

⁵⁶ *Taft R.* The Liturgy... P. 71.

незнања и заблуда ка познању Бога и прелазак верника преко порока и незнања ка врлини и познању." (гл. 9) Читање Јеванђеља, силазак епископа са горњег места, излазак оглашених и покајника означава Други долазак Христов и његов последњи суд (гл. 14, 15). На посебном нивоу разматрања ти обреди изражавају "уклањање од видљивог света" и "ослобођење од помисли, које још вуку ка земљи, обраћење ума на сагледање духовних ствари." (гл. 13) Тумачење Великог входа св. Максима, анафоре и причешћа једнозначно подвлачи да је све то предукус живота у Царству Божијем после Другог доласка.

ПРИРОДА ЛИТУРГИЈСКОГ ТУМАЧЕЊА

Чак оволико кратки осврт на мистагошку литературу очигледно показује да су тумачи, занимајући се Литургијом која је у основи непроменљива, издвојили у њој различите моменте. Та разнообразност произилази из разлика у социјалном и богословском фону који је имао сваки од тумача. Већ смо поменули утицај антиохијског и александријског егзегетског и богословског приступа Светом писму, христологији и сотириологији, а такође и утицај Јерусалима. Литургијска тумачења, којих смо се дотакли, тешко је правилно схватити издвојено од историјског и богословског контекста у коме су настали. Каткад се може учинити да су тумачи подвргли насиљу свму Литургију коју су објашњавали. Наиме, до таквог закључка је дошао А. Шмеман, који је

дела те врсте видео у крајње негативном светлу.⁵⁷ И заиста, може се са потпуном одлучношћу рећи да јављање те групе дела указују на промене у побожности - углавном због слабљења праксе честог причешћивања која се јавила на почетку IV в. што је изазвало неопходну пастирску разраду нове концепције богослужења. Постојали су, међутим, и други позитивнији узроци.

Разређивање честог причешћивања било је услед социјалних услова, који су настали признањем хришћанства за државну религију после проглашења 313 г. указа о миру цара Константина Великог. Уследио је масовни прилив нових чланова у Цркву, од којих су многи приступили пре из политичког рачуна, него услед искреног обраћења. Осим тога, вратили су се многи одступници, који су напустили Цркву за време гоњења. Они је требало да прођу кроз одређени период покајања, за време кога су били одвојени од Евхаристијске трпезе. К томе још, многи људи, а међу њима и такви као св. Константин Велики и св. Јован Златоусти, одлагали су крштење до зрелијег узраста, остајући међу оглашенима више година. Резултат је био раздеоба верника на мањину која се причешћивала, и на већину која је присуствовала у храму само у својству гледаоца. У почетку представници те последње категорије отпуштали су се пре анафоре, мада им је после било дозвољено да остану и посматрају шта се дешавало. У том столећу почело се развијати осећање духовног страха и побожности у односу на причешће, што је такође побуђивало људе да

⁵⁷ *Schemmann A. Introduction to liturgical Theology. L., 1966, p. 99-115.*

се уклањају од Евхаристијског славља - а нарочито оне чије је обраћење и тако било номинално. На тај начин, јавила се нужда за новим приступом Литургији. Антиохијски одговор на то било је развиће симболичких представа, које су раскривале присуство Христових спаситељских дејстава у самим обредима богослужења.⁵⁸ У сагласности са више спиритуализирајућим александријским приступом, који је стекао популарност у монашкој средини, дошло се до развића својеврсне хришћанске гносеологије - много више мистичне и личне.

Богословски спорови тог времена - на првом месту судар са аријанством и христолошка полемика која је уследила - такође су имали силан утицај на Литургију и литургијска тумачења. Одговор на Аријеве изјаве, као што је била доксологијска формула: "Слава Оцу кроз Сина у Светом Духу", која је потврђивала субординационизам, била је побољшана и задобила је свој данашњи облик: "Слава Оцу и Сину и Светоме Духу." Укључивање у византијску Литургију у VI в. тропара "Јединородни Сине" и Символа вере била је реакција на текуће богословске спорове. У литургијским тумачењима инсистирање на историји спасења и нарочито на земаљској служби Христовој са стране антиохијске традиције, исто као и александријско потенцирање Његовог Божанства, били су одговори на аријанство. Св. Максим Исповедник, који је писао за монахе, налазио се под утицајем оригенистичке мисли, стремио је да им дв више историјског приступа ка Домостроју спасења, да би

⁵⁸ *Taft R. The Liturgy... P. 68-69.*

исправио њихову орјентацију која је прилично била притиснута гностицизмом.⁵⁹ Баш зато се св. Максим постојано ослањао на признање које је стекао Псеудо-Дионисије у монашкој средини, на богословски систем кога је намеравао у некој мери да исправи, уносећи у њега дубље поимање историје спасења.

Општа ствар за сва та тумачења је било схватање да је Литургија по себи извор богословља. Као и Свето писмо, Литургија собом представља откривење, у коме се подразумева мноштво значења и које заиста даје могућност учествовања у божанском животу. Ипак, кључем за правилно поимање мистагогије бива знање њиховог историјског контекста. Тумачења су настајала као одговор на конкретна богословска и социјална питања, и само познавање тих питања чини схватљивима одговоре на њих. Извађена из тог контекста тумачења губе значајан део свог смисла и чак могу одвести до лажних схватања. Имајући све то на памети, можемо, на крају, окренути се веома сложенем тумачењу св. Германа Константинопољског.

СВ. ГЕРМАН: НОВА СИНТЕЗА

У Византији је до св. Германа био устаљен углавном александријски приступ литургији, који је следио ток тумачења Псеудо-Дионисија и св. Максима Исповедника. Преовлађивала је представа о земаљском богослужењу као изображењу небеског богослужења, о чему јасно сведочи и свм Литургијски текст - нарочито

⁵⁹ В. нпр. историју богословских спорова о Евхаристији у Византији: *Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. N. Y., 1974, p. 200-211.

входна молитва, о којој смо већ говорили и Херувимска песма. Литургија се поимала као узилажење ка Небеском царству и као изображење обраћења људске душе и њено успињање ка сједињењу са Богом, чега је оваплоћење било образац.⁶⁰ За св. Максима Исповедника Литургија је такође изображавала цео Домострој спасења све до Другог доласка и последњег испуњења, тако што се чак и у том, мало више историјском приступу, Литургији нагласак стављао на њен есхатолошки садржај.

Св. Герман је у значајној мери остао веран византијској традицији, у извесном степену је омекшавајући, уносећи у њу антиохијски приступ, који је био много више историјски и акцензован на земаљској Христовој служби. То постаје јасно већ од самог почетка његовог излагања: " Црква је земаљско небо, у коме наднебесни Бог обитава и ходи. Она представља распеће и гроб и васкрсење Христово." (гл. 1) Из првих редова нам се даје тај двојни приступ. И будући да су читаоци св. Германа пре требали бити упознати са традиционалним есхатолошким приступом, он је давао више места новијем и мање познатом тумачењу: " Апсида је по Витлејемској пећини, где се Христос родио, и по пећини где је био погребен." (гл. 3) " Света трпеза представља место где би положен у гроб Христос... За сличном трпезом и за <време> своје тајне вечере, седео је међу својим ученицима." (гл. 4) Амвон изображава камен на Светом гробу, са кога је анђео објавио васкрсење Христово (гл. 10) и са кога ђакон, изображавајући

⁶⁰ Taft R. The Liturgy... P. 70-71; Borner R. Les commentaires byzantins... П. 110-123.

анђела, чита Јеванђеље. На тај начин, сам храм, одежде, свештенослужитељи, обреди симболизују и раскривају Христову земаљску службу. Али ни ранији симболизам не нестаје: "Жртвеник се назива и по наднебеском и умственом жртвенику, где земни и материјални свештеници предстоје и свагда служе Господу, изображавајући умне и литургијске и јерархијске силе нематеријалних и вишњих сила. Тако и ови <свештеници> треба да буду као пламен огњени. Јер Син Божији и судија свију даде закон и одреди да <му> служе и небески и земаљски." (гл. 6) Овде се поново налазимо у свету св. Дионисија.

На сличан начин се та два реда значења приписују и одежама. Преовладава тема земаљског Христовог служења и симболика старозаветног свештенства. Тако се свештеничка риза посматра као Аронова хаљина, а њена црвена боја означава пречисту крв Христову." (гл. 14) Стихарске везе означавају стављање веза на Христа и крв која је истекла из његовог бока. (гл. 17). Познији умети дају такво тумачење предметима монашког одела. Сачувала се ипак и тема небеске Литургије. Свештеник изображава серафе, а њихове ризе су попут серафских крила. Ђакони се јављају као слике анђела, а слични крилима су и њихови ланени орари (гл. 16).

Обред предложења тумачи се као представа приноса Христа на жртву, при чему се опет користе слике из Старог завета. Овде је јасно видан и сам процес развића византијског обреда, јер то што се у двадесет првој глави представља као симболичко

објашњење вађења Евхаристијског Агнеца, након сто година улази у проширени текст тог обреда.

Антифони се разматрају као пророчанства о оваплоћењу. У двадесет и трећој и двбадесет и четвртој глави цитирају се 92. и 94. псалам ("У лепоту обуче се" и "Приђите поклонимо се и припаднимо"), који заједно са 91. псалмом појављују се у то време као обични васкршњи антифони.⁶¹ Та пророштва се испуњавају за време входа, који означава оваплоћење, долазак Сина Божијег у овај свет (гл. 24). Та тема наставља се Трисветим, које није само анђолска химна, него и изображава наше дарове Господу који се оваплотио: веру, наду, љубав, налик злату, смирни и тамјану мага. На исти начин прокимени и алилјарији пророкују о доласку Христовом, што се и испуњава у читању Јеванђеља: "Јеванђеље означава долазак Бога <у време> када нам се открио. Он нам више не говори као кроз облак... него нам се јавио јасно као истински човек. Кроз њега нам говори Бог и Отац лицем к лицу а не у загонеткама." (гл. 31) При таквом схватању оваплоћени Бог видљиво присуствује на Литургији оглашених.⁶² Ако је за Св. Максима Јеванђеље симболизовало већ Други Христов долазак, то је овде угао гледања мање есхатолошки. Он је више историјски, а Други долазак се очекује у 6 500. години (гл. 33).

Размотривши читање Јеванђеља, молитву и отпуст оглашених, св. Герман прелази на Херувимску

⁶¹ *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Rome, 1971, p. 46-49 (=Orientalia Christiana Analecta. 191).

⁶² *Taft R.* The Liturgy... P. 52.

песму. Он почиње од традиционалног византијског тумачења: "Херувимска песма кроз процесују ђакона и серафимских рипида одсликава историјски улазак светих и свих праведних, који заједно улазе испред херувимских сила, невидљивих ангеоских војски, које јуре испред великог цара, Христа..." (гл. 37) Све је то сагласно са значењем обреда, како је оно изражено у тексту молитве проскомидије и Херувимске песме. На тај начин, тај део богослужења означава нашу припрему за тајну која се има свршити, и у исто време јавља се споменом на земаљски Домострој спасења: "...и духовне силе и ангеоски хорони који видеше преко крста и смрти Христове савршење домостроја његовог и по смрти настанак победе, и силазак у ад и тридневно васкрсење, заједно са нама кличу: "Алилуја!" (гл. 37) Овде присуствује и Дух Свети, "духовно сагледаван у огњу и тамјану и диму и благоуханом мирису." (гл. 37) Велики вход показује се на тај начин "као увод ка целом Евхаристијском спомену", који је позван да упозна са следећим обредима.⁶³ Будући мање есхатолошки настројен, него св. Максим који је видео у входу знаменовање Другог доласка и коначног испуњења, св. Герман чува овде целу традиционалну византијску симболику овог дела богослужења.

Ка том првобитном слоју Св. Герман затим додаје друго, антиохијско тумачење: Велики вход још представља "погребење Христово, када је Јосиф скинувши тело са крста умотао га у чисто платно, и

⁶³ Ibid., p. 54.

мирисима и уљем намазавши понео са Никодимом и сахранио у нов гроб у стени исечен." (гл. 37) Сваки литургијски сасуд добија при том алегоријско значење, које је усаглашено са тим новим тумачењем: дискос одговара Јосифовим и Никодимовим рукама (гл. 38), дискосни покров означава мртвачки покров који је био на лицу Христовом у гробу (гл. 40), воздух је камен којим је био запечаћен гроб (гл. 41)... Ми као да овде читамо Теодора Мопсуестијског, мада је св. Герман отишао даље од њега у свом симболичком методу, доводећи га до прости алегорије. Објашњења обреда предложења (гл. 20-22), амнтиминса (гл. 34) и проскомидије (гл. 36) представљају само проширену антиохијску симболику Великог входа на обреде који су се вршили.

У 41. глави св. Герман покушао је да усклади та два симболичка поретка: "Гле, Христос је распет, живот покопан, гроб је осигуран, запечаћен камен. Заједно са ангеоским силама свештеник приступа, стоји више не као на земљи, него као у наднебеском олтару пред жртвеником престола Божијег постављен сагледава велику и неизрециву и неиспитиву тајну Божију..." Затим анђео, кога ђакон симболизује, одваљује гробни камен (овде, без сумње, има се у виду скидање воздуха, којима су били прекривени дискос и путир при стављању на престо) и објављује васкрсење: "Стојмо добро!" Затим и народ разглашава васкрсење: "Милост мира, жртву хвале." Тада епископ све узводи у вишњи Јерусалим: "Горе имајмо срца!" И сви одговарају: "Имамо их пред Господом!"

Даље се тумачење окреће небеској тајни и симболика погребне процесije се више не јавља. Епископ разговара непосредно са Богом, кога гледа лицем к лицу, а не кроз облак, као некада Мојсије. Он је окружен анђелима, које одсликавају ђакони и рипиде. Народ поје ангеоску Трисвету песму: "Свети, свети, свети Господ Саваот!" Св. Герман не говори ништа о тексту анафоре, пошто га је епископ тихо изговарао, а епископу је било откривено божанско знање и вера у Свету Тројицу, и који насамо говори са Богом.

Овде, у контексту свог тумачења на анафору, св. Герман излаже богословље на Евхаристију, које он заснива на тексту из пророка Исаије (Ис. 6, 1-7), који садржи небеско Трисвето. Епископ у својим рукама држи духовни угаљ, који освећује "све који га примају и причешћују се њиме." (гл. 41) Св. Герман овде следи Теодора Мопсуестијског који је на тај начин користио овај текст.⁶⁴ После анђеоског Трисветога следи тумачење преосталих делова анафоре: спомен историје спасења и освећење силом Духа Светога. Затим следи помињање живих и мртвих - свих који су призвани да се "придруже пророцима, апостолима и јерарсима и легну са Авраамом, Исаком и Јаковом за тајном трпезом Христовог Царства." (гл. 41) Тумачење се завршава једноставним излагањем Господње молитве и кратком главом о причешћу, која је утемељена на Посланици Јеврејима (Јевр. 9, 19 и даље).

⁶⁴ Ibid., p. 56.

УЗРОЦИ ИЗМЕНА

Тумачење св. Германа означава јасно померање у византијском схватању Евхаристије. О том говори и сам назив његовог дела: "Излагање о Цркви и мистичко сагледање". И код св. Максима Исповедника и код св. Дионисија Ареопагита у центру пажње је било "сагледање" (□М♦□⑤⑥), тј. постизавање истина, које су или иза или над оном што је видљиво. "Сагледање", на тај начин, постаје уздизање од слике ка архетипу, при чему слика често губи своју заложену цену. Богослужење се поима као средство за сагледање Божанског јединства, што оставља мало места конкретним догађајима спасења. "Излагање" (✠♦♦□□⑤⑥) се разликује од "сагледања", али му није и противречно. Оно је такође сагледање, али не сагледање које је усмерено да појасни духовни смисао догађаја или обреда. Овде се спољашње форме узимају крајње озбиљно, а не као другостепене по значењу. "Излагање" настоји да повеже речи и дејства богослужења са историјом спасења: његов циљ је да увуче посматрача у историју спасења, учинити га њеним саучесником. Основни предмет "излагања" била је истина самораскривања Бога у Христу, а "сагледање" је настојало да узнесе онога који је задобио благодат ка истини која је Бог.⁶⁵ Ако је до св. Германа, ко што смо видели, у византијској традицији преовладавао анагошки приступ, онда је благодарећи њему дошао до употребе више историјски метод.

⁶⁵ *Bornet R.* Die Symbolgestalt... S. 62 ff.

Контекст те промене било је појављивање иконоборства. Иконоборци су порицали могућност било каквог представљања Христа и видели су у поштовању икона повратак паганству.⁶⁶ Тако је иконоборачки сабор 754. прогласио Евхаристију једином правом представом Христа.⁶⁷ Тај сабор је осудио св. Германа, јер је он први увидео да је иконоборство фактички порицање Богооваплоћења, и први је стао на чело православној опозицији том покрету. "Уопште не због тога што би се уколонили од савршеног служења Богу, ми допуштамо да се праве иконе од воска и боја. Јер ми не стварамо слику која представља невидљиву природу Божанства; заиста, ни сами анђели нису у стању да је достигну и савршено проникну у њу. Но пошто је Јединородни Син, који пребива у наручју Оца, по благој вољи Оца и Духа Светога Сам изволео да постане човек, да би своје створење искупио од смрти, пошто је Он, слично нама, придружио се телу и крви и, како говори апостол *искушан је као и ми у свему, осим у греху*, (Јевр. 4, 15) ми изображавамо његово човештво по телу, а не по невидљивој и недостижној божанствености, јер имамо потребе показати шта је наша вера, показати да се Он сјединио са нашом природом не само по спољашњости, као силуета... него да је он уистину и заиста постао човеком, савршеним у свему, осим у греху кога нам је показао враг <људског рода>. По тој

⁶⁶ Из историје иконоборства в.: Grabar A. L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. P., 1957; Gero S, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 546, Subsidium. 41).

⁶⁷ Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / J. D. Mansi. 13. P., 1905, p. 261-264; в. руски превод: Деяния Вселенских соборов. Т. 7. Казань, 1873, с. 496.

непоколебљивој нашој вери у Њега ми изображавамо на иконама облик његовог светог тела, и клањамо им се са одговарајућом побожношћу, јер нас оне узводе ка сећању на његово божанствено, животворно и неизрециво оваплоћење."⁶⁸ Православци су такође држали да су иконоборци фактички порицали халкидонску формулацију Символа вере о две природе и да нису хтели видети добро у материјалном свету. Они су видели да су иконоборци посредно одрицали историјски Домострој спасења.

Одговор православних је било скретање на страну ка већем реализму. Већ 692. Трулски сабор је установио да надаље треба Христа изображавати искључиво као човека, а не симболички (на пример, у облику јагњета).⁶⁹ Акцент се у иконографији, на тај начин, померио на страну реалистичнијег представљања Христа и нарочито на детаље његовог земаљског живота. У то време најпре се појављују иконе које приказују Христа који је умро на крсту, а такође и који је васкрсао у телу.⁷⁰ Јер шта може боље приказати да је Христос свецело примио нашу природу доли његова смрт? И како ми можемо бити уверени у наше васкрсење, ако сам Христос као човек није васкрсао?⁷¹

У поимању Литургије антиохијски приступ Теодора Мопсуестијског, који се карактерисао већом пажњом на историјског Христа и његово човештво,

⁶⁸ *Sacrorum conciliorum nova...* 13, p. 101. В. анализу значења тог фрагмента у: *Schönborn C., von. L'icône du Christ: fondements théologiques.* Friburg, 1976, p. 181-186 (Paradosis. 24).

⁶⁹ *Sacrorum conciliorum nova...* 11, p. 977-980.

⁷⁰ *Schönborn C., von. L'icône du Christ...* P. 236-237.

⁷¹ *Grabar A. L'iconoclasme byzantin...* P. 228-233.

очигледно да је више одговарао том новом, реалистичнијем смеру православља. Он је више одговарао потребама за православну полемику против иконобораца, него старији александријски приступ у оном облику како га је на византијској основи формулисао св. Максим Исповедник. И заиста, позиција иконобораца налазила се под силним утицајем оригенистичке традиције, која је унижавала значај тела Христовог, јер суштаственим за њу је било само Слово које је обитавало у телу.⁷² Није искључено да су се заправо на Псеудо-Дионисија ослањале представе иконобораца о Евхаристији као једином прихватљивом лику и симболу Христа, јер је само у том случају слика јединосушна са прототипом.⁷³ Уосталом, та традиција сеже дубље у прошлост.⁷⁴

Кратко говорећи, традиционални византијски приступ није више одговарао ситуацији. Требало је поклонити више пажње Исусу као историјском човеку. Опасност се јављала сада не од аријанаца, који су порицали Христово Божанство, него од иконобораца, који су иступали против учења о савршеном човештву Христовом и који су, у складу са тим, видели у Евхаристији само симбол. "Као резултат иконоборачких спорова византијски *евхаристијски реализам*, који је очигледно произишао из Дионисијеве терминологије, претрпео је измене у христолошким и сотириолошким питањима. У Евхаристији човек постаје учесник прослављеног

⁷² Schönborn C., von. L'icône du Christ... P. 79 ff.

⁷³ Meyendorff J. Byzantine Theology...P. 44.

⁷⁴ Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // Byzantinische Zeitschrift. 68, 1975, S. 4-22.

Христовог човештва, које је не *Божанска суштина*, него човештво, саприродно му и доступно му у храни и пићу."⁷⁵

Та промена јасно је одражена у тумачењима св. Германа. Символика храма и нарочито разматрање анафоре, у коме се он блиско држи текста, ако се не рачуна кратко расуђивање на почетку одељка, чувају код њега традиционалну есхатолошку идеју небеске Литургије. Међутим, у односу на Литургију оглашених, он прибегава алегоријском тумачењу, заснованом на Христовом историјском Домостроју. Ипак, св. Герман не иде у алегорији толико далеко, како се десило у познијим делима, сличним "Профеорију" (XI в.), где се цела Литургија своди на драмску повест о животу, смрти и васкрсењу Христовом, у коме симболи губе сваку везу са тајном и сваки обред прима смисао који нема никакву везу с његовом улогом у богослужењу.⁷⁶ Насупрот тој познијој тенденцији, св. Герман чува верне представе о ономе што се врши: Литургија је спомен на Христову жртву, испуњење законских жртава, предокус небеске службе. У центру његове пажње остаје главно дело Литургије - освећење хлеба и вина Духом Светим кроз епиклезу.⁷⁷

НАСЛЕДСТВО СВ. ГЕРМАНА

⁷⁵ *Meyendorff J. Byzantine Theology...* P. 203.

⁷⁶ *Bornet R. Les commentaires byzantins...* P. 204.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 171 ff.

"Доказ успешности Германовог подухвата да покуша да направи синтезу јесте у његовој животности. Током више од шест векова он је господарио са непорецивим ауторитетом у сфери византијског литургијског тумачења."⁷⁸ Први достојан супарник патријарха Германа постао је у XIV в. Никола Кавасила. Доказ популарности трактата је и сам број његових рукописа који су се сачували: од X до XV в. до нас је дошло у крајњој мери 50 списа.⁷⁹ Признање патријарха Германа као првог заштитника православља од иконоборства цара Лава III од стране II Никејског сабора (787 г.) допринело је још већу ауторитативност овом делу.

Што се тиче саме Литургије, "Излагање" св. Германа утицало је на развој обреда, пошто се примењивало на Велики вход и на обред предложења, који су у његово време постојали само у заметку. Читалац без напора може видети тај утицај у тексту савремене православне Литургије. Како показују интерполирани фрагменти 22. главе, који су се појавили после свега сто година од писања трактата, у време Анастасија Библиотекара, обред предложења је већ тада попримио своју јако изражену жртвену интонацију и усвојио неке од формулација и библијских цитата, које је користио св. Герман при опису његове раније форме. Утицај св. Германа могуће је запазити такође и у молитвама, које се врше у савременом богослужењу за време облачења

⁷⁸ *Taft R. The Liturgy...* P. 74.

⁷⁹ *Bornet R. L'anaphore...* P. 249.

клирика.⁸⁰ Не толико срећно наследство, за шта св. Герман разуме се, није одговоран, показало се даље раширење примене симболике живота Христовог у телу на сваки литургијски обред, како је то урађено у поменутом трактату "Профеорија" Николе Андидског.⁸¹ У том делу литургијски обреди не представљају само страдање, смрт и васкрсење Христово, него уопште и све догађаје Његовог земаљског живота. Тај историјски симболизам надахњивао се не органским познавањем историје спасења, него њеним дидактичким илустровањем. На тај начин обред предложења овде представља Христово непорочно зачеће и његов живот у Назарету до почетка јавне проповеди; први вход одговара првом Христовом појављивању на Јордану; читање Апостола - изабрању дванеастице апостола, и тако даље до краја Литургије.⁸² Та тумачења немају ништа заједничко ни са текстом Литургије, нити са њеним централним догађајем, од кога уствари само одвлаче.

Ми се надамо, да смо успели показати да дело св. Германа, као у суштини и свако богословско дело, може бити схваћено само у њему својственом историјском и богословском контексту. Тумачење св. Германа било је важно постигнуће његовог времена, јер је оно дало потребно значење тексту анафоре, који се читао тихо у крајњој мери од VI в. и на који нису обратили пажњу ни Псеудо-Дуионисије ни св. Максим Исповедник. У очима савременог читаоца те

⁸⁰ *Bornet R. Les commentaires byzantins...P. 161-170.*

⁸¹ PG 140, 417-468.

⁸² *Bornet R. Les commentaires byzantins...P. 202-204.*

карактеристике таквог тумачења, као потпуног одсуства интереса за примање причешћа, издвајање Великог входа у својству централног момента, могу изгледати само као недостаци. Све то смо већ подвргли праведној критици.⁸³ Мало је вероватно да се тиме умањује значај "Излагања" св. Германа. Написан у критичном периоду за историју Цркве, тај трактат зачуђује својом богословском уравнотеженошћу.

П. Мајендорф

⁸³ *Meyendorff J. Byzantine Theology...P. 201 ff; Schmemmann A. Introduction to Liturgical Theology. P. 99 ff.*

ИЗЛАГАЊЕ О ЦРКВИ И МИСТИЧКО САГЛЕДАЊЕ

1. Црква је храм Божији, свето место, дом молитве, сабрање народа, тело Христово. Њено име је Невеста Христова. Водом свог крштења очисти је, и крвљу својом окропи, обуче у брачну хаљину и запечати уљем Духа Светога по речи пророка: "Име ти је уље разливано," (Песма. 1, 3) и: "за мирисом мира твога трчимо," (1, 4) јер је као миро на глави, које се слива на браду Аронову (Пс.132, 2).

Црква је земаљско небо, у коме наднебесни Бог обитава и ходи. Она представља распеће и гроб и васкрсење Христово. Славнија је од Мојсијеве скиније сведочанства у којој су жртвеник и Светиња над светињама. Она је патријарсима прасликована, пророцима најављена, на апостолима основана, јерарсима уређена и мученицима пуноћи доведена.

2. Клепало представља изобраење анђелских труба и разбуђује борце за рат против невидљивих непријатеља.

3. Апсида је по Витлејемској пећини, где се Христос родио, и по пећини где је погребен, као што каза јеванђелист Марко да *беше пећина исечена из стене, где положише Исуса* (Мк. 15, 46).

4. Света трпеза представља место где би положен у гроб Христос. На њој лежи истинити и небески Хлеб, тајанствена и бескрвна жртва. <Христос> жртвујући своје тело и крв даје их вернима као храну за вечни живот.

<Трпеза> је такође и престо Божији, на коме ношен од херувима Бог у телу почива. За овом трпезом и за <време> своје тајне вечере, седео је међу својим ученицима, и узевши хлеб и вино рече својим ученицима и апостолима: "Узмите, једите, и пијте из ње; ово је тело моје и крв моја." (Мт.26, 28) Она такође прасликује и трпезу Закона, где беше мана, која је Христос, који сиђе с неба.

5. Киворион представља место где је распет Христос, јер је близу било место и удубљење где је сахрањен. То је место у цркви одређено да би се укратко приказало распеће, гроб и васкрсење Христово.

Такође је <направљена> и по ковчегу Завета Господњег, по коме се назива Светиња над светињама и свето место његово, за које нареди Бог да се направе два керуба резана (Изл. 25, 18), јер КИВ је ковчег, а УРИН је просветљење Божије, или светлост Божија.

6. Жртвеник представља св. гроб Христов, на коме жртва приноси саму себе Богу и Оцу кроз приношење тела свога као јагње жртвено, и као архијереј и Син човечији приноси и бива приношен

као тајанствена и бескрвна жртва, и словесно поклонење, које је вернима жртвено месо, кроз које смо постали учесници вечног и бесмртног живота. Управо то јагње предначи Мојсије у Египту око вечери, и крвљу његовом одврати Уништитеља да не затре народ (Изл. 12, 7-13). Јер "око вечери", означава то што је око вечери жртвовано истинито јагње, које је подигло на крст свој грехе света, и још зато што: *Пасха наша, Христос, за нас умре* (1 Кор. 5, 7).

Жртвеник се назива и по наднебеском и умственом жртвенику, где земни и материјални свештеници предстоје и свагда служе Господу, изображавајући умне, литургијске и јерархијске силе нематеријалних и вишњих сила. Тако и ови <свештеници> треба да буду као пламен огњени. Јер Син Божији и судија свију даде закон и одреди да <му> служе и небески и земаљски.

7. Престо је издигнуто место и трон на коме цар свих, Христос, председава са својим апостолима, као што им казује да ће сести на престоле и судити над дванаест племена Израилјевих (Мт. 19, 28), говорећи унапред о другом доласку, када ће доћи да седи на престолу славе и да суди свету, како пророк говори: "Поставише се престоли за суд над домом Давидовим." (Пс. 121, 5)

8. Космитис је правилна и света декорација, која описује распеће Помазаника Божијег изрезивањем крста у камену.

9. Преграда представља место молитве, којим се означава спољашњи простор за народ. Унутрашњи

пак, Светиња над светињама, припада и једино свештеницима бива доступан. Такође је постављена и као бакарна баријера на светом гробу, због које нико случајно не може ући у њега.

10. Амвон пројављује облик камена са Св. гроба, на који ангел пошто га одвали са врата седе у близини гробних врата проповедајући мироносицама васкрсење Господње. То је у складу и са оним што пророк говори: "На голет брдску дигните заставу, узиђи благовеститељу и подигни глас." (Ис. 40, 9) Јер је амвон брдо на долини и на равнини лежи.

11. Предато <нам> је од св. апостола, као и остало, да се молимо <окренути> према истоку. Ово је разумљиво због сунца праведности - Христа Бога нашега, који се појавио на земљи са источних крајева где излази чувствено сунце, како пророк говори: "Исток му је име," (Зах. 6, 12) и опет: "Поклони се Господу сва земљо, који путује небом небеса источних," (Пс. 67, 34) и "поклонимо се месту где стоје ноге његове," (Пс. 131, 7) и опет: "стаће ноге Господње на гору Маслинску према истоку." (Зах. 14, 4) Ово казују пророци, из наде да ће нас опет примити врт у Едему на истоку, и као што има, дакле, бити са истока светлојављење другог доласка Христа и Бога нашега.

12. Ми не приклањамо колена у дан васкрсења, означавајући тиме да нам пад беше исправљен Христовим васкрсењем у трећем дану.

13. Ми такође не приклањамо колена <од Васкрса> до Педесетнице, јер седам дана после св.

Пасхе седмоструко држимо; седам пута седам је четрдесет и девет и Недеља су педесет.

Двоструки венац од косе на глави свештениковој сликовито представља врховну част корифеја и апостола Петра. Када је био послан да проповеда учење Господње би обријан од оних који не повероваше речи, јер су хтели да му се наругају. Ову <главу> Учитељ Христос благослови и претвори бешчаст у част, и поругу у славу, и стави на њу, не венац од камена драгог, него од камена, који стеном вере његове која засија више од злата и топаза и драгог камења. Јер корифеј и красота и венац од дванаест каменова, који су апостоли, Петар, свесвети јерарх је Христов.

14. Одежда свештеничка прави се по хаљини Ароновој, чија одећа сеже до стопала. Она је пак пламенолика, како пророк говори: "Који чини ангеле своје духовима а слуге своје огњем пламеним," (Пс. 103, 4) и опет: "ко је тај што долази из Едома?" а Едом значи: земљан, изабран, гримизан. Затим додаје: "црвене су хаљине његове из Восора." (Ис. 63, 1) "Зашто су ти црвене хаљине и одећа твоја као од гажења каце?" (Ис. 62, 2) означавајући умакање Христове, од тела хаљине, у неоскврњену крв са крста његовог. Или опет, црвену хаљину понесе Христос при страдању своме, показујући каквог су архијереја архијереји слуге.

15. Чињеница да свештеници ходе у неопасаним фелонима, показује да је и Христос тако ишао на распеће носећи крст свој.

16. У вишњим светлостима небеских служитеља и свештеника су двадесет и четири презвитера и седам ђакона (Откр. 4, 4-5. 10). Свештеници који наликују серафским силама прекривени су хаљинама као перјем. Надаље, са два крила, која су им усне, певају песму и држе божанствени и умствени жар - Христа, на жртвенику, машицама које носе у рукама. Ђакони пак, слике анђелских сила, са финим крилима од платнених орара, као служебни духови шаљу се имајући све потребно.

17. Стихарске везе на рукама означавају везе Христове, јер, како је казано, везали су га кад су га водили првосвештенику Кајафи и Пилату. Везе на боковима стихара означавају крв која је истекла из бока Христова.

18. Епитрахил је одећа која је архијерејем стављена и спреда везана и навучена око Христовог врата за време кад је ишао на своје страдање.

19. Омофор је попут хаљине Аронове, коју су носили првосвештеници у Закону, који су омотавали дуге рупце преко левог рамена. Епископски омофор је од вуне, а не од платна, јер представља руно заблуделе овце, коју Господ нашавши метну на своја рамена.

Монашка схима је имитација пустиножитеља и крститеља Јована, чија "одећа беше од камиљега крзна, и <који> имаше појас кожни око бедара својих." (Мк. 1, 6; Мт. 3, 4) Затим је и <ради означавања> жалосног, туробног, сетног, мучног, повученог и смерног карактера оних који наследују усамљенички живот. Зато што се сви који плачу облаче у црно ишчекујући

да приме беле и божанствене хаљине славе, и утеху у Господу нашем Исусу Христу.

Потпуно пак бријање главе је по угледу на св. апостола Јакова, брата <Господњег>, и апостола Павла и осталих.

Расе су пак по огртачима које носаху божанствени апостоли.

Кукуљи су у складу са речима апостола да се "свет разапне мени и ја свету." (Гал. 6, 14) Њих украшава пурпурни и бели вез, и крстови да би <означили> крв и воду што заједно истекоше из бока Господњег. Преко скроз отворене мантије показује се сличност са ангеоском крилатошћу. Схима се зато назива ангеоском.

Оплећак означава онога ко узима крст, и ко украшен вером ојачан је, "носећи штит вере о који ћете моћи погасити све огњене страле злога, и кацигу спасења узмите, и мач Духа, који је реч Божија." (Еф. 6, 16-17)

Опасаност пак означава умртвљење тела <и> разумност опасаног, који је опасао бедра своја силом истине.

Његово ступање сандалама путем спасења показује га страшним за противнике и необоривим за непријатеље, чије су ноге обувене спремношћу за јеванђеље мира (Еф. 6, 15).

20. Хлеб предложења, тј. очишћени, означава изобилно богатство милостивости Бога нашег, зато што је Син Божији постао човек - и дао себе као жртву и принос у откуп и измирење за живот и спасење света -

узимајући целу људску природу изузев греха. Принесе се као првина и изабрана жртва свеспалјеница Богу и Оцу ради људскога рода, како говори:"Ја сам хлеб који сиђе са неба" и "ко једе хлеб овај, живеће у векове." (Јн. 6, 51) О њему говори пророк Јеремија:"Хајде, и ставимо дрво у хлеб његов,"(11, 19), указујући на крсно дрво забодено у тело <Христово>.

21. Резање пак копљем означава да је "као овца на заклање вођен, и као јагње немо пред онима који га стрижу."(Ис. 53, 7)

22. Вода и вино су вода и крв који су изишли из бока његовог, како пророк говори:"Хлеб ће му дати и воду његову за пиће." (Ис. 33, 16) Јер и ово копље је уместо копља које прободу Христа на крсту.

Хлеб и чаша су ваљано и заиста по спомену на Тајну вечеру, у којој Христос узео хлеб и вино и рече:"Узмите, једите и пијте сви. Ово је тело моје и крв <моја>," показујући да нас учини учесницима смрти, васкрсења и славе своје.

Зато и узима свештеник из котарице од ђакона или ипођакона просфору. Пошто узме копље и обрише га, онда је <просфору> крстолико зареже говорећи:"Као овца на заклање вођен, и као јагње немо пред онима који га стрижу." Ово рекавши ставља просфору на свети дискос, и показујући руком поврх ње овако говори:"Тако не отвара уста своја, у смирености својој; род његов ко ће исказати? јер се узима са земље живот његов." (упор. Ис. 53, 7) Пошто каже ово, узима свету чашу у коју затим ђакон сипа вино и воду. Потом ђакон

говори: "Изиђе из бока његовог крв и вода и онај који виде посведочи, и истинито је сведочанство његово." (Јн. 19, 34-35) После тога ставља свету чашу на божанствену трпезу и показује мотрећи на хлеб јагње заклано, и проливену крв преко вина, говорећи опет да "су тројица који сведоче: Дух и вода и вино, и Троје су Један," (упор. 1 Јн. 5, 8) сада и свагда и у векове. Узимајући потом кадионицу и тамјан чини молитву предложења.

23. Литургијски антифони су пророштва пророка која унапред навештавају долазак Сина Божијег, говорећи: "Бог наш појави се на земљи и са људима <поче> општити," (Бар. 3, 38) и: "обуче се у достојанство." (Пс. 92, 1) Показују, наиме, оваплоћење његово, које ми примисмо и учимо од слугу и очевидаца Речи, коју, будући гласни, проповедамо.

24. Вход са Јеванђељем означава долазак и улазак Сина Божијег у овај свет, како каже апостол: "Када уводи, наиме, Бог и Отац, Првороднога у васељену, говори: *Нека му се поклоне сви ангели његови.*" (Јевр. 1, 6) Потом, архијереј преко своје одеће показује хаљину тела Христовог црвену и попут крви, коју понесе нетварни Бог, као порфиру, офарбану чистом крвљу Богородице и Дјеве. И узео је Пастир добри заблуделу овцу на плећа своја, повио у повоје и ставио је не у јасле неразумних <животиња>, него на разумну трпезу словесних људи. Он је опеван војскама ангела који говоре: "Слава на висинама Богу и на земљи мир, међу људима добра воља," (Лк. 2, 14) и: "сва земља нека му се поклони," (Пс. 65, 4) и од свих слуша: "Хајде да се

поклонимо и паднемо <пред лице његово>; спаси нас Сине Божији." (Пс. 94, 6) И проповедамо долазак који ће нам се јавити у благодати Исуса Христа.

25. Трисвета песма је следеће: тамо су ангели казали:"Слава на висинама Богу", а овде ми као маги, приносимо Христу веру, наду и љубав као злато и тамјан и смирну - песму над песмама верно произносећи:"Свети Боже", наиме, Оче, "Свети Силни", Сине и Логосе, јер силног ђавола, који имаше власт над смрћу, свезавши уништи крстом, и даде нам живот да газимо по њему, "Свети Бесмртни", Свети Душе, Животворни, кроз кога се свако створење живим начинило и које вапи:"Спаси нас."

Један од појаца произноси са амвона - окренут олтару - око славословља после треће песме Трисветога и говори:"Благословите Славу господине" у множини, или:"Благослови Славу господине" у једнини, што показује троипостасну Божанску заједницу, тако да треба цела Црква да се моли, да буде благословена од ње, колико јој је то достигну будући да је човечанска, да се удостоји да заједно са бестелесним и божанственим силама запева Херувику и Трисвету песму Светој Тројици. Када он каже:"Благословите" <у множини>, тада је означио три ипостаси: Оца, Сина и Светога Духа, а кроз додатак "господине" - једну природу Божанства.

26. Силазак архијереја са трона и благосиљање народа, означава да је Син Божији испунио домострој - <он> који је подигао руке и благословио своје свете

ученике говорећи им: "Мир вам остављам," (Јн. 14, 27) што показује да је овај мир и благослов дао Христос свету преко својих апостола.

"И духу твоме" што се пак одговара од <стране> народа, означава да Ти, Господе, заиста мир пружаш, који је једнодушност мноштва. Мир нам дај, који је ради постизања јединства са тобом, да Духом твојим смиримо се - кога нам на почетку обликовања усади, да се нађемо неодвојивима од твоје љубави.

27. Седење представља <време> када Син Божији носаше тело и овцу коју узео на рамена - што се означава омофором - као природу Адамову, коју подиже изнад свих начала и власти и господстава вишњих сила, и приведи је Богу и Оцу. Будући да је један који обожује, а други који бива обожен, тај се узима због достојности приносиоца и чистоће приношенога - прима га Бог и Отац као жртву и задовољавајући принос за род коме каза: "Рече Господ Господу моме," на име, Отац Сину, "седи мени с десне стране," и који седе с десне стране величанства на висинама. Тај је Исус Назарећанин првосвештеник будућих добара.

28. Надаље, прокимен означава пророчко откривење и предсказања Христовог доласка. Као војници они трче и вичу: "Ти који седиш на херувимима појави се, дођи да нас спасеш" и "Бог седи, на својим светим престолима."

Апостол и сведок и слуга вапи проповедајући царство Христово и

говори: "Христос се јавио као првосвештеник будућих добара," (Јевр. 9, 11) "кога и имамо, Првосвештеника великога, који је прошао небеса, држимо се чврсто исповедања њега." Са којим <Павлом> заједно вапи Јован Крститељ: Онај који долази иза мене је "јагње Божије које узима грех света!" (Јн. 1, 29) Он ће нас освештати Духом и огњем <и> стао је међу вас.

29. Давид узвикује "алилуја" и говори: "Бог наш доћи ће јавно и огањ ће ићи испред њега (Пс. 49, 3). Муње његових благовеститеља заблисташе васељеном. Јер у јеврејском језику "ал" значи "доћи ће, јавиће се", ИЛ - "Бог", а УЈА - "молите се, певајте" живоме Богу.

30. Кадионица означава човечанску <природу> Христову, <а> огањ Божанску. Благоухани дим - благоуханост Духа Светога који се шаље <у свет>, јер кадило представља најмирисније задовољство.

Опет, унутрашњост кадионице разумева се као утроба дјеве која је носила божанствени жар, Христа "у коме сва пунота Божанства обитава телесно." (Кол. 2, 9) Стога и све заједно запањује мирис благоуханог ударја. Или опет, унутрашњост кадионице означава бању светог погружења са жаром божанственог огња - благоуханом делатношћу Духа Светога, што је усиновљење божанском благодаћу кроз веру, која самом собом назиђује одајући добар мирис.

31. Јеванђеље је долазак Бога <у време> кад беше гледан од нас. Он нам више не говори мрачно и у загонеткама као некад Мојсију преко гласова и муња и трубним звуком и мраком и огњем на гори, или

пророцима кроз снове, већ се видљиво јави као истински човек. Беше виђен од нас као благи и мирни цар, који некад сиђе тихо <као киша> у руну овчијем "и видесмо славу његову, славу као Јединороднога, пуног благодати и истине," (Јн. 1, 14) кроз кога нам говори Бог и Отац лицем к лицу а не у загонеткама, за кога Отац са небеса сведочи и говори:"Ово је Син мој љубљени," премудрост, слово и сила, који вам је проповедан од пророка, а у Јеванђељима откривен <тако> да они који га примају и верују у име његово добиће слободу да се назову децом Божијом (Јн. 1, 12). Онај кога чусмо и "видесмо очима нашим" тај је премудрост и Слово Божије, <и зато> сви узвикујемо:"Слава ти Господе!" Затим и Дух Свети који је био сакривен у облаку сјајном сада кроз човека говори:"Пазите, њега слушајте."

32. Четири су Јеванђеља зато што су четири универзална духа - што одговара четвороликим живим бићима на којима седи Бог свију - и држи их све заједно, и откривши даде нам четворолико Јеванђеље, а <које је> у духу идентично. Јер и оно је у четири лица, а лица њихова представљају делатност Сина Божијег. Јер прво <живо биће> налик лаву знаменује његову активност, вођство и царственост. Друго, налик телету, пројављује свештеничку и свету делатност; а треће, које има лице човека, јасно описује његов долазак као човека, а четврто, које је налик орлу у лету, означава дар <који се даје> кроз Духа Светога. И Јеванђеља су саобразна овим <бићима> на којима седи Христос. Јер у Јовановом Јеванђељу излаже се његова сувереност и оташтво, и славно од Оца рођење. Лукино будући да

има свештени карактер, почиње од свештеника Захарије, који је приносио тамјан у храму. Матеј проповеда о његовом рођењу по човештву <и говори>:"Књига рођења..." (1, 1) Ово је, дакле, антропоморфно Јеванђеље. Марко пак <бивши> пророчког духа, који са висине долази људима, начини почетак говорећи:"Почетак Јеванђеља Исуса Христа као што је написано у пророка: Гле, Ја ћу послати ангела свога."(Мк. 1, 1-2) Слика крилатог <човека> означава <ово>Јеванђеље.

33. Кад архијереј благосиља народ, означава се будући долазак Христов у 6500. години, како се показује положајем прстију <у облику>.

34. Илитон означава платно у које је увијено тело Христово кад је скинуто са крста и стављено у гроб.

35. Оглашени излазе као неупућени у Божанско крштење и тајне Христове, о којима говори Господ:"И друге овце имам, и њих ми треба привести, и чуће глас мој, и биће једно стадо и један пастир." (Јн.10, 16)

36. Проскомидија која се налази у жртвенику, односно у скевофилакиону, означава место Лобање, на коме је распет Христос, где је, каже се, лежала лобања нашега праоца Адама, и то се види из "да беше близу гроб где би распет." (Јн. 19, 41-42) Ова Лобања прасликује се у Аврааму, када <он> по заповести Божијој на оним планинама начини жртвеник од камења и сакупи дрва и метну сина, и принесе овна уместо њега као жртву свеспаљну. Тако и Бог и Отац, Беспочетни и Старији од дана, благоизволео је да се Беспочетни Син његов у последње време оваплоти од неоскврњене дјеве Богородице из бедара његових

<Авраамових> по обећаној заклетви коју му даде, и пострада као човек телом својим, али божанством оста нестрадалан. Јер Христос идући на страдање своје узне крст свој и уместо овна положи беспрекорно тело своје, као јагње коме се пробада копљем бок његов. И првосвештеник бивајући приноси самог себе и бива приношен као принос за грехе многих. Он је мртав као човек, а устаје као Бог, зато што пре <стварања> света имаше славу у Оца и Родитеља.

37. Херувимска песма кроз процесију ђакона и серафимских рипида одсликава историјски улазак светих и свих праведних, који заједно улазе испред херувимских сила, невидљивих анђелских војски, које јуре испред великог цара, Христа, који прилази за тајанствену жртву и материјалним рукама узноси се. Пред њима исходи Дух Свети у бескрвну и разумну жртву, духовно сагледаван у огњу и тамјану и диму и благоуханом мирису. Огањ показује Божанство, благоухани дим присуство његовог невидљивог доласка и као да нас је добромириснима осетио кроз тајанствено и живоносно и бескрвно служење и свеспалну жртву. Међутим, и духовне силе и анђелски хорови који видеше преко крста и смрти Христове савршење домостроја његовог и по смрти настанак победе, и силазак у ад и тридневна васкрсење, заједно са нама кличу: "Алилуја!"

<Такође> је и имитација погребенија Христовог, када је Јосиф скинувши тело са крста умотао га у чисто платно, и мирисима и уљем намазавши понео са Никодимом и сахранио у нов гроб у стени исечен.

Слика светог гроба је олтар, и дно, наравно, где је стављено непорочно и свесвето тело - света трпеза.

38. Дискос представља руке Јосифа и Никодима који сахранише Христа. Дискос на коме се носи Христос тумачи се и као небески круг, показујући нам у малом кружном кретању духовно сунце, Христа, видљиво садржаног у хлебу.

39. Путир представља посуду која је примила истек смешане крви из беспрекорног бедра и руку и стопала Христових. Или још, путир је према здели коју Господ представља, односно премудрости, јер Син Божији помеша крв своју наместо вина оног и постави га испред на св. трпезу говорећи свима: *Пијте растворену за вас крв моју ради отпуштања грехова и за живот вечни.*

40. Покровац на дискосу је по платну које беше на Христовој глави и покриваше му лице у гробу.

41. Покровац или воздух је по камену који одвали Јосиф са гроба који је запечатила Пилатова стража.

О покровцу се говори због речи Апостола да: "Имајући слободу за улазак у Светињу крвљу Исуса Христа, путем новим и живим, који нам је он отворио кроз завесу, која је тело његово, и свештеника великога над домом Божијим." (Јевр. 10, 19-20)

Гле, Христос је распет, живот покопан, гроб је осигуран, запечаћен камен. Заједно са анђелским силама свештеник приступа, више као да не стоји на земљи, већ као у наднебеском олтару, где пред жртвеником престола Божијег постављен сагледава велику и неизрециву и неиспитиву тајну Божију. Он

благодари, проповеда васкрсење, потврђује веру у Свету Тројицу. Пришао је у бело одевен ангел гробноме камену, одвалио га руком, означавајући <својом> хаљином <и>, кличући трепетним гласом ђаконово проглашавање тридневног устајања, подижући покровац и говорећи: "Стојмо добро; гле први дан! Стојмо са страхом; гле, други дан! У миру принесимо; гле, трећи дан!" Верни народ кличе благодарност васкрсењу Христовом: "Милост мира, жртву хвале." Свештеник поучава верни народ троструком богопознању преко благодати: "Благодат Свете и једносушне Тројице са свима вама." Верни народ заједно исповеда и моли се и говори: "И са духом твојим." Затим свештеник узводи све у горњи Јерусалим, на Свету гору Његову, и узвикује: "Пазите! горе имајмо срца!" Тада сви сведоче говорећи: "Имамо их пред Господом!" Свештеник: "Заблагодаримо Господу!" Верни народ потврђује говорећи: "Достодно је и праведно" горе узносити песме благодарне Светој Тројици, имати душевне очи које траже обиталишта горњег Јерусалима.

Потом свештеник иде без страха престолу благодати Божије, са истинитим срцем <и> пуном вером разговара са Богом. Не говорећи више кроз облак као Мојсије некад у Скинији сведочанства, него непокривена лица посматра славу Господњу. Он је упућен у богопознање Свете Тројице и веру, и насамо говори Богу објављујући у тајности мистерије скривене пре векова и од родова, које нам се сада откривају кроз јављање Сина Божијег. Највише нам се откри Јединородни Син који је у наручју Оца. Као што

је Бог невидљиво говорио Мојсију и Мојсије Богу, тако и свештеник стоји између два херувима у Светињи и савијене главе, због непокривене и несагледиве славе Божанства, духовно сагледава светло небеско служење и посвећује се у величанство живоначалне Тројице; Бога и Оца - беспочетног и нерођеног; Сина и Логоса - сабеспочетног, ипостасног и рођеног; и Духа Светога - савечног, исте природе <са Њима> и који исходи - Света Тројица која је по ипостасима, или лицима, вечно несливена, а по јединству природе неразделивог и нераздробивог Божанства и царства и славе. И <свештеник> духовно гледа и произноси трисвето славословље серафимских сила и четвороликих живих бића. Са херувимима који покривају <лице своје> и серафимима који кличу, узвикује: "Победничку песму певајући, узвикују кличући и говорећи." Затим: "Ти си свети, свети, свети, Господе сведржитељу," који је трисвети и један Бог сила, "осана на висинама; благословен који долази у име Господње." "Осана" значи: "Спаси, дакле, сада <Ти> који као светлост долазиш у име Господње."

Од свих пак произношени духовни Поздрав служи праобразом и прасликом будућег једномислија - једнодушности и истоветности разума по вери и љубави свих међусобно - које ће се остварити у време будућих неизрецивих добара и посредством кога бивају усвојени Логосу и Богу они који их достојно примају. Јер уста су символ разума <или Логоса> у складу са којим све што учествује у њему, као разумна бића, сједињују

се сасвим и срастају са првим и јединитим Разумом - узроком сваког разума.

Затварање врата свете цркве Божије означава пролазак материјалних са оним страшним разделењем и <још> страшнијом осудом у духовном свету, тј. улазак достојних у брачни шатор Христов и завршно одбацивање варљивог дејства преко чула.

Исповедање божанственог симбола вере, које од свију бива, навештава тајанствено благодарење које ћемо приносити у будућем времену за парадоксалне путеве и начине, употребљене ради нашег спасења премудрим промислом Божијим. Овим благодарењем достојни пројављују своју захвалност за божанствена добротинства, немајући осим њега <тј. благодарења> ничег чиме би могли узвратити за безбројна божанска блага која су задобили.

Рипиде и ђакони пројављују сличност са шестокрилим серафимима и многооким херувимима, јер на тај начин и земаљске <ствари> имитирају небески и надсветски и духовни ред ствари. Јер и четворолика жива бића наизменице кличу: прво, налик лаву, кличе: *Свети*, друго, налик телету, кличе: *Свети*; треће, налик човеку, кличе: *Свети*, а четврто, налик орлу, кличе: *Господ Саваот*. Троструко узвикивање: *Свети*, за једно господство и силу и божанство, како је видео пророк Исаија када је опазио Господа на престолу високом и уздигнутом, и серафимске силе где стоје около, од чијих се гласова

димом напуни дом. Речи:"Би послан један од серафима <који> руком узе жеравицу, коју са жртвеника узе машицама," (Ис. 6, 6) означавају свештеника који држи духовни жар, Христа, машицама руке своје у светом олтару, <жар> који освећује и очишћава оне који <га> примају и узимају. Јер Христос уђе у небеску и нерукотворену Светињу (Јевр. 9, 24), и јави се у слави пред лицем Божијим поставши, нас ради, велики Првосвештеник (Јевр. 6, 20), који је прошао небеса (Јевр. 4, 14) и имамо га за посредника у Оца и жртву помирења за грехе наше"(1Јн. 2, 1-2). Приправи нам своје свето и вечно тело као откупнину за све нас, као што он говори:"Оче, освети их у име своје, оне које си ми дао, да и они буду освећени," (Јн. 17, 11. 19) и:"желим да буду где сам ја и да гледају славу моју, јер си их љубио као што си љубио мене пре стварања света." (Јн. 17, 24)

После тога, свештеник објављује Богу и Оцу тајне Христовог оваплоћења, славно и неисказиво рођење од свете Дјеве и Богородице, улажење и обитавање у свету, крст, смрт и ослобођење окованих душа, његово из мртвих тридневно и свето васкрсење, на небеса узимање, седење с десне стране Бога и Оца, други и славни долазак његов, опет нас ради. И уводи у тајну нерођеног Бога - Бога и Оца, и утробе која је породила Бога пре звезде јутарње и пре векова, као што пише:"Из утробе пре звезде јутарње родих те," (Пс. 109, 3) кога и моли опет да се испуни тајна Сина његовог и постане, односно претвори се хлеб и вино у тело и крв Христа и Бога, и испуниће се:"Ја те данас

рађам." (Пс. 2, 7) Тада и Дух Свети, благоволењем и жељом Очевом, невидљиво присутан, пројављује Божанско дејство и руком свештениковом сведочи и потврђује и посвећује предложене дарове у тело и крв Исуса Христа Господа нашег који говори:"За њих ја посвећујем самога себе, да и они буду освећени (Јн. 17, 19) на тај начин што онај који једе моје тело и пије крв моју, у мени остаје и ја у њему." (Јн. 6, 56) Отуда, бивајући очевици божанских тајни и учесници живота бесмртног и заједничари Божанске природе, да прославимо велику, непојмљиву и недокучиву тајну домостројитељства Христава и Бога, и ономе кога прослављамо узвикнимо:"Тебе опевавамо" - Бога и Оца - "Тебе благосиљамо" - Сина и Логоса - "Теби благодаримо" - Духу Светоме - "Господе Боже наш" - јер је Тројца у јединици једносушна и нераздељива, која има обоје: и нераздељивост лица и јединство једне природе и божанства. Свештениково извођење божанске мистерије док се приклања пројављује да он невидљиво разговара са једним Богом. Пошто гледа божанско светлојављење, и блиставошћу славе лица Божијег чисти се и одвраћа се са страхом и стидом, као и Мојсије када виде <Бога> у облику огња на гори, препавши се, окрете се и покри лице, јер се бојао, каже, гледања славе лица <Божијег>.

Потом бива и сећање на уснуле у Богу духова и сваког тела, и мртвих и живих, који, власт има и влада наднебеским и земаљским и подземним. Јер Христовим царственим присуством и Духом Светим који призива сва жива бића, селе се с оне стране насамо и у починку до доласка Бога и Господа и Спаса

нашег Исуса Христа, када ће се сакупити и доћи пред лице његово. Јер свим душама у аду скидоше се окови кроз смрт и васкрсење Христово, пошто је он "устао из мртвих, првина и првородни од мртвих постаде." (1 Кор. 15, 20) И свима начини пут из смрти у васкрсење и упокојава у бесмртном и блаженом животу оне који су заспали у нади васкрсења његовог. Душе хришћана, сазиване са пророцима и апостолима и јерарсима, улазе и седају са Авраамом, Исаком и Јаковом за мистичну трпезу Царства Христовога.

Отуда дошавши у јединство вере и заједницу Духа, кроз домострој онога који умире за нас и седи с десне стране Оца, бивамо више не на земљи, већ стојимо пред престолом Божијим у Царству - на небу где је Христос, као што он рече: "Оче праведни, освети ове, које си ми дао, у име твоје, да тамо где сам ја и они могу бити самном." (Јн. 17) Дакле, примивши усиновљење и поставши сунаследници Христови кроз дар његов, а не кроз дела, имамо духа Сина Божијег, чије дејство и дар гледајући, свештеник узвикује и говори: *Авва, Оче небески, удостоји нас да са смелошћу и без осуде говоримо:*

<ТУМАЧЕЊЕ ОЧЕ НАША>

42. ОЧЕ НАШ КОЈИ СИ НА НЕБЕСИМА, ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ, име је <име> Сина Божијег.

Када каже ОЧЕ, показује ти каквих си добара удостојио се - постао си, наиме, син Божији. Рекавши пак НА НЕБЕСИМА, показује постојбину и дом Оца твога, јер ако желиш имати Бога за Оца, гледај на

небеса а не на земљу. Ниси казао ОЧЕ МОЈ, него ОЧЕ НАШ само уколико имаш све као браћу једнога Оца.

ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ, што ће рећи, учини нас светима да би се ти преко нас славио. Јер као што се Бог хули устима мојим, тако се мноме и прославља.

ДА ДОЂЕ ЦАРСТВО ТВОЈЕ, што је други долазак, јер онај који мотри на добро, слободан је да се моли да дође васкрсење и суд.

ДА БУДЕ ВОЉА ТВОЈА И НА ЗЕМЉИ КАО ШТО ЈЕ НА НЕБУ, као што рече да ангели извршавају вољу твоју, тако и нама дај то да чинимо.

ХЛЕБ НАШ СВАКОДНЕВНИ ДАЈ НАМ ДАНАС, данашњи, каже, који је за суштину нашу и састав довољан; и онемогућава /тако/ бригу за сутра. Тело пак Христово је хлеб свакодневни за кога се молимо да га без осуде узимамо.

И ОПРОСТИ НАМ ГРЕХОВЕ НАШЕ, КАО ШТО И МИ ОПРАШТАМО ДУЖНИЦИМА НАШИМ, будући да после крштења грешимо, молимо се од срца да нам отпусти дугове наше уколико ми не злопамтимо, јер Бог има мене за пример, и што чиним да другоме, чиниће <Бог> мени.

И НЕ УВЕДИ НАС У ИСКУШЕЊЕ. Ми људи смо слаби. Зато људима није потребно да западну у искушење, него да се моле да не буду освојени од искушења, јер ко је освојен и побеђен, тај је упао у јаму искушења, али онај ко је упао, може ли се одупрети?

НЕГО НАС ИЗБАВИ ОД ЗЛОГА. Не каза: Од злих људи, јер нам они не чине неправду, него ОД ЗЛОГА.

Пресвето и узвишено призивање великога и блаженога Бога и Оца, јесте символ ипостасног и реалног усиновљења по дару Духа Светога, по коме - свака људска особитост побеђује се и покрива доласком благодати - синовима Божијим се називају и биће сви свети, који су се већ кроз добродетељи светло и преславно украсили Божанском благодаћу.

43. Затим свештеник произноси свима говорећи: *Ја сам човек по страстима сличан вама и не знам грехе сваког од вас. Пазите, гледајте, гле Бог! И Бог је свети који у светима почива.* Верни народ потврђује и говори: "Један је свети, један Господ наш Исус Христос," са Богом и Оцем и Духом Светим. Јер је и Мојсије крвљу јараца и телади покропио народ говорећи: "Ово је крв Божијег завета." (Јевр. 9, 19-20) А Христос и Бог сопствено тело даде и крв своју изли и раствори за Нови завет, говорећи: "Ово је тело моје и крв моја, које се ломи и која се излива ради опроштаја грехова." (Мт. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19) И тако одсад са таквим разумевањем једемо хлеб и пијемо чашу, као тело и крв Божију, исповедамо смрт и васкрсење Господа Исуса Христа, коме слава у векове, амин!

Исповедање, које бива на свршетку мистичке свештенорадње, од стране целог народа: "Један је свети" итд. - означава сакривену свезу и сједињење, које превазилазе реч и ум, с једним простим Божанством, којих ће се удостојити, по Богу премудро и тајанствено, <и> савршено у нетљеном и духовном

веку. Тамо посматрајући светлост несагледиве и неописиве славе, они заједно са вишњим силама постају обиталишта блажене чистоте.

После тога, као испуњење свега, следи раздељење тајни; оне који се причешћују њиме <тј. Христом> на достојан начин, он их преображава саобразнима себи самоме и чини, преко благодати и саучествовања, сличнима првоузрочном Благу и поседницима свега што му припада, колико је то могуће и доступно људима. Тако и они могу, усиновљењем и благодаћу, бити и називати се боговима, јер је свецело Бог у њима, ништа не оставивши у њима лишеним његовог присуства.

Учествовање у божанственим тајнама названо је причешћивањем, јер нам дарује јединство са Христом и чини нас учесницима његовог Царства.

- КРАЈ -

Превео Зоран Ђуровић