

ЛИТУРГИЈА ВЕЛИКЕ ЦРКВЕ: ПОЧЕТНА СИНТЕЗА СТРУКТУРЕ И ТУМАЧЕЊА У СУМРАКУ ИКОНОБОРСТВА*

Роберт Тафт, С. Ј.

УВОД

Средњовековна литургијска тумачења, која се некада са потцењивањем називају „алегоријама“, нису наша најпоштованија теолошка литература данас.¹ Али само уз ризик да се објективност проучаваоца културне историје доведе у питање неко може одмах да одбаци тако еластично трајан књижевни жанр какво је византијско тумачење Литургије. И заправо, скорашње истраживање је већ припремило подлогу за још истанчаније проучавање овог материјала.²

На следећим страницама ћемо углавном говорити о тумачењу Патријарха Германа I Цариградског (†око 730. године) и о Литургији Велике Цркве коју он описује,³ иако је сигурно Максим Исповедник значајнији аутор, а његова *Мистагогија*

* Наслов изворника: Robert Taft, S. J. (Society of Jesus), „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 34 (1980 – 1981), стр. 47–75. Овај рад је допуњена верзија предавања одржаног на Дамбартон Оак Симпозијуму о византијској Литургији, 10–12. маја 1979. године. Текст са енглеског превели Маријана и Срећко Петровић.

¹ Уп., на пример, O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium* (London, 1947), стр. 15; J. Meyendorf, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1976), стр. 118, 202 и даље; A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Library of Orthodox Theology, 4 (London, 1966), стр. 99 и даље; H.-J. Schulz, „Kultsymbolik der byzantinischen Kirche“, у *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Stuttgart, 1962) (даље – Schulz, „Kultsymbolik“), стр. 17, 20–21; M. Solovey, *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary* (Washington, D.C., 1970.), стр. 70 и даље; J. van Rossum, „Dom Odo Casel O.S.B. († 1948)“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 22 (1978), стр. 150–151.

² R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, AOC, 9 (Paris, 1966) (даље – Bornert, *Commentaires*); H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbol-gestalt*, Sophia, 5 (Freiburg/B., 1964) (даље – Schulz, *Liturgie*).

³ О Германи, види L. Lamza, *Patriarch Germanos I, von Konstantinopel (715–730)*, Das östliche Christentum, N. F. 27 (Würzburg, 1975)

(око 630. године), прво постојеће византијско тумачење, на многе је начине најзначајније дело, и за разлику од Германовог дела оно је више упућено монашком созерцању него народној литургијској побожности,⁴ имајући је на крају мање утицаја на коначну синтезу византијског литургијског символизма. И иако тумачење Николе Кавасиле (око 1350. године) најбоље представља ову коначну синтезу, када је Литургија достигла потпуни облик у Филотејевом διὰταξις-у,⁵ и најпопуларније је тумачење данас⁶ – немамо чак ни превод Германовог дела – Кавасилино дело и Литургија коју он тумачи су крајњи производ развоја који је сазрео у периоду борбе и победе над иконоклазмом (726–775, 815–843),⁷ великог развоја у историји византијске Литургије после златног Јустинијановог доба.⁸ Као у грубо названом „мрачном Средњем Веку“ Западне Европе, ово је доба темељне промене побожности.⁹ Период Германовог патријарховања (715–730) је на капији овог развоја, и његово дело је наш најранији сведок нове синтезе у народној литургијској побожности.

⁴ Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 85–86, 181.

⁵ *Ibid.*, стр. 25, 243; Schulz, *Liturgie*, стр. 165–66. Књига рубрика Филотеја Кокиноса (Philotheus Kokkinos) датира од пре 1347. године, кад је он још увек био игуман Велике Лавре на Атосу. Она је задобила велики углед после Филотејевог устоличења на патријарашки престо Цариграда 1353. и на крају постала норматив у читавој византијској Цркви ван Италије, и била је припојена *editia princeps* Литургије Димитрија Дукаса (Demetrius Doucas) (Rome, 1526). Уп. R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA, 200 (Rome, 1975) (даље – Taft, *Great Entrance*), XXVI, XXXVI-XXXVIII.

⁶ Када би бар могло да се суди по пажњи која се добија. Поред неколико превода његовог највећег дела, постоји ново критичко издање његовог тумачења: Nicholas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, превео S. Salaville, друго издање са R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, SC, 4 bis (Paris, 1967); и бар две капиталне студије о његовој теологији: M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle* (Paris, 1958), и W. Völker, *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas* (Wiesbaden, 1977). О утицају Кавасиле на западну теологију, види Bomert, *Commentaires*, стр. 244.

⁷ Уп. Schulz, *Liturgie*, стр. 165 и даље; Bornert, *Commentaires*, стр. 179–80. Заправо, овај преокрет почиње раније, у шестом веку, са порастом поштовања икона, на шта је иконоборство било конзервативна реакција. Уп. E. Kitzinger, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm“, *DOP*, 8 (1954), стр. 83–150.

⁸ За резиме различитих фаза византијске литургијске историје, види M. Arranz, „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique“, у *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle*. Conférences S.-Serge, 1975, Bibliotheca Eph.L, Subsidia 7 (Rome, 1976), стр. 43–72.

⁹ Западни „мрачни средњи век“ и ново друштво које је изникло из њега су мање следили оно што је претходило, али Источно царство је такође имало своје „мрачне векове“ (уп. Mango, *Byzantine Architecture, History of World Architecture* [New York, 1976], стр. 161), у периоду од око 610–850, и нова културна синтеза у обе области има можда више заједничког него што се често признаје, нарочито што се тиче литургијског схватања. Уп. A. Kolping, „Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis“, *Zk Th*, 73 (1951), стр. 424–64. Историја побожности још увек чека коначно проучавање, а за Запад

Значајан успех ове синтезе је доказан њеном трајношћу. Германово дело *Ἰστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία*, које се непрестано ширило и осавремењивало кроз векове узастопним интерполацијама, да би ишло у корак са сваким новим развојем у самој Литургији, на крају је добило квази-званични статус након придруживања литургијским књигама.¹⁰ Заиста ово непрекидно преправљање текста може да буде разлог због којег модерни научници придају тако мало пажње Герману. Текст који се налази код Миња (PG, 98) је безнадежно оштећен, и аутентичност тумачења је ретко била потврђивана све до реконструкције грчког текста коју је приредио Никола Борџија (N. Borgia), и скорије, брилијантне Борнертове (Bornert) студије.¹¹

Пратећи реконструисани текст, надам се да ћу показати да Германово дело није измишљена алегија, већ жива, доследна евхаристијска теологија, која је у складу са менталитетом његовог времена и у континуитету са патристичким предањем чији је он био наследник. Потврђивање његовог дела има, наравно, ограничења неодојива од било којег таквог ревизионистичког подухвата. *Неко* богословље није *сâмо* богословље; *његова* времена нису *сва* времена. Али проучавања историје богословља увек показују апсурдност када се тражи нешто више. Изван уобичајене основе новозаветне поруке, свако доба и његово литургијско предање обликује свој сопствени *Symbolgestalt* да би изразили одређени поглед на бескрајно богатство које оригинална верзија носи. Све што можемо да тражимо од Германа је оно што тражимо од богословља данас: да његов „модел“ Евхаристије представља важећи израз општег предања, да би тако оно [тј. предање] оживело за дух његовог доба. Јер се на укрштању предања и савремене културе употребљава богословско умеће, а у византијском тумачењу Литургије на почетку осмог века, ово раскршће је заузео Герман.

БОГОСЛУЖЕЊЕ ВЕЛИКЕ ЦРКВЕ У ОСМОМ ВЕКУ: ИСТОРИЈА/ТЕОРИЈА¹²

1. Света Софија

Ни у једном литургијском предању литургијски простор није тако интегралан део Литургије као што је то случај у Византији, и ни у једном предању једна грађевина као

најбољи преглед је дао J. A. Jungmann, „The Defeat of Teutonic Arianism and the Revolution in Religious Culture in the Early Middle Ages“, у *idem, Pastoral Liturgy* (New York, 1962) (даље – Jungmann, „Arianism“), стр. 1–101.

¹⁰ Bornert, *Commentaires*, стр. 125, 161 и даље. Уметнут текст је први пут штампан после три Литургије у Дукасовом *editio princeps*. Од тринаестог века он се јавља у Русији у словенским манускриптима, и његови велики делови су били укључени у популарну књигу *Служба толковаја* (Тумачење Литургије), која је понекад бивала припојена словенском Молитвослову (=Евхологиону) или самом Службенику. Уп. Solovey, *op. cit.*, стр. 77 и даље.

¹¹ Bornert, *Commentaires*, стр. 125–42, даје исцрпну студију текстуалног проблема. О издању које је приредио Н. Борџија и о питању аутентичности, уп. *ibid.*, стр. 127–32, 142–48.

¹² О значењу ових термина, које је византијска мистагогија позајмила из патристичких егзегеза, види. *ibid.*, стр. 65 и даље, 90 и даље, 218 и даље, 266. *Ἰστορία* је дословно излагање о смислу обреда; *θεωρία* је созерцање / сагледавање његовог скривеног тајинства.

што је Јустинијанова црква Свете Софије није играла тако пресудну улогу. Ниједна црква чак ни упола велика колико Света Софија није подигнута у Византијском царству; заиста, до времена Литургије о којој говоримо, монашке цркве са ниже лествице су већ почеле да преовлађују.¹³ Ипак је Света Софија била катедрална црква града у којем се византијски обред обликовао и богослужио, и у којем је виђење његовог смисла, који се на другим местима представљао на нижем степену, био одређен и одржаван у животу.

Оно што је било најновије у вези са овим здањем, далеко новије од њене невероватне архитектуре, било је *виђење* које ствара њена величанствена унутрашњост, и творбени утицај овог виђења на дух обреда за чије је удомљење она била направљена. Црква није храм, бар не у њеном првобитном смислу. Заједница, више него неки материјални храм, јесте боравиште Божијег Присуства.¹⁴ Временом је постало уобичајено да се здање посматра као символ Тајни које је удомљавала, али тек је са Светом Софијом такво значење створило себи лађу достојну одражавања ове стварности. Са Светом Софијом *domus ecclesiae* постаје Нови Храм, а Јустинијан Нови Соломон, као што је и он сам рекао приликом освећења цркве 537. године.¹⁵

Византинци нису, наравно, измислили појам цркве као слике васељене коју је Бог створио и у којој Он борави, од врха свог престола преко херувима до доњег нивоа где се одиграва живот људи,¹⁶ али му је Света Софија дала феноменалан израз на начин који он никада раније није достигао. Упадљива масивност и њена спољашња величина која се надвијала над градом учинили су је „призором велике лепоте, чудесном онима који је гледају и све заједно невероватном онима који о њој слушају“.¹⁷ Али ако је спољашњост била невероватна, унутрашњост је била застрашујућа: Света Софија је обухватала највећу неподељену унутрашњост која је икада стављена под кров.¹⁸ Они који описују ову цркву запањени су двама особинама: импозантном

¹³ Mango, *Architecture*, стр. 107, 178 и даље.

¹⁴ Уп. Мк 14, 58; Јн 2, 21; 1. Кор 3, 16, 6, 19; 2. Кор 6, 16; 1. Пет 2, 5; Еф 2, 19–22. Види У. М. – Ј. Congar, *The Mystery of the Temple* (Westminster, Md., 1962), поглавље 8.

¹⁵ Према древном легендарном извештају из деветог века, *Anonymi narratio de aedificatione templi S. Sophiae*, 27, приредио Т. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, I (Leipzig, 1901), стр. 105.

¹⁶ Ово је мисао коју је у хришћанској књижевности први систематизовао Максим Исповедник (*Mystagogia* 1–5, PG, 91, cols. 664–84); појам о храму као микрокосмосу је свакидашњи у људској религиозности. Уп. М. Eliade, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism* (New York, 1969), погл. 1. Колико ми знамо, први пут је ово схватање примењено у песми из шестог века о катедрали у Едеси, приредио Н. Goussen, „Über eine 'Sugitha' auf die Kathedrale von Edessa“, *Le Muséon*, 38 (1925), стр. 117–36; превео С. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453, Sources and Documents in the History of Art Series* (Englewood Cliffs, N.J., 1972) (даље – Mango, *Art*), стр. 57–60. Уп. А. Grabar, „Le témoignage d'une hymne syrienne sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien“, *CahArch*, 2 (1948), стр. 41–67.

¹⁷ Procopius, *De aedit*. I, I, 27, Loeb, VII (Cambridge, Mass., 1954), стр. 12–13; и Mango, *Art*, стр. 73–74.

¹⁸ Т. Mathews, *The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey* (University Park, Pa., 1976.), стр. 263.

величином брода, и њеним бљештавим осветљењем.¹⁹ Надмоћан утисак начињен покривањем тако пространог отвореног простора који није издељен стубовима, учинио је да свод изгледа као да виси са небеса, као небо, без подршке неке земаљске силе.²⁰ И сунце које сија унутра кроз небројене прозоре, бљешти и одбија се од златну унутрашњост прекривену мозаицима и посребрени намештај, изгледа као да исијава из неког унутрашњег извора у животу саме грађевине.²¹ Овај нестваран сјај је наводио посматраче сваке епохе да изјаве са значајном доследношћу да су овде, заиста, била небеса на земљи, небеско светилиште, други небески свод, слика васељене, престо саме славе Божије.²²

Приметно је да је сам простор, а не украшавање, остављао овакав утисак.²³ Само је у украшавању, мање величанственим структурама сиромашнијег доба овај симболизам постао одређен у мозаицима и фрескама, у складу са дословнијим духом пост-иконоборачког доба.²⁴ Сличан утисак је остављала Литургија која се ту служила, како читамо у познатом извештају посланства којег је у Цариград послао кнез Владимир КијеВСКИ 987. године: „...Нисмо знали да ли смо на небесима или на земљи. Јер на земљи нема такве лепоте, и не знамо како да је опишемо. Знамо само да тамо Бог борави међу људима...“²⁵

¹⁹ Уп. Евагрије Схолостик (Evagrius Scholasticus), *Historia ecclesiastica* IV, 31, PG, 862, cols. 2757–61; Paul Silentiary, *Desc. S. Sophiae* 398, 489, 506, 532, 668, 720, 806, 834, 839, 862, 871, 884, *ibid.*, cols. 2135–52; *Descr. ambonis* 76, 163, 191, *ibid.*, cols. 2255, 2258–59; Procopius, *De aedif.* I, i, 29 и даље, Loeb, VII, 16 и даље; све у Mango, *Art*, стр. 74–75, 79, 82 и даље, 92, 94.

²⁰ Procopius, *De aedif.* I, i, 33–34, 46, 50, Loeb, VII, 16–23; Evagrius, *Hist. eccl.* IV, 31, PG, 862, cols. 2760–6; Paul Silentiary, *Descr. S. Sophiae* 352, 398, 489, 552, *ibid.*, cols. 2133–40; све у Mango, *Art*, стр. 74–75, 79, 81–83.

²¹ Procopius, *De aedif.* I, i, 30, Loeb, VII, 16; Mango, *Art*, стр. 74.

²² Уп. Procopius, *De aedit.* (шести век), I, i, 61; Loeb, VII, 26; Mango, *Art*, стр. 76; Adamnanus (око 705), *De locis sanctis libri tres*, III, 3. *Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII*, CSEL, 39, 286; Германов текст (око 730.) цитиран *infra*, у закључку; Михајло Псел (Michael Psellus) (једанаести век), *Monodia*, PG, 122, col. 912; Никита Хонијат (Nicetas Choniata) (†1206), *Historia* 4, приредио Bonn (1835), стр. 782.

²³ Првобитни живопис цркве Свете Софије је био веома скроман. Његов садашњи живопис датира из периода од око 860–913, после пораза иконобораца. Види С. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, DOS, 8 (Washington, D.C., 1962), стр. 93–94.

²⁴ О живопису цркве из средњовизантијског периода, види Demus, *op. cit.* (*supra*, напомена 1); Mango, *Architecture* (*supra*, белешка 9), стр. 249 и даље; Schulz, *Liturgie*, 92 и даље; E. Giordani, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms*, *JÖBG*, 1 (1951), стр. 103–34; и види документа у Mango, *Art*, поглавље 6. О каснијем живопису у цркви Свете Софије, види Mango, *Materials*.

²⁵ S. H. Cross и O. P. Sherbowitz-Wetzor, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text* (Cambridge, Mass., 1953), стр. 110–11. Види такође издања о ходочаснику Антонију Новгородском (1200. после Христа), *Kniga palomnik. Skazanie mest svjatyh vo Tsaregrade Antonija Arhiepiskopa Novgorodskago v 1200. godu*, приредио Н. М. Loparev, *Pravoslavnyj palesiinskij sbornik*, 51 (1899), стр. 13, 17, 20; превод В. de Khitrowo, *Itinéraires russes en orient* (Geneva, 1889), стр. 94, 99.

2. Извори Литургије²⁶

Какву су Литургију они посматрали овом судбоносном приликом, тако невероватно упечатљиву да је она постала темељан симболички догађај у легенди о обраћењу Руса? Тумачења Максима Исповедника и Германа су једина постојећа сведочења патријарашке Евхаристије Велике Цркве у периоду између Јустинијана и доба иконоборства. Али не-статистичка служба се није много изменила током два века која деле Германа и наше следеће изворе, тако да ћу због потребе, и са уобичајеним *напоменама* о таквој процедури, користити неке од ових каснијих извора, али само да бих употпунио нашу слику о обредима на које Герман јасно указује. Међу овим изворима, *De cerimoniis* Константина VII Порфирогенита из десетог века поново побројава ове обреде патријарашке Литургије – као што су входи, целив мира, причешће – у којима је цар понекада имао активну улогу. Затим постоји најважнији Типик Велике Цркве из десетог века;²⁷ и на крају, *Codex Isidore Pyromalus* и са њим повезана латинска верзија овог кодекса из Јоханисберга; оба ова извора за Литургију Св. Василија Великог из десетог века садрже одређена упутства која се тичу архијерејског богослужења цркве Свете Софије.²⁸

Али за потпун опис интегралног обреда треба да сачекамо позни византијски *διατάξεις* или литургијске приручнике са упутствима, који су од дванаестог века почели да се умножавају као нови жанр у византијској црквеној литератури.²⁹ Први од њих је *Поредак Свете Литургије према обреду Велике Цркве* из једанаестог века, која се налази на пергаменту из дванаестог века у делу кодекса Британске библиотеке (*British Library Add. 34060*).³⁰

3. Припремни обреди

Из ових и других потпуно различитих извора, углавном из средњовизантијског периода, можемо да реконструишемо са приличном тачношћу Литургију која

²⁶ За потпуне податке о изворима за архијерејско богослужење, види део II R. Taft, „The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*“, I: Text, *OCP*, 45 (1979), стр. 279–307; II: Commentary, *OCP*, 46 (1980), стр. 89–124 (даље Taft, „Pontifical Liturgy“).

²⁷ J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40. Introduction, texte critique, iraduction et notes*, OCA, стр. 165–66 (Rome, 1962–63).

²⁸ *Codex Pyromalus*, изгубљено, издато у J. Goar, *Εὐχολόγιον sive ritate graecorum...*, друго издање (Venice, 1730) (даље – Goar), 153–56. О верзији из Јоханисберга, види Taft, *Great Entrance*, XXVII, цитирано из *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam emulgatis per typographos autoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum...* (Mainz, 1549).

²⁹ Види Taft, *Great Entrance*, XXXV–VIII.

³⁰ Издато у Taft, „Pontifical Liturgy“, део I.

се тумачи у Германовој *Historia ecclesiastica* из прве четвртине осмог века. Припреме за службу, које још увек нису преузеле своје садашње размере или важност, бивале су у малој ротонди која се називала скевофилакионом или ризницом, у одвојеној грађевини у околини цркве, смештеној на самом североисточном углу Свете Софије.³¹ Ту су се чувале црквене одежде, сасуди, и друге литургијске утвари; ту су људи остављали свој принос пре Литургије; ту су се клирици преоблачили и припремали неопходне сасуде и дарове пре почетка Литургије. Још увек није могуће говорити о обреду Проскомидије осим о његовој зачетној фази.³² Такони су само бирали неопходну количину хлеба међу приносима и припремали путире.³³ Када би патријарх стигао из свог двора који се налазио наспрам катедралне цркве и када би се преобукао, ставио би хлеб на дискос, окадио би га, и изговорио би молитву предложења. Такав је барем обред описан у Литургији Св. Василија Великог, у извору из десетог века.³⁴ Ова молитва је већ била део Литургије у осмом веку,³⁵ али је ово прва референца у прилог томе да је патријарх изговара. У Германово време, током нестатистичких дана, када Литургији није претходила литија (процесија) [кроз град], вероватније се патријарх преоблачио у двору и улазио је у спољни нартекс (припрату) кроз „дивне двери“ на северној страни која су била окренута према његовом двору.³⁶ Ако је било „статистичких“ служби [тј. литије градским улицама], клир и народ су заједно стизали у процесији, пролазећи кроз атријум током певања антифоновог псалма. По уласку у нартекс, патријарх и клирици су се заустављали пред централним или „царским дверима“ која воде у брод да би прочитао уводну молитву, док би се људи сливали у брод кроз осталих шест врата, од којих су се по троја налазила на свакој страни средишњих тројих врата која су била резервисана за цара и свештенство.³⁷

³¹ Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 185–92.

³² О изворима и еволуцији овог чина у архијерејском богослужењу, види *ibid.*, стр. 265–70.

³³ Референце – *ibid.*, стр. 274, белешка 73.

³⁴ Приредио Cochlaeus, 267, и Goar, 153 (оба *supra*, белешка 28), цитирано у Taft, *Great Entrance*, стр. 267–68.

³⁵ *Codex Barberini 336*, најранији постојећи манускрипт Литургије, приредио F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), стр. 309. Ова молитва, као једна од формула уобичајених за оба цариградска евхаристијска богослужења (Св. Василија и Св. Јована Златоустог), је касније додата обема, након што су оне почеле да деле заједничку историју као варијантне формуле исте помесне Цркве.

³⁶ О статистијским (литијским) обредима и развоју енарксиса из њих, види J. Mateos, *Célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, OCA, 191 (Rome, 1971), стр. 34–71; R. Taft, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy'“, *OCP*, 43 (1977) (даље Taft, „Liturgies“), стр. 360 и даље. „Дивна врата“ не треба мешати са „дивним вратима“ или „царским дверима“ која воде од припрате до брода. Уп. Taft, „Pontifical Liturgy“, део I, напомена 12, чему треба додати референце у Mango, *Materials* (*supra*, напомена 23), стр. 96–97.

³⁷ Taft, *Great Entrance*, стр. 192 напомена 51.

4. Енарксис³⁸

Код Литургија којима нису претходиле статистијске литије, пре уласка патријарха и његове пратње, бар један презвитер и један ђакон би ушли и стали пред солеју да уведу заједницу у службу енарксиса, што је једноставан обред састављен од три антифона, а сваком од њих претходила је молитва и њој одговарајући *oremus*.³⁹ Ни уводни благослов ни велика синапта („велика“ тј. „мирна јектенија“) нису били део енарксиса у то време.⁴⁰

5. Вход

Све ово су само припреме; Литургија тек треба да почне. До сада је патријарх сео у нартекс испред царских двери, чекајући почетак Входа.⁴¹ Када појци у својим одајама које су се налазиле испод амвона запевају химну *Јединородни*, традиционални рефрен уводног псалма – трећи антифон енарксиса не-статистијских дана – патријарх одлази пред царске двери да изговори входну молитву.⁴² За патријарха, а његов поглед на брод падао је поред отворених врата и унутрашњих подупирача на западу преко средишње осе амвона, солеје и светилишта које је било окупано зрацима сунца који су продирали унутра кроз прозоре на апсиди,⁴³ речи молитве, као и код многих тумача и, сигурно су будиле виђење небеског светилишта које блиста на Истоку, пред његовим очима:

³⁸ Види *supra*, напомена 36.

³⁹ Верзија из Јоханисберга, цитирано у Taft, *Great Entrance*, стр. 267, из Cochlaeus (*supra*, напомена 28), стр. 119. О развоју синапте из *oremus*-а, види R. Taft, „The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology“, *Worship*, 52 (1978), стр. 319–21.

⁴⁰ Taft, „Liturgies“, стр. 362.

⁴¹ Taft, *Great Entrance*, стр. 268–69; „Pontifical Liturgy“, део I, Text I, 1, и део II, тумачење, стр. 105–6.

⁴² О положају појаца, види референце у Taft, *Great Entrance*, стр. 79 напомена 109. Химна *Јединородни*, за коју се верује да ју је саставио цар Јустинијан (535–536), данас је *перлој* или варијанта којом се завршава рефрен другог антифона (уп. Brightman, *op. cit.*, стр. 365 ред 33 – 366 ред 9). За њено оригинално место у самом входу, и о томе како је премештана до једанаестог века, види Mateos, *Célébration*, 50 и даље; *idem*, *Typicon (supra*, напомена 27), II, f 11 напомена 4. За историју ове песме, види V. Grumel, „L’auteur et la date de composition du tropaire ‘Ο μοισογενής“, *EO*, 22 (1923), стр. 398–418.

⁴³ Види фотографију овог призора у H. Kahler, *Hagia Sophia* (New York–Washington, D.C., 1967), илустрација 23, и опис, стр. 28 и даље.

*О Госпoде и Владико, Боже наши, који си на небесима установио поретке и војске анђела и арханђела да служе пред Твојим Величанством, учини да свети анђели уђу са нама, и да са нама служе и прославају Твоју благодот...*⁴⁴

А народу који се сада окреће у ишчекивању да види појављивање патријарха и његове пратње, који су дивно обучени у богате одежде својих служби и носе Јеванђеље и крст, симболе Христа, псалам (LXX, Пс 94) и антифон мора да су заиста предсказивали скорашње појављивање самог небеског Слављеника међу њима:⁴⁵

*Ходите, обрадујмо се Господу, ускликнимо Богу Спаситељу нашем;
Претекнимо лице Његово у благодарењу и у псалмима ускликнимо Њему!*

Јер је Господ Бог велики, и Цар велики над свом земљом...

Ходите, поклонимо се и паднимо пред Њим...

Јединородни Сине и Речи Божија, бесмртан си, а изволео си да се ради нашега спасења оваплотиш од Свете Богородице и Приснодјеве Марије, и непроменљиво постао си човек; био си распет, Христe Боже, смрћу си смрт сатро; Ти си један од Свете Тројице, прослављан са Оцем и Светим Духом, спаси нас!

6. Созерцање

Герман (24/33)⁴⁶ тумачи овај „улазак Јеванђеља“ као долазак Христа у свет:

⁴⁴ Brightman, *op. cit.*, 368. Ово је изворна цариградска молитва Входа. А. Јакоб (А. Jacob) је показао да је варијанта ове молитве која се може наћи у манускриптима из јужне Италије (уп. *ibid.*, стр. 312, десни стубац) итало-византијска јединственост: А. Jacob, „La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII^e-XII^e siècles)“, у *Eucharhisties d'Orient et d'Occident, Lex orandi*, 47 (Paris, 1970), стр. 109–38; уп. Taft, *Great Entrance*, XXXI–II стр. 128–29.

⁴⁵ Током Входа су се носили тамјан, крст и Јеванђеље (Taft, „Pontifical Liturgy“, део II, стр. 106–9), али Герман помиње само Јеванђеље (уп. *infra*). За псалмопојање, види Mateos, *Célébraiion*, стр. 48–53.

⁴⁶ Референце за Геманово дело ће бити дате у тексту, а два броја која су дата у заградама се односе на бројеве пасуса из две доступне реконструкције првобитног грчког текста, у складу са њиховом појединачном нумерацијом: N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Studi liturgici, 1 (Grottaferrata, 1912); F. E. Brightman, „The ‘Historia Mystagogica’ and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy“, *JThS*, 9 (1908), стр. 248–67, 387–97.

Вход са Јеванђељем показује долазак и улазак Сина Божијег у овај свет, као што апостол каже: „Када Он – тј. Бог Отац – уводи Првороднога у васељену, говори: И нека му се поклоне сви анђели Божији“ (Јев 1, 6).

Епископ у црвеној одежди представља оваплоћеног Христа, који се сада не јавља у јаслама бесловесних животиња већ у виду оваплоћеног Слова. Као што су анђели певали када се Он оваплотио „Слава на висини Богу“ (Јк 2, 14), ми певамо „Ходите, поклонимо се и припаднимо Христу! Спаси нас, Сине Божији!“ И као што су Мудраци даровали злато, тамјан и смирну, ми приносимо нашу веру, наду и милосрђе, изражену у Трисветој песми (25/34), која се певала, као и дан-данас, одмах после уводних антифона.

Антифон који претходи овом појављивању Герман тумачи као пророчанства која су објавила Христов долазак (23/32). Када се епископ попне на горње место и седне, огрнут својим омофором, он указује на Христово вазнесење и усточицење у величанство са десне стране Оца, и на Христа који на Својим раменима носи и дарује Оцу читав род Адамов (27/38).

По доласку на престо у апсиди, патријарх поздравља и благосиља заједницу традиционалном молитвом „Мир свима“ и седа. Затим одмах следи псалам или прокимен, читање посланице, алилујариј и Јеванђеље. Прокимен и Јеванђеље још једном оглашавају јављање Христово (28/39, 31/43). Заиста – ова „парусија“ – термин који Герман користи пет пута (23/32, 24/33, 28/39, 31/43) у контексту присуства Христовог у уводним обредима и у служби Речи – јесте главна тема коју Герман наглашава у оваом делу Литургије.⁴⁷

Свето Јеванђеље је долазак Бога у којем Он беше виђен од нас, али више не кроз облаке и говорећи у загометкама као некада Мојсију... већ се Он јавља отворено као истински човек и ми Га видесмо... Онај кроз којег нам је Бог говорио лицем к лицу и не у загометкама, за Којег Отац небески сведочи говорећи „Ово је мој Син љубљени“, Премудрост, Реч и Сила, објављен нама преко пророка, и откривен у Јеванђељу, тако да „сви који Га приме и верују у Његово име могу да постану деца Божија“. Њему, којег чусмо и својим очима познасмо као Премудрост и Реч Божију, сви кличемо „Слава Теби, Господе!“ (31/43).

Ово је ништа друго до оновремени (VIII век) византијски начин казивања да би се изразило оно што хришћани данас говоре о служби Речи: „У Литургији живи

⁴⁷ Код Максима, којег Герман овде следи, *parousia* је представљана силаском епископа са горњег места, док је читање Јеванђеља јасно други долазак Христов (*Mystagogia* 14, PG, 91, col. 693). Као што ћемо видети, ове измене Максимовог тумачења захтева Германово тумачење Великог Входа.

Бог долази да се сретне са нама у Својој Речи и Својој Светој Тајни⁴⁸. Христос је оваплоћена Реч која још увек борави међу нама у речи свог откривења као и у Светој Тајни Његовог тела и крви. По Германовом мишљењу, Вход са Јеванђељем, богослужбени символ овог садашњег Логосовог доласка, подсећа нас на Његово прво јављање у телу, од којег се присуство Речи наставља у светотајинском облику, и упућује нас на долазећу парусију последњих дана (33/45).

7. Велики Вход⁴⁹

После Јеванђеља и омилије патријарх и клир силазе са синтроноса и одлазе до трпезе док се један од ђакона пење на амвон да произнесе посредничку молитву за оглашене и отпуст, што је за време Германа била чиста формалност.⁵⁰ Затим се илитон шири преко трпезе, и док један од ђакона наставља посредничку молитву за оглашене са амвона, неколико осталих узимају кадионицу и одлазе из олтару кроз северна врата доле, излазећи из цркве до скевофилакиона код североисточних врата. У скевофилакиону они врше последње припреме дарова, затим пролазе кроз ротонду, можда излазећи кроз њена западна врата и улазе поново у цркву кроз врата са северне стране, одмах наспрам амвона.⁵¹

Пошто би се завршила заступничка мољења, ђакони у поворци оглашавају свој долазак са даровима певајући Херувимску песму, коју затим прихватају појци, који су напустили своје уобичајено место у одаји испод амвона и поређали су се са обе стране доле да би образовали почасни пролаз за поворку са даровима, која пролази праћена бројним свећама и мирисом упаљених кандила.⁵² Када архиђакон са чела поворке стигне до олтарских двери, поворка застаје док он улази да окади олтар, а патријарх и свештеници чекају долазак дарова.⁵³

Као прва песма Входа, која је служила да припреми народ за Христов долазак у тајни Његове Речи, Херувимска песма, која се певала током овог проласка поворке, без прекидања каснијим средњовековним спомињањима (комеморацијама), служила

⁴⁸ A. Verheul, *Introduction to the Liturgy* (Collegeville, Minn., 1968), стр. 21.

⁴⁹ Види Taft, *Great Entrance*, део I, за детаљнију историју овог обреда.

⁵⁰ Од осмог века још једна молитва, јектенија – ἐκτενίη, која се изворно налазила у статистијским литијским службама постпасхалног периода, била је убачена пре овог отпуста (уп. Taft, „Liturgies“, стр. 368–69). Отпуст је био чиста формалност од најкасније седмог века.

⁵¹ За изворе ове реконструкције, види T. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park, Pa.-London, 1971), стр. 155 и даље; Taft, *Great Entrance*, стр. 194 и даље. Мишљење да је поворка ишла до скевофилакиона да донесе дарове није установљено на чврстим основама; детаљи и правац кретања поворке су хипотетички.

⁵² *Ibid.*, стр. 79–80.

⁵³ Или је барем тако у нашем најстаријем постојећем опису: *De cerimoniis* I, 1, *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, приредио A. Vogt (Paris, 1935), I, 13. Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 151 и даље.

је да духовно припреми народ за наступајуће жртвоприношење (анафору) и причешће, подстичући их да уздигну свој ум и срце до Бога, да запевају анђелски *Sanctus*, и да се припреме да приме свог Цара у причешћу:⁵⁴

Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо, сваку сада животну бригу оставимо, као они који ће примити Цара свих, Анђелским Силама невидљиво праженога. Алилуја!

Лепота ове поворке је легендарна колико и зграда у којој се ово дешавало. Заиста, она – поворка – је почела да симболизује, неком врстом обредне синегдохе, читаву византијску Божанствену Литургију.⁵⁵

Обредна припрема за анафору се завршава када ђакони стављају дискос и путир на трпезу и покривају их воздухом, у почетку огромним велом који је био довољно велики да покрије већи део трпезе. Тек између тринаестог и четрнаестог века овај обред покривања задобија значење, – под утицајем растуће симболичне важности коју су му доделили каснији тумачи – симболику погребња Христовог тела.⁵⁶

Док појци завршавају последње понављање тропара Входа, патријарх се повлачи од трпезе до двери и приклања се саслужитељима који су поређани са обе стране од двери до трпезе, тражећи да се моле за свештену радњу коју он треба да започне. Они одговарају текстом из Лк 1, 35: „Дух Свети доћи ће на тебе, и сила Вишњегосениће те“. Онда патријарх између низова саслужитеља пролази до трпезе и започиње анафору, почињући са припремном Молитвом Предложења.⁵⁷

8. Созерцање

У каснијем развоју византијског литургичког симболизма тумачење ове поворке и прекривања дарова постало је оса око које се окретала читава симболичка структура: све што јој је претходило и што је следило за њом на крају је почело да зависи од ње. Али најранији ниво симболизма, онај анђелског богослужења којег смо већ видели израженог у молитви входа, може такође да се нађе у Херувимској песми која је у Литургију уведена за време Јустина II, у периоду 573–574.⁵⁸ године, а Герман истовремено и наставља и обогаћује ову ерминевтику.

⁵⁴ *Ibid.*, стр. 62 и даље, 78–79, 227 и даље.

⁵⁵ Средњовековне фреске „Божанствене Литургије“ увек осликавају ову поворку. Види G. Millet, *Monuments d' Athos. I: Les peintures* (Paris, 1927), pls. 64,1, 118, 2–3, 218, 2, 219, 3, 256, 2, 257, 2, 261, 1–2, 262, 1–2; J. D. Ștefanescu, *Illustrations des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Brussels, 1936), стр. 73 и даље, 189–90, и pls. XXXIX, 1–2, XXX, 1–2, LX.

⁵⁶ Taft, *Great Entrance*, стр. 209–10, 216 и даље, 242 и даље.

⁵⁷ Образложење ове реконструкције првобитног текста *orate fratres* дијалога се налази у *ibid.*, стр. 290 и даље; за рубрике види стр. 308–10.

⁵⁸ Cedrenus, *Hist. compendium*, PG, 121, col. 748. Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 68–69.

*Поворком ђакона и приказом (Ιστορία) рипиде на којој је слика се-
рафима, Херувимска песма показује улазак светих и свих праведних, ко-
ји улазе заједно пред херувимским силама и анђелским мноштвима, не-
видљиво одлазећи пред Христа великог Цара доносећи тајинствену
жртву... (37/49)⁵⁹*

Символизовано у ватри и слатком диму тамјана је присуство Духа Светога, „који невидљиво долази на нас које је добромириснима осетио кроз тајинствено, жи-
воносно, и бескрвно богослужење и оправдање“. А анђелски хорови, „видевши Хри-
стов домострој испуњеним у Његовом распећу и умирању, и у победи над смрћу, си-
ласку у Ад, и у васкрсењу тридневном, са нама певају 'Алилуја'!“ (37/49).

У овом тумачењу Великог Входа као ишчекивања читаве евхаристијске анам-
незе, Герман остаје веран најранијем византијском тумачењу, израженом у Херувим-
ској песми. На другом месту сам показао да песме Великог Входа из византијског и
заправо из већине источних литургијских предања нису песме „приношења“, већ пре
служе да уведу читав обред који следи, као што је антифон Входа некада чинио за
Литургију Речи.⁶⁰ А у духу предања Герман разјашњава да анамнеза садржи Христо-
ву славну Пасху у свој њеној пуноти. То није представљање страдања, као што се
сматрало на позном средњовековном Западу, што је довело до тако кобних последи-
ца у појединим осиромашавањима касније схоластичке и реформационе евхаристиј-
ске теологије.⁶¹

Али Герман обогаћује ово прастаро тумачење другим, каснијим предањем ко-
је ће коначно да постане норматив: поворка и прекривање дарова као погребна по-
ворка и Христова сахрана.

*Такође је и у подражавању погребна Христовог, као што је Јосиф
скинуо тело са крста и умтао га у чист покров, и пошто га је пома-
зао зачинима и миром, са Никодимом га однео и сахранио у новом гробу
исклесаном у стени. Олтар и трпеза су слика светог гроба, односно, ка-
мена на који је положено непорочно и свесвето тело (37/50).*

⁵⁹ Овде, такође, Герман мења тумачење Максимове *Мистагогије* (16, PG, 91, col. 693). Тамо је поворка виђена као ишчекивање уласка праведних у парусију, тиме означавајући послед-
ње време које је, у Максимовом систему представљено евхаристијским делом Литургије ко-
ји следи после Великог Входа (*Myst.* 16–21, PG, 91, cols. 693–97). Германово наглашавање Ли-
тургије као спомена Христовог земаљског домостроја, више него као ишчекивања коначног
Царства му овде не дозвољава да следи Максима.

⁶⁰ Уп. Taft, *Great Entrance*, стр. 62–68.

⁶¹ Види скорашњу студију: F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise atr Sakramentalenidee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wiener Beiträge zur Theologie, 29 (Vienna, 1970), и литературу на коју је тамо упућено. Овај проблем је добро сажет у A. Gerken, *Theologie der Eucharistic* (Munich, 1973), стр. 97 и даље.

У Германово време, ово ново, антиохијско тумачење почело је да плете своју мрежу алегорије не само око Входа, већ и око обреда који му претходе, започињући процес уз помоћ којег је читаво литургијско дешавање које претходи и следи после приношења дарова тумачено у служби идеје да дарови при Входу представљају тело већ распетог Христа.⁶² Стога илитон, којег на трпезу рашире ђакони пре него што оду да донесу дарове, симболише покров у који је Христово тело било умотано и положено у гроб (34/47); и последња припрема у скевофилакиону пре улаза осликава место Голготе на којој је Христос умро, чега је праслика жртва Аврамова (36/48).

Поглавља 38-41/52-54а шире симболизам у алегорију: дискос су руке Јосифа и Никодима: покривач је убрус који је покривао Христово лице у гробу; велики вео (воздух) је камен наваљен на гроб, и стража коју је Пилат поставио пред гробом.

9. Целив Мира, Символ Вере и Анафора⁶³

По завршавању славословља молитве Проскомидије, патријарх поздравља народ са „Мир свима“, и архиђакон налаже целив мира (*pax*): „Љубимо једни друге!“ Једини одговор је било самò целивање, а целивали су се међусобно сви у цркви. Затим сви изговарају Символ Вере, и коначно, велики вео се склања са дарова који су спремни за благосиљање у анафори. Сама анафора, молитва коју изговарају служитељи у олтару, не захтева објашњење и Герман је не објашњава.⁶⁴ Више је изненађујуће његово ћутање у погледу *целива мира* и Символа Вере.

⁶² Овде користим реч „алегорија“ у смислу у којем се она обично схвата у савременим литургијским списима (уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 44–45). Хришћански литургијски смисао је укоренењен у библијској типологији заснованој на слагању између фаза историје спасења, укључујући и светотајинску историју. Али читав светотајински обред, а не појединачни детаљи, јесте оно што носи смисао. „Алегорија“ нарушава ове претпоставке или прескачући преко граница непристрасне библијске типологије, посматрајући у обредима значења која су лична за алегористу и која немају оправдање у библијском тумачењу историје спасења; или комадајући целовитост симбола и значења, додељујући појединачним детаљима светотајинског дејства одвојене аспекте означене стварности. У оба случаја, символ је растегнут до тачке пуцања. Отуда је назив „алегорија“, по аналогiji са својим значењем у класичној реторици, проширена метафора. То није, међутим, предањски смисао „алегорије“ у хришћанском предању (види *infra*, напомена 72).

⁶³ О историји обреда Целива Мира (*pax*) и Символа Вере (*Creed*), види Taft, *Great Entrance*, поглавље 11.

⁶⁴ Види R. Bornert, „L' anaphora dans la spiritualité de Byzance. Le témoignage des commentaires mystagogiques du VIII^e au XV^e siècles“, у *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (*supra*, напомена 44), стр. 241–64. Цариградска анафора је почела да се изговара тихо негде до шестог века. Уп. Novella 137, 6 of Justinian's Code, *CIC*, III, *Nov* (Berlin, 1899), стр. 699; P. Trembelas, „L'audition de l'Anaphore eucharistique par le peuple“, у *1054–1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, II (Chevetogne, 1955), стр. 207–20.

10. Созерцање

Герман почиње своје коментаре о анафори са драматичном објавом о симболизму прекривања која је касније ушла у саме литургијске обрасце у неким средњовековним италијанским рукописима:

Гле, Христос је распет, живот је покопан, гробом затворен, каменом запечаћен! Свештеник и анђелске силе заједно приступају, не као земаљском већ као небеском светилишту, стајући пред жртвеником Божијег престола. Он [тј. свештеник] созерцава (θεωρεῖ) велику и неописиву и недостижну тајну Божију. Он исповеда благодат, објављује васкрсење, потврђује веру у Свету Тројицу (41/58).

Бакон на амвону, који најављује анафору са три позива: „Стојмо смерно! Стојмо са страхом! Пазимо да свети принос у миру узнесемо!“ је као анђеол на гробном камену који објављује тридневну Христово васкрсење из гроба. Одговарајући, „...народ кличе о благодати Христовог васкрсења: *’Милост мира, жртву хвале!’*. А затим уздижући све до небеског Јерусалима, до Његове свете горе, свештеник узвикује: *’Горе имајмо срца!’*...“ (41/58). И овде, такође, Герман убацује историјску тему о погребу у шири контекст читавог савршеног домостроја Христове смрти и васкрсења, који од сада бива свеприсутан у вечној тајни небеске Литургије.

Управо на ту небеску тајну Герман обраћа сву своју пажњу у остатку свог тумачења анафоре. Свештеник прилази престолу Божије благодати са смелашћу и са вером, обраћајући се Богу који више није у облаку као код Мојсија, већ лицем к лицу, са чистотом вере у тајни Свете Тројице каква је откривена у Христу. Рипида и ђакони показују присуство серафима и херувима; народ поје анђелску Трисвету песму (*Sanctus*). Тумачење текста из шесте главе Књиге пророка Исаије даје Герману могућност да изложи своју теологију евхаристије.⁶⁵ Под утиском свог виђења престола Господњег окруженог серафимима који кличу: „Свет је, свет, свет Господ Саваот! Пуну су небо и земља славе Твоје!“ пророк је рекао: „Јаох мени! Погибох, јер сам човек нечистих усана...“. Али један од серафима је долетео до њега носећи жив угљен са олтара и дотакао је његове усне говорећи: „Ево, ово се дотаче усана твојих и безакоње твоје узе се, и грех твој очисти се“ (Ис 6, 1–7). Ово место

...означава свештеника који узима духовни жар, Христа, машицама својих руку у светом олтару, и освећује и очишћује оне који примају

⁶⁵ Види како је на сличан начин Теодор Мопсуестијски употребио 6. главу књиге пророка Исаије, *Омилија 16*, 6–10 и нарочито 36–38, у: R. Tonneau и R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ST, 145 (Vatican City, 1949.) (даље Tonneau-Devreesse), стр. 543–49, 591–97; Narsai, *Homily 21*, у R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai, Texts and Studies*, VIII, 1 (Cambridge, 1909) (даље Connolly, *Narsai*), стр. 57. Герман је несумњиво позајмио ову тему од Теодора. Кроз цело његово тумачење се види утицај Теодора, као што указујем *infra*, стр. 62 и даље, 72 и даље.

(Жар = Христа) и причешћују се. „Јер Христос не уђе у рукотворену светињу, која је предобразац истинске, него у само Небо, да се сада појави пред лицем Божијим ради нас (Јев 9, 24), поставиши за нас првосвештеник (6, 20) који је прошао небеса (4, 14), и имамо Њега као заштитника пред Богом, и као умилостивљење за наше грехе“ (1. Јн 2, 1–2), који нам је подарио своје свето и вечно тело, отпуштење грехова за све нас, као што Он каже: „Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду једно као ми“ (Јн 17, 11. 17. 19); и „Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света“ (Јн 17, 24) (41/59–60).

Оно што долази после је директно изложење анафоре која следи после *Sanctus*-а: препривавање и анамнеза домостроја спасења; освећивање хлеба и вина, силом Светога Духа, у тело и крв Христову, који је рекао: „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином“ (Јн 17, 19); „Који једе тело моје и пије крв моју у мени борави и ја у њему“ (Јн 6, 56) (41/60). Ову свету тајну свештеник служи приклоњене главе, у разговору са самим Богом, созерцавајући божанску светлост и сјај славе лица Божијег.

Мртви и живи се помињу заједно са светима:

Душе хришћана су позване да се са пророцима и апостолима и јерарсима окупе и почивају са Авраамом и Исаком и Јаковом на тајанственој трпези Христа Цара. Стога, окупљајући се у „јединству вере и заједници Светога Духа“, кроз домострој Онога који је умро за нас и сео са десне стране Оца, ми више нисмо на земљи већ стојимо пред царским престолом Божијим на небесима, где је Христос, као што Он и сам каже: „Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду са мном где сам ја“ (Јн 17, 13.16) (41/60–61).

А као усвојени синови и санаследници са Христом (Гал 4, 5; Рим 8, 17; Еф 2, 8) усуђујемо се да кажемо: „Оче наш...“ (41/61).

11. Молитва Господња и Причешће

После не посебно важног коментара о молитви „Оче наш“, Герман некако изненада закључује у поглављу 43. које говори о Причешћу. Још једном он упућује на Посланицу Јеврејима (9, 19 и даље): Мојсије је кропио крвљу телади и јараца као крвљу савеза, али је Христос дао своје тело и крв. „И стога са овим разумевањем ми једемо хлеб и пијемо из чаше тело и крв Христову, исповедајући смрт и васкрсење Господа Исуса Христа, коме слава у све векове векова, амин!“ (43/62; *крај оригиналног текста*).

Пошто Герман не коментарише обред причешћивања, ми овде нећемо да га описујемо, већ упућујем заинтересоване на наш чланак о патријарашком диатаксисту из *British Library Add. 34060*.⁶⁶

ГЕРМАНАНОВО МЕСТО У ПРЕДАЊУ

1. Аутентичност Германовог дела

Неуравнотежена форма Германовог коментара је исход новина у литургијском тумачењу које су биле од кључне важности у каснијој византијској литургијској побожности. Ове промене се тичу символизма Цркве и припреме и приношења дарова. Не само да су оне прекомерно заступљене – много више од Анафоре и Причешћа – већ и пасуси који коментаришу ове обреде одражавају покушај да се у старији систем који је очуван нетакнутим интегрише нови степен символизма у објашњавању Анафоре.

Германова обрада анафоре је у потпуности библијска. Оно чега се подсећамо овде је Христов домострој спасења: Његов спасавајући живот, смрт, и васкрсење којим бисмо и ми могли да будемо очишћени и освећени примањем Његових небеских дарова. Теологија Посланице Јеврејима пружа делотворну основу ове анамнезе: Христос је постао наш првосвештеник и ушао је у небеску светињу једном и за све. Тиме је Вечера Господња постала месијанска Гозба Царства, а наш земни обред предокушање овог небеског богослужења. Ово је могуће силом Духа Светога. Овим богослужењем, ми исповедамо своју веру у спасавајућу смрт и васкрсење Господње. То је заиста спомен свега онога што је Христос урадио за нас, не у смислу поновог обредног одигравања догађаја из прошлости у његовим неколиким историјским фазама, већ у смислу анамнезе целокупне тајне – односно Христа – у њеном садашњем остварењу, у вечном посредовању Христа, нашег Првосвештеника, пред престолом Божијим. Њена сила је заснована на нашој вери у Тројицу. Њена делотворност је дело Духа Светога, – послатог вољом Очевог –, преко руку свештеникових, да би нам даровао Христа као што нам се Он подарио у оваплоћењу.⁶⁷

⁶⁶ Уп. Taft. „Pontifical Liturgy“, текст и тумачење, одељак X. Овај манускрипт има најранији потпуни опис обреда. Дајемо делимичну реконструкцију обреда у „Liturgies“, стр. 374 и даље, и „Structural Analysis“ (*supra*, напомена 39), стр. 324 и даље.

⁶⁷ О паралелизму између оваплоћења и Евхаристије у патристичком предању, уп. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. I,1: *Die Aktualpräsenz der Person and des Heilswertes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg/B., 1955) (даље – Betz), стр. 267 и даље; G. Kretschmar, „Abendmahl, III/1: Alte Kirche“, у *Theologische Realenzyklopädie*, I (Berlin-New York, 1977) (даље – Kretschmar, „Abendmahl“), стр. 68; E. Kil-martin, „The Eucharistic Prayer: Content and Function in some Early Eucharistic Prayers“, у *The Word in the World. Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J.*, приредили R. J. Clifford и

Али ако се предамо созерцању (Θεορία) Цркве, и [созерцању] предложена, приношења, и прекривања дарова, можемо видети покушај да се у ово прастаро виђење, укорено у Посланици Јеврејима, интегрисе још једна тежња, подједнако древна иако мање истакнута у раној фази византијског литургијског символизма: виђење Евхаристије као сећања на Христово страдање и смрт, чак до те мере да се у појединачним детаљима конкретног обреда види поновно драматично одвијање тих страшних догађаја.

Тако је оно што налазимо код Германа заправо задирање дословнијег предања у један други, мистичнији ниво византијског тумачења – и то тачно у сумраку иконоборства, када су смене у византијској побожности довеле до великог пораста култа икона, да се Православље убрзо нашло усред смртоносне борбе, за одбрану овог новог израза радикалног оваплоћењског реализма од реакције традиционалнијег иконоборачког спиритуализма. Кицингер (Kitzinger) је показао значај периода између Јустинијана и иконоборства за успон култа икона.⁶⁸ Верујемо да је то подједнако важан период за развој литургијске побожности, у којој је на делу била иста динамика, производећи у мистагогији реализам паралелан оном реализму религиозне уметности. Пошто се чак и најодважније теолошке новине обично могу пратити до традиционалних корена, хајде да бацимо мрежу преко вода Босфора у потрази за местом где све ово почиње.

2. Позадина: Егзегеза и мистагогија Отаца⁶⁹

Сва здрава литургијска тумачења почивају на обредном символизму одређеном не произвољно, већ сведочењем предања заснованог на Светом писму. Као и Писмо, обреди Цркве чекају егзегезу и ерминевтику и омилитику које треба да изложе, протумаче и примене своје вишеструке нивое значења у сваком добу. Мистагогија је за Литургију оно што је егзегеза за Свето писмо. Није ни чудо, онда, што тумачи Литургије користе метод наслеђен од старијег предања библијске егзегезе.

G. W. MacRae (Weston, Mass., 1973), стр. 122 и даље. Упоредо са Германом овај паралелизам налазимо и код Јована Дамаскина, *De fide orthodoxa* 4, 12, PG, 94, col. 1141, а он је утицао на развој *orate fratres* дијалога. Уп. Taft, *Great Entrance*, поглавље VIII.

⁶⁸ Уп. Kitzinger, *op. cit.* (*supra*, напомена 7).

⁶⁹ Најзначајније дело у историји патристичке и средњовековне егзегезе је написао Н. de Lubac: види *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théologie, 16 (Paris, 1950); и нарочито његово монументално дело *Exégèse médiévale. Les quatre sons de l'Écriture*, део I, vols. 1–2; део II, vols. 1–2, Théologie, 41, 42, 59 (Paris, 1959–64). J. Tigcheler, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Graecitas christianorum primaeva, 6 (Nijmegen, 1977), даје одличан резиме Лубаковог дела. За мистагогију, основно дело је Bornert, *Commentaires*.

За Оце Цркве, Свето Писмо представља више од свештене историје. Созерцаван у вери, историјски догађај се сагледава као догађај који садржи вишу истину, вечну истинитост, као и њену практичну примену за овде и сада, и знак који указује на оно што ће доћи. Постоје позната четири смисла која су језгровито сажета у често цитираном средњовековном двостиху приписаном Августину Дакијском (Augustine of Dacia) († око 1282):

Аутентична основа ове егзегезе се налази у самом Новом завету, и она признаје два смисла „Писама“ (у то време, Старог завета), дословно и духовно:

Littera gesta docet, quid credas allegoria, (Слово учи догађаје, алегорија у шта
*moralis quid agas, quo tendas anagogia.*⁷⁰ морал шта чинити, анагогија чему
веровати, тежити.)

Истражујте Писма, јер ви мислите да у њима имате живот вечни; а баш она сведоче о мени (Јн 5, 39).

Јер да веровасте Мојсију, веровали бисте и мени, јер он писа о мени (Јн 5, 46).

И почевши од Мојсија и од свих Пророка разјасни им што је у свим Писмима о њему писано (Лк 24, 27).

Тако су историјски догађај Старог завета схваћени као догађаји који имају своје стварно значење само у односу на Христа. Ово није споредан, „додати“ смисао. Док није био докучен, Стари завет једноставно није био схваћен:⁷¹ „Што је сенка онога што ће доћи, а тело је Христово“ (Кол 2, 17; уп. Јев 10, 1; Рим 5, 14; 2. Кор 3, 6–16). Једини циљ ране хришћанске егзегезе је био да се открије овај хришћански смисао; оправдање се налази у самим Христовим речима.

Још од Оригена († 253), о ова два смисла се говорило као о „дословном“ или „историјском“, и као „духовном“ или „мистичном“ или „алегоријском“, мада „алегорија“ овде није имала савремену пежоративну конотацију.⁷² Каснија подела на четири смисла је само објашњење „духовног“ смисла кроз три аспекта:⁷³

⁷⁰ О тексту и о његовом преношењу, види Н. de Lubac, „Sur un vieux distique. La doctrine du 'quadruple sens'“, у *Molanges F. Cavallera* (Toulouse, 1948), стр. 347–66; *idem, Exégèse*, I, 1, стр. 23 и даље.

⁷¹ Уп. Tigcheler, *op. cit.*, стр. 11 и даље.

⁷² *Ibid.*, стр. 13 и даље. У класичној реторици, алегорија је проширена метафора. Хришћанске егзегете су позајмиле ово пренесено значење и примениле га не на *језик*, већ на *догађај*, па је тако прелазак преко Црвеног мора виђен као праслика Христовог крштења: *Allegoria est, cum aliud geritur ei aliud figuratur* (Ambrose, *De Abraham* I, iv, 28, PL, 14, col. 432). То није питање скривеног смисла у тексту, нити односа између видљивих и невидљивих стварности, већ питање односа између два историјска догађаја из различитих епоха историје спасења, као што су прелазак Јевреја преко Црвеног мора и крштење Христово. Али поред ове *allegoria facti*, такође је постојала и *allegoria dicti*, која је у библијском тексту проналазила скривена значења, често неприродна. Као што смо видели (*supra*, напомена 62), управо на ову

1. *алегоријски* или догматски аспект. Он тумачи Стари завет као оно што упућује на Тајну Христову и на Цркву. Његова област је *вера*.

2. *трополошки* или морални и духовни аспект. Он се односи на преносни смисао тајне на хришћански живот: од оног у шта верујемо до оног што чинимо. Његова област је *љубав*.

3. *анагогијски* или есхатолошки аспект. Он се односи на последње испуњење које чекамо у Царству које ће да дође, и на наше садашње созерцање ове будуће небеске стварности. Његова област је *нада*.

Ова егзегеза остаје основа сваке доличне беседе, сваког созерцања Речи Божије у тишини келије. Она је заснована на уверењу да је Свето писмо значајно за људски живот у сваком добу, убеђењу које је засновано на вери – изложеној управо у Новом завету – да стари Божији закони наговештавају нове и могу да буду схваћени само у светлу нових; да је тајна божанског живота коју нам је открио и живео Христос извор и модел за животе свих оних који су крштени у Њега; да ће ова тајна достићи очекивано испуњење у последњим временима. Укратко, она је укореењена у садашњем стању Цркве, као Новог Јерусалима, припремљеној у Старом Завету, тежејој према јовановском Небеском Јерусалиму којег је она већ почетак и нада.

примену овог произвољног проширеног метафоричког тумачења литургијских обреда у средњем веку савремени литургичари обично упућују, пежоративно, као на алегорију. О читавој овој теми, види Tigcheler, *op. cit.*, стр. 44–50; J. Daniélou, „Exégèse et typologie patristiques“, *Dictionnaire de spiritualité*, IV (Paris, 1960), стр. 132–38; H. de Lubac, „Typologie’ et ‘allegorisme’“, *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), стр. 180–226; *idem*, „A propos de l’allégorie chrétienne“, *ibid.*, 47 (1959) стр. 5–43; *idem*, *Hisioire it esprit*, стр. 384–95; *idem*, *Exégèse*, I, 2, стр. 373–96, 489–522; II, 2, стр. 125–49; Bornert, *Commentaires*, стр. 42 и даље, 78–80, 269–70.

⁷³ De Lubac, *Exégèse*, I, 1, 305; I, 2, 416, 420; Tigcheler, *op. cit.*, стр. 16 и даље. Ова схематизација покушава да уопшти предање које тече од Оригена до средњег века, и у њој, као што је случај са свим синтетичким моделима, не налази се сваки детаљ у сваком појединачном примеру. Уп. de Lubac, *Exégèse*, I, 2, 657 и даље; Tigcheler, *op. cit.*, 38. Сва четири нивоа су изражена у Јев 13, 11–16: „... Јер телеса оних животиња, чију крв за грехе уноси првосвештеник у светињу, спаљују се ван станишта. Зато и Исус, да би осветио народ крвљу својом, пострада изван града. Дакле, изађимо к Њему изван станишта, поругу његову носећи. Јер овде немамо постојана града, него тражимо онај који ће доћи. Кроз Њега, дакле, непрестано да приносимо Богу жртву хвале, то јест, плод усана које исповедају Име његово. А доброчинство и заједништво не заборављајте; јер се таквим жртвама угађа Богу“. Уп. I. Кор 10, 1 и даље. Ова метода се такође користи у најранијим литургијским омилијама, које представљају прву примену литургијског схватања, као што се види у пасхалној омилији Мелитона Сардског, око 160–170. после Христа: *Méliton de Sardes, Sur la paque et fragments*, приредио и превео О. Perler, SC, 123 (Paris, 1966).

Ово је сасвим супротно од савремених студија о Светом Писму, која тумаче Нови Завет у светлу Старог, а не обрнуто, као што су то чинили Оци.

Било како било, ова патристичка метода постала је и остала, основа хришћанског литургијског символизма. Јер дословни и духовни смисао заокружују поље које је много шире од односа између списа Старог и Новог завета, између догађаја из историје Израилља и догађаја из Христовог живота. Иако Оци нерадо говоре о Новом завету у оквирима алегорије – то би значило да је он само сенка јасног откривења које ће тек да дође – они знају из њега да је наговештена стварност испуњена у Христу остала динамички делотворна у тајнама Цркве и у животима светих сваког доба, све до последњих времена.

Катихетске омилије из четвртог века проширују ову методу егзегезе Светог писма, – коју је први систематизовао Ориген да би протумачио обреде Старог завета –, до разумевања хришћанског богослужења, и хришћанска мистагогија постаје засебан жанр. Стога, сви патристички тумачи Литургије ће нагласити један или други аспект ове сложене реалности. Антиохијци, посвећенији у егзегези дословном смислу Светог писма, били су наклоњени мистагогији која је посматрала литургијске тајне углавном као опис историјских тајни спасења. Александријци, који су следили оригеновску егзегетску склоност ка алегоријском, тумачили су Литургију поступком анагогије по којем се може уздићи од слова до духа, од видљивих обреда литургијских тајни до једне тајне која је Бог.⁷⁴

„АЛЕКСАНДРИЈСКА“ МИСТАГОГИЈА ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА⁷⁵

Анагогијски или „александријски“ метод тумачења Литургије, у којем созерцавање литургијских обреда доводи душу до духовних, тајанствених стварности невидљивог света, достиже органску систематизацију на крају петог века у делу Псеудо-Дионисија *О црквеној јерархији*: „Чувствени обреди су образи умних ствари. Они тамо воде, и показују пут до њих“ (II, 3:2).⁷⁶ У дионисијском систему има мало места за библијску типологију. Преовлађује алегоријска анагогија: Литургија је алегорија напредовања душе од раздорности греха до божанске заједнице, кроз поступке очишћења, просветљења, усавршавања унапред представљене у обредима.⁷⁷ Постоји мало упућивања на Христов земаљски домострој, и нимало упућивања на Његово

⁷⁴ Bornert, *Commentaires*, стр. 60–82.

⁷⁵ Уп. *ibid.*, стр. 65–72; E. Boulard, „L'eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite“, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 58 (1957), стр. 193-217; *ibid.*, 59 (1958), стр. 129–69; R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Théologie, 29 (Paris, 1954); Schultz, *Liturgie*, стр. 51 и даље; *idem*, „Kultsymbolik“, стр. 9–17.

⁷⁶ Текст у PG, 3, cols. 369–485. Референце за поглавља ће бити дате у самом чланку.

⁷⁷ Види *Eccl. Hier.* I, PG, 3, cols. 369–77, где Дионисије објашњава свој систем. Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 67 и даље; Roques, *op. cit.*, стр. 245, 292, 294.

бого-човечанско посредовање, или на Његову спасавајућу смрт и васкрсење.⁷⁸ Мало христолошког садржаја на који се дело *О црквеној јерархији* усредсређује, у типичном александријском маниру, јесте оваплоћење, извор заједнице са божанством.⁷⁹ Богослужење Евхаристије нам показује живот оваплоћеног Христа који је ушао у наше подељено стање да би нас довео до тога да учествујемо у Њему кроз заједницу и спајање са Његовим божанским животом, заједницу која је симболизована у евхаристијској *κοινωνία* (III, 3:13). Нема ни речи о Павловом „смрт Господњу објављујете, докле не дође“ (1. Кор 11, 26), или о Христовом посредништву, првосвештенству или самоприношењу. Сећање на Христову спасоносна дела је објављено у читањима и песмама и у молитви благодарења, али хришћански домострој, осим оваплоћења, једноставно није модел за Дионисијево објашњење Литургије.⁸⁰ Евхаристија никако није обредно поновно представљање Христовог саможртвовања у Његовом страдању и смрти. За то морамо да се обратимо Антиохијцима.

„АНТИОХИЈСКА“ МИСТАГОГИЈА ТЕОДОРА МОПСУЕСТИЈСКОГ⁸¹

Одшколовани у дословној егзегези која је наклоњенија „историји“ (*ιστορία*) него созерцању (*θεωρία*), антиохијски тумачи су били мање од Александријаца склони

⁷⁸ *Eccl. Hier.* III, 1; III, 3:3 и даље, PG, 3, cols. 424–25, 428 и даље. За критику Дионисијевог погледа на Евхаристију, уп. Roques, *op. cit.*, стр. 269 и даље, 294–302. Дионисије повезује крштење са Христовом смрћу и васкрсењем (II, 3:7–8, PG, 3, col. 404), али у његовом објашњењу Евхаристије једино упућивање на страдање је у созерцању неофита, док је причешће подсећање на Последњу Вечеру (III, 3:1, PG, 3, col. 428). О читавом проблему христолошког садржаја Дионисијевог дела, види Roques, *op. cit.*, стр. 248 и даље, 269.

⁷⁹ Види нарочито *Eccl. Hier.* III, 3:6–7, 11–13, PG, 3, cols. 432–33, 440–44 (уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 69 и даље). Није случајно то да су Ориген и уопште Александријци развили сотирологију наглашавајући преображењску снагу оваплоћењског јединства са Прототипом, придавајући мањи значај слободној, човеко-спасавајућој делатности Исуса као човека. О читавом овом питању, види А. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2nd ed., I (Atlanta, 1975), стр. 141 и даље; J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, 4th ed. (London, 1975), стр. 126 и даље, 184 и даље; добар сажети преглед у Р. Smulders, *The Fathers on Christology, The Development of the Christological Dogma from the Bible to the Great Councils* (De Pere, Wisc., 1968), стр. 41 и даље. За утицај ове сотирологије на александријску евхаристијску теологију, која наглашава садашњу божанску спасавајућу делатност у Литургији, са мање пажње посвећене вези између ове садашње стварности и Христове историјске икономије, види Betz, стр. 99, 125 и даље.; Gerken, *op. cit.* (*supra*, напомена 61), стр. 65–84. Види такође одличну нову студију L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungslendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbrucker theologische Studien, 1 (Innsbruck, 1978). Ово спасење преко јединства са Прототипом је модел Дионисијевог тумачења евхаристијског богослужења.

⁸⁰ *Eccl. Hier.* III, 3:4–5, 11–13, PG, 3, cols. 429–32, 440–44. Он тврди да је сва сврха Евхаристије спомен икономије спасења (III, 3; 11–13), али је оваплоћење једини аспект Христове земаљске икономије који је заправо интегрисан у његов систем.

⁸¹ Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 80–82.

тумачењу Старог завета у оквирима више алегоријским него типолошким,⁸² и иста склоност се испољава у њиховој мистагогији, са јаким акцентом на однос између литургијских обреда и спасавајућих дела из Христовог живота. Ово јасно видимо у крштењским катихезама из четвртог века као и у другим списима Кирила Јерусалимског, Јована Златоустог и Теодора Мопсуестијског.⁸³ Наговештени у типовима из Старог завета, светотајински обреди су „подражавање“ (μίμησις: Кирило) или „спомен“ (ἀνάμνησις: Златоусти) спасавајућих дела из Христовог живота, и наслућивање небеске Литургије.⁸⁴ Оно што је наговештено у Старом завету и испуњено у Христу је постало света тајна, ишчекивање коначног испуњења. Штавише, учествовање у овим тајнама је завет оданости хришћанском начину живота.

Теодор Мопсуестијски, у својим последњим двама омилијама (15–16), даје најопширнију примену ове методе на Евхаристију.⁸⁵ За њега је Литургија истовремено слика и наговештај небеске и есхатолошке стварности, и подсећајући приказ Христовог историјског домостроја, иако он одвлачи пажњу са Старозаветне типологије,⁸⁶ несумњиво због ненаклоњености према алегоријској егзегези александријске школе.

Теодор је прекомерно многоглагољив, али синопсис који претходи 15. Омилији даје представу о њеном удвојеном духу:⁸⁷

...Дужност Првосвештеника Новог Савеза је да принесе ову жртву која открива природу Новог Савеза. Требало би да верујемо у то да епископ који је сада за олтаром игра улогу Првосвештеника, и да ђаци такође представљају слику богослужења невидљивих сила... Треба сада да видимо Христа како Га одводе на страдање и још једном

⁸² О антиохијској егзегетској школи, види С. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Theophaneia, 23 (Cologne–Bonn, 1974). Њен оснивач, Диодор Тарсијски († пре 394) и његови ученици Јован Златоусти († 407), Теодор Мопсуестијски († 428) и Теодорит Кирски († око 466), су њени главни представници, међу којима је Теодор Мопсуестијски најважнији егзегета (*ibid.*, 11).

⁸³ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogiques*, приредио А. Piétlagnel, превео Р. Paris, SC, 126 (Paris, 1966); Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, приредио и превео А. Wenger, SC, 50 (Paris, 1957); и Tonneau–Devreesse. Уп. студију коју је приредио Н. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 17 (Washington, D.C., 1974).

⁸⁴ Bornert, *Commentaires*, стр. 73 и даље.

⁸⁵ О Теодоровој егзегетској методи, види увод у Н. Sprenger, *Theodori Mopsuestensi commentarius in XII prophetas. Einleitung und Ausgabe*, Göttinger Orientalforschungen, ser. V, Biblica et patristica, 1 (Wiesbaden, 1977); R. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian* (Westminster 1961). нарочито стр. 76 и даље, 86 и даље.

⁸⁶ Greer, *op. cit.*, стр. 76 и даље; Bornert, *Commentaires*, стр. 80–82.

⁸⁷ Ако није другачије наведено, цитирам верзију од Т. Yarnold, *The Awe-inspiring Rites of Initiation. Baptismal Homilies of the Fourth Century* (Slough, 1971), који је, међутим, дао себи слободу да срџа Теодорову бујицу речи до подеснијег енглеског језика.

касније када је Он положен на трпезу да би био жртвован за нас. Због овога једни ђакони шире тканине по трпези што нас подсећа на развијање плаштанице, док други стоје са обе стране и машу воздухом над светим телом...

Ове теме су резимиране у телу беседе:

(15) ...Пошто епископ представља симболичне знаке небеских стварности, и жртвовање треба да их приказује, тако да он представља, такорећи, слику небеске Литургије...

(18) ...Настављамо са вером док се не узнесемо на небеса и не одемо нашем Господу... Ми се радујемо постизању овог стања у стварности [будућег] васкрсења... у међувремену приступамо првим плодовима ових благослова, Христу нашем Господу, Првосвештенику наше заоставштине. У складу с тим научени смо да у овом свету чинимо симболе и знакове благослова који ће доћи, и тако, као народ који улази у радост добрих небеских ствари уз помоћ Литургије, можемо засигурно да се надамо ономе што очекујемо...

(19) Следи да су, пошто треба да постоји представа Првосвештеника, одређени појединци постављени да предстоје Литургијом ових знамења. Јер ми верујемо да се оно што је Господ наш Христос чинио у стварности, и наставиће да чини, остварује кроз свете тајне...

(20) ...Сваки пут, тако, када се служи Литургија ове страшне жртве, која је јасна слика небеских стварности, треба да замислимо да смо на небесима... Вера нам омогућава да у својим мислима представимо небеске ствари, док се подсећамо тога да је исти Христос који је на небесима... сада жртвован под овим симболима. Тако када вера омогућава да својим очима созерцавамо спомен који се сада одиграва, опет можемо да видимо Његову смрт, васкрсење и вазнесење који су се већ десили за нас.

(21) Пошто је Христос наш Господ принео себе као жртву за нас и тако у стварности постао наш Првосвештеник, треба да верујемо да епископ који је сада за трпезом врши службу овог Првосвештеника. Он (= епископ) не приноси себе као жртву, јер он овде није истински Првосвештеник: он само врши неку врсту приказа приношења ове жртве која је сувише велика да би се исказала речима. Тиме он за вас врши видљиви приказ ових неописивих небеских стварности...

Теодор је такође видео Литургију као драматично поновно дешавање историјског домостроја. Следећи пасус спаја оба аспекта: земаљску икономију и небеско настављање.

(24) Христос, Господ наш, је установио ове страшне тајне нас ради. Надамо се њиховом савршеном испуњењу у Будућем Веку, али смо вером већ њима овладали. Сходно томе, потребна нам је ова светотажинска Литургија да би ојачала нашу веру у откривење које смо примили; Литургија нас води према ономе што ће доћи, јер ми знамо од чега се она састоји, такорећи, од слике тајанственог опроштаја грехова у Господу нашем Христу, и она нам пружа сеновито виђење онога што се десило. Сходно томе, на месту епископа ми у нашим срцима стварамо некако слику Господа нашег Христа који је себе дао као жртву да би спасао нас и подарио нам живот. А на месту ђакона који служе замишљамо невидљиво богослужење [анђелских] сила које приносе ову тајанствену службу; јер ђакони доносе ову жртву – односно симболе жртве – и полагају је на страшну трпезу...

У *Омилији 15:25* Теодор графички описује приношење дарова у светлу топографског симболизма у којем је светиња гроб, из којег, у васкрсењу, долази спасење:

У значењу симбола треба да видимо Христа којег сада одводе на страдање, и који је, у другом тренутку, положен на трпезу. И када жртва треба да се принесе износи се у свештеним сасудима... треба да замислите како Господ наш Христос излази, и воде Га на страдање... мноштво невидљивих служитеља... А када жртву изнесу, положи је на светој трпези што представља пуноту страдања. Тако можемо да мислимо о Њему положеном на трпези као на гробој плочи, и о томе да је већ прошао кроз страдање. Због тога ђакони простиру по трпези платно које представља, према овој фигури, плаштаницу погребња... а када на олтару видимо жртвовање које изгледа као полагање у гроб после смрти, велика тишина обузима присутне. Зато што оно што се овде дешава улива страхопоштовање, треба да се посматра са сећањем и страхом, што је могуће сада, Литургијом... Господ наш Христос је васкрсао, објављувајући свима учествовање у неописивим благодатима. Сећамо се стога смрти Господње у овој жртви јер она јасно показује васкрсење и неописиве благодати.⁸⁸

⁸⁸ Овде користим дословнију верзију А. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsttestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies, 6 (Cambridge, 1933) стр. 85–89, донекле преправљену на основу издања Tonneau-Devreese, стр. 503 и даље.

Ова аналогија се наставља у 16. *Омилији*. Васкрсење, које се остварује призивањем Светог Духа на дарове, тј. у освећењу дарова, је делотворан знак спасења (16, 11–12), и овај божански живот долази према нама из гроба приликом причешћа. Заједничарење у овим даровима приликом причешћа је попут појављивања васкрслог Господа (16, 18.20). У том упућивању на причешће, Теодор наглашава морално посвећење хришћанском врлинском животу, какво захтева такво учешће у бесмртним тајнама (16, 22 и даље). Тако упркос чињеници да Теодор изоставља старозаветну типологију, савршено је јасно да он на Литургију примењује методе патристичке егзегезе која је описана изнад. Оно што је ново, међутим, јесте његово систематско тумачење литургијске *историје* као драматичног понављања страдања Христовог, тумачење које ће преко Германа ући у Византијско предање.⁸⁹

УТИЦАЈ ЈЕРУСАЛИМА

Ова перспектива може да се прати, верујем, до предања из Палестине из четвртог века. У Јерусалиму први пут чујемо за топографски систем црквеног символизма, према којем различити делови зграде представљају места која су освећена током страшног тридневља (*triduum*): Сионску горницу, Голготу, гроб. После Миланског едикта (313) и открића, стварног или наводног, светих места која су дуго била затрпана под паганским градом Елијом Каптолином (*Aelia Capitolina*), Литургија Светог Града почела је да се окреће око његове свете топографије. Статијске службе по светим местима карактеришу јерусалимске службе, и од посебног значаја је била црква *Anastasis* (Црква Васкрсења) или црква Светог Гроба (326–335).⁹⁰ Она је сматрана Новим Јерусалимом,⁹¹ и њен утицај, који се убрзо осетио у литургијском символизму, траје до данашњег дана.

Ово се може видети већ у дневнику познате путујуће монахиње Етерије, написаном око 381–384: гроб, мада није смештен унутар светилишта *мартурије* или базилике где се служила Евхаристија, средишња је тачка вечерњих служби и васкршњег бдења, што су јерусалимске службе које су преживеле у византијском богослужењу.⁹² Ево како Етерија описује осветљење током вечерње молитве:

⁸⁹ Bornert, *Commentaires*, стр. 82.

⁹⁰ О статистијским (литијским) богослужењима у Јерусалиму, види А. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, *Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*, PO, 35, fasc. 1, no. 163; Н. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Wiener Beiträge zur Theologie, 28 (Vienna, 1970), поглавље 5; R. Zeffass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium. Jerusalems*, LQF, 48 (Münster, 1968).

⁹¹ Eusebius (?), *Vita Constantini* III, 33, приредио F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, I, 1, GCS (Berlin, 1975), стр. 99; уп. Mango, *Art*, стр. 12; Socrates, *Hist. eccl.* I, 17 и 33, PG, 67, cols. 120, 164.

⁹² Види 24–28; E. Franceschini и R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, CChr, 175 (Turnhout, 1958), стр. 67–90. О службама у Етеријином спису, види J. Mateos, „La vigile cathédrale chez Egérie“, OCP, 27 (1961), стр. 281–312; „Quelques anciens documents sur l’office du soir“, OCP, 35 (1969) стр. 359–71, 374; Leeb, op. cit., поглавља 2–4. О историји јерусалимске службе и њеном

... у четири сата они имају вечерње (*Lynchison*), како га називају, или на нашем језику, *Liscernare*. Сав народ се још једном сабира у Цркви Васкрсења, и све лампе и свеће су упаљене, што цркву чини веома светлом. Ватра се доноси не од споља, већ из пећине – унутар покроба – где лампа гори ноћ и дан (24.4).⁹³

Овај симболизам је познат: из гроба долази васкрсли Христос, светлост која оба-сјава, тј. спасава: φώτισμα (просвећење) означава крштење (уп. Јн 1; Јев 6, 4–6; итд).

Оно што се раширило картом јерусалимске свештене историје преписано је у малом у скромнијим црквама источног хришћанског света, као што је у каснијем периоду статистици систем Рима одредио симболизам манастирских цркава романичког стила.⁹⁴ Тако је олтарска апсида постала пећина гроба, а трпеза је постала гробница из које спасење долази свету. Уводни обреди данашњег византијског васкршњег јутрења – светлост која излази из светиње-гробнице у замрачен брод-свет, отварање свих двери на иконостасу – засновани су на овом симболизму.⁹⁵ Његова примена на Евхаристију је била толико одговарајућа да је била неизбежна. Следећи, или можда пратећи корак, јер еволутивни низ није баш јасан, био је симболизам погребне поворке при приношењу и прекривању дарова.

Која год да су његова даља порекла, овај систем симбола јасно зависи од антиохијске ерминевице. Теодор Мопсуестијски, примењујући овај систем на Евхаристију, означио је почетак традиције тумачења која ће се на крају раширити по целом хришћанском свету, иако је имала доминантну улогу у евхаристијском систему симбола само у византијском и источно-сиријском предању.⁹⁶ Налазимо је код Св. Исидора Пелусиота († око 435), премда Александријца по пореклу – по егзегези одлучног Антиохијца.⁹⁷ Она се јавља у литургијским омилијама Нарсаја (*Narsai*) (†502) и у каснијим средњовековним источно-сиријским коментарима.⁹⁸ Такође је

прихватању у Цариграду, види Arranz, op. cit. (supra, напомена 8), стр. 43–72; N. Egender, *La prière des heures: Horologion, La prière des églises de rite byzantin*, I (Chevetogne, 1975), стр. 34–49; G. Winkler, „Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens“, *ALW*, 16 (1974), стр. 72 и даље.

⁹³ Предео J. Wilkinson, *Egeria's Travels* (London, 1971), стр. 123–24.

⁹⁴ Уп. A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abend-ländischen Klosterliturgie und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, *LQF*, 58 (Münster, 1973), стр. 55, 70, 186–201, 316–19, 347.

⁹⁵ Види G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, *OCA*, 193 (Rome, 1972).

⁹⁶ За византијско предање, види Taft, *Great Entrance*, стр. 35–40, 173. 210–11, 216 и даље, 226–27, 244 и даље; за источно-сиријско, види *infra*, напомена 98. Иста тема се јавља, иако не преовлађује, у другим предањима (уп. следећу напомену).

⁹⁷ *Ep*, 1, 123, *PG*, 78. cols. 264–65. Уп. Bornert, *Commentaires*, стр. 79; Taft, *Great Entrance*, стр. 245.

⁹⁸ Connolly, *Narsai, Homily 17*, стр. 3–4; уп. такође *Homily 21*, стр. 55–56. О каснијим тумачи-ма, види W. F. Macomber, „The Liturgy of the Word According to the Commentators of the Chal-dean Mass“, у *The Word in the World* (supra, напомена 67), стр. 179–90.

ова традиција имала својих тренутака на средњовековном Западу, јављајући се први пут код Беде Венерабилиса (672–735), истовремено, дакле, са првим јављањем код Германа.⁹⁹

3. Евхаристија као анамнеза

Каква је корист од таквог тумачења? Може ли оно да се одбаци као пука алегорија? На првом месту, тумачење хришћанског богослужења као обредног сећања на одређене догађаје из Христовог земаљског живота није била новина из четвртог века, „спасењско-историјски“ поглед на свете тајне насупрот старијег, чисто „есхатолошког“ становишта.¹⁰⁰ Сам Нови завет изражава теологију обредне анамнезе у Христовој заповести: „Ово чините за мој спомен (*anamnesis*)“ (Лк 22, 19; 1. Кор 11, 24–25), са павловским објашњењем: „Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође“ (1. Кор 11, 26). Нећу залазити у спорно питање значења култног *zikkaron*-а или анамнезе у Светом писму.¹⁰¹ Хришћани су се често налазили у неслагању поводом теолошких финеса око тога на који начин њихов обред Вечере Господње, у покорности новозаветној „заповести о чињењу у спомен“, делатно подсећа на Пасху Христову, али сви се слажу да подсећа. Штавише, изван је ситничарења став да Нови завет представља овај жртвени обед истовремено

⁹⁹ *In Lucae evangelium expositio* 24: 1, CChr, 120 (Turnhout, 1960) стр. 410. Амаларије од Меца (Amalarius of Metz) (око 780–850) ју је позајмио од Беде, и тако је она ушла у средњовековно западно предање тумачења Литургије. Уп. Amalarius, *Eclogae de ordine romano* 23, 25, приредио J. – M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, III, ST, 140 (Vatican City, 1950), стр. 252–58; *Ordinis totius missae expositio* I, 11, 14–16, *ibid.*, III, стр. 308–11; *Liber officialis*, III, стр. 30–31, *ibid.*, II, стр. 359–62. Имам информацију за ову напомену из чланка Барбаре Њумен (Barbara Newman), „The Burial of Christ in Liturgical Allegory from Theodore of Mopsuestia to Amalarius of Metz“ (необјављен рад, Yale University, децембар 1977), написаног за Ејдана Каванага (Aidan Kavanagh) професора Богословске школе, и показаног ми његовом љубазношћу.

¹⁰⁰ О овом питању, види Т. Talley, „History and Eschatology in the Primitive Pascha“, *Worship*, 47 (1973), стр. 212–21. Не желим да порекнем да може да се запази јачи акценат на историјском елементу из касног четвртог века, али овај случај је обично пренаглашен. У сваком случају, Тејли (Talley) је убедљиво показао да историјска димензија није била изум постцариградског периода. Као и обично, то је питање нове равнотеже већ постојећих елемената. Види занимљиву расправу у G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London, 1945) (даље – Dix), поглавље 9.

¹⁰¹ Међу најбољим недавним студијама су В. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, *Studies in Biblical Theology*, 37 (Naperville, Ill., 1962); P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart, 1962); W. Schottroff, „Gedenhen“ *im alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zäkar im semitischen Sprachkreis*, *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, 15 (Neukirchen-Vluyn, 1964). Овај концепт је примењен на Евхаристију, иако можда претерано, у М. Thurian, *The Eucharistic Memorial*, *Ecumenical Studies in Worship*, 7–8 (Richmond, Va., 1961).

као испуњење јеврејске Пасхе¹⁰² и као прорицање месијанске гозбе Будућег Века.¹⁰³ А то је тачно динамичко јединство свих ових нивоа: припремљен у Старом завету, обредно проречен у Последњој Вечери, испуњен на Голготи, вечно присутан као небески дар пред престолом Оца, поново представљен у литургијским тајнама – све ово, у динамичном јединству, хришћанско литургијско богословље треба да обухвата.

Оци антиохијске школе из четвртог века, дакле, нису измислили спасењско-историјски симболизам; они су само одабрали да га нагласе и синтетишу у својој теологији крштења, и на тај начин „антиохијски“ Оригенов став о крштењу који осликава поступак раста у Христу протумаче као обредно поновно дешавање Његових спасоносних дела.¹⁰⁴ Теодор Мопсуестијски је затим узео овај метод и систематски га применио на евхаристијске обреде. Чинећи то, он је развио правац који је присутан у евхаристијској мисли од почетка.

Упркос сложености у раној историји Евхаристије, основа крајње синтезе је већ постала преовлађујућа у трећем веку: однос евхаристијског обеда према спасавајућем Христовом делу. Сви токови евхаристијског предања са својим различитостима у наглашавању имају заједничко новозаветно учење да је Евхаристија спомен на спасење које имамо у Христу.¹⁰⁵ У најранијој познатој молитви, оној из *Учења Дванаесторице Апостола (Дидахи)*, нагласак је више на есхатолошкој него на спасењско-историјској димензији, која је само скицирана.¹⁰⁶ Али почетком трећег века у Иполитовом *Апостолском Предању (Apostolic Tradition)* видимо развој евхаристијске молитве у одређено сећање на читав Христов домострој, од оваплоћења до васкрсења,¹⁰⁷ док семитске молитве типа налазећег се у *Дидахи*, које више нису сматране подесним за Евхаристију, престају да се користе или су потиснуте у агапе, које су до тада већ биле одвојене од Вечере Господње.¹⁰⁸

¹⁰² Синоптичка Јеванђеља повезују Тајну Вечеру са Пасхом (Мт 26, 17–19.28; Мк 14, 12–14.24; Лк 22, 1.7–8.13.15), док је у Јеванђељу по Јовану Христос разапет у сату када су била клана пасхална јагњад (Јн 19, 14.29; уп. Изл 12, 22.46). О Христу као пасхалном јагњету, уп. Јн 1, 29.36; 19, 36; 1. Пет 1, 19; 1. Кор 5, 7 („Христос је као наше пасхално јагње принет на жртву“), Отк 5, 6 и даље. О односу између пасхалног обеда и Тајне Вечере, види J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia, 1966).

¹⁰³ Мк 14, 25; Лк 22, 16-18; 29-30. Уп. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London, 1971); D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity, NT, Suppl. 28* (Leiden, 1972).

¹⁰⁴ О Оригеновој крштењској спиритуалности види код E. Kilmartin, „Patristic Views of Sacramental Sanctity“, у *Proceedings of the Eighth Annual Convention of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine*, 8 (1962), стр. 71 и даље.

¹⁰⁵ Види G. Kretschmar, „Abendmahlsfeier, I: Alte Kirche“, у *Theologische Realenzyklopädie*, I (Berlin – New York, 1977), стр. 238; *idem.*, „Abetidmahl“, стр. 60.

¹⁰⁶ Види 9–10, приредио J. – P. Audet, *La Didachè. Instruction des apôtres* (Paris, 1958), стр. 234–36, 372 и даље. Уп. Kilmartin, „The Eucharistic Prayer“ (*supra*, напомена 67), стр. 125–30.

¹⁰⁷ Види 4. поглавље, приредио V. Botte, *La Tradition apostolique de s. Hippolyte. Essai de reconstitution*, LQF, 39 (Münster, 1963), стр. 12–16; уп. Kretschmar, „Abetidmahl“, стр. 60.

¹⁰⁸ Kretschmar, „Abendmahlsfeier“, стр. 238; и *supra*, напомена 106.

Још један корак, посебно карактеристичан за Александријце, наглашавао је у теми Последње Вечере [место] Христа као Раздаваоца и као Дара, тиме наглашавајући Његово стварно, лично присуство као небеског Првосвештеника.¹⁰⁹ Ово је отворило пут евхаристијском тумачењу Посланице Јеврејима, што је још један кључни мотив за синтезу из четвртог века.

Оно што видимо је фини преокрет од хвале Богу за све Његове дарове до одређеније анамнезе Христовог домостроја, главног мотива за ову хвалу; и од Христовог присуства у даровима до Његовог истовременог присуства – као вечног Приноситеља ових дарова пред престолом Божијим.

4. Синтеза из четвртог века

У четвртом веку су ова истицања разрађена у нову синтезу. Милански Едикт из 313. године је изазвао коренита преуређивања на свакој инстанци живота Цркве, укључујући и Литургију. Прелаз из прогоњене мањинске секте у царску Цркву, са поплавом обраћеника и палих који су се враћали, представљао је огроман изазов дисциплини Евхаристије. Неизбежан исход су били нови развоји који су ишли у сусрет овом изазову. Црква више није била мала, уско повезана заједница светих. Сирове и грубље придошлице, упућене у страшност тајни, одговарале су напуштањем трпезе Господње.¹¹⁰ Појам о заједничкој евхаристијској заједници као изразу јединства заједнице већ је био разорен великим бројем не-причешћујућих катихумена и оних кајућих који нису били у заједници.¹¹¹ Нестајање редовног причешћивања и широко распрострањена пракса одлагања крштења само су даље допринели делењу заједнице на елиту која се причешћује и на мноштво катихумена, покајника, и других који су били отпуштани пре благодарења (Евхаристије) или, у каснијем периоду, оних који су имали статус посматрача. Причешћивање је постало акт личне посвећености пре него заједничко учествовање у заједничким даровима.¹¹² Ово је само појачано појавом, у касном четвртом веку, нових молитвених ставова у проповедању, и описом Евхаристије као страшне

¹⁰⁹ Betz, стр. 86 и даље; 113 и даље; Kretschmar, „Abetidmahl“, стр. 69, 71. Наравно, тема Христа као Првосвештеника је древна; опет је ово питање наглашавања. Уп. Betz, стр. 136 и даље; Jungmann, „Arianism“, стр. 13; *idem.*, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (New York, 1965) (даље – Jungmann, *The Place of Christ*), поглавље 13; Dix, стр. 251 и даље, 279–80, 292.

¹¹⁰ О овом неуобичајеном начину причања о тајнама при катихизацији неофита, види омилије Кирила Јерусалимског (1:5, 5:4), јована Златоустог (2:12, 14), и нарочито Теодора Мопсуестијског (13:7; 14:2, 6, 10, 18; и омилије 15 и 16 *passim*). Уп. *supra*, напомена 83, за дотична издања.

¹¹¹ Kretschmar, „Abendmahl“, стр. 77.

¹¹² *Ibid.*, стр. 77–78. Шизме које су доследне христолошким кризама су поделиле хришћанство на одвојене групе које нису „у заједници“, тиме даље слабећи Евхаристију као симбол κοῖνῳνία, што је њено најважније значење у првобитној Цркви. Уп. G. Hertling, *Communio: Church and Papacy in Early Christianity* (Chicago, 1972).

тајне, којом са страхом треба приступити.¹¹³ Под таквим условима Евхаристија више није могла да одржи своје раније назначење обреда заједнице – κοινωνία, и антиохијско литургијско објашњење почиње да развија симболизам присуства спасавајућег Христовог дела у самом обреду, чак и одвојено од учествовања у причешћивању даровима.

Оно што следује, и што је можда још важније, је чињеница да су ове социолошке промене биле исход великих христолошких расправа рођених у време аријанског спора.¹¹⁴ Адопционистичке и субординацистичке претње у овом спору довеле су до обновљеног наглашавања преегзистенцијалног божанства Логоса и Његове једносуштне једнакости са Оцем. Аријанци су тврдили да је сама Литургија, у којој се молимо Оцу *кроз* Сина, била субординацистичка. Православље је реаговало изједначавајући доксолошки образац („...Оцу и Сину и Светоме Духу...“), и наглашавајући учење о две природе, према којем је Христос посредник не као подређен Оцу у божанству, већ као човек.¹¹⁵ У александријској теологији, ово решење је довело до слабљења Христовог посредништва, а међу антиохијцима до већег наглашавања Христовог првосвештенства које се односи на Његово човештво.¹¹⁶ У литургијском тумачењу у александријској школи која је више била забринута за божанство Логоса, имали су мање да кажу о историјском домостроју Христовог спасавајућег дела. Међу антиохијцима, који су увек више обраћали пажњу на Његово човештво и на први ниво значења библијске егзегезе, ово је код писаца из четвртог века изазвало супротан ефекат: обновљено наглашавање Христовог човеко-спасавајућег дела.

На неки начин је отпало средишње мишљење, васкрсли Богочовек се *сада* за нас залаже као Првосвештеник, и остављени смо са дилемом коју чине две неспојиве крајности: Бог и историјски Исус. Тачка укрштања која је основа за сво хришћанско литургијско богословље је управо бого-човечанско посредништво васкрслог Господа. Управо је ово вечно свештенство оно што чини стварним у садашњем литургијском догађају и спасавајуће дело из прошлости и будуће испуњење. Ова анамнетичко-есхатолошка, прошло-будућа тежња је оно што богослужење треба да реши, и свака школа кроз читаву историју објашњавања Литургије се борила са овим проблемом на сопствени начин, одговарајући потребама свог времена. Напад аријанаца

¹¹³ Види *supra*, напомена 110; и Betz, стр. 126; E. Bishop, „Fear and Awe Attaching to the Eucharist“, додатак за Connolly, *Narsai*, стр. 92–97; G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Theophaneia, 9 (Bonn, 1953) стр. 122–45; Jungmann, *The Place of Christ*, стр. 245 и даље; Kretschmar, „Ahendmahl“, стр. 77–78; J. Quasten, „Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts“, у A. C. Mayer et al., *Vom christlichen Mysterium* (Düsseldorf, 1951), стр. 66–73.

¹¹⁴ За литургијске ефекте ових спорова, види Jungmann, „Arianism“; *idem*, *The Place of Christ*, поглавља 11–14 *passim*; Betz, стр. 121 и даље.

¹¹⁵ Дело Св. Василија Великог *De Spiritu Sancto (О Светоме Духу)* (PG, 32, cols. 67–218) се бави овом темом. Види M. Lubatschivskyj, „Des hl. Basilii liturgischer Kampf gegen den Arianismus“, *ZkTh*, 66 (1942), стр. 20–38; Jungmann, *The Place of Christ*, поглавље 11.

¹¹⁶ Betz, стр. 99–105, 121 и даље, 125 и даље, 128 и даље, 136 и даље, 194.

је међу александријцима довео до већег наглашавања божанства. Антиохијци, иако су се држали божанства, више су наглашавали човечност, али као одговор на напад аријанаца да је божанско посредништво субординацијско, антиохијски литургијски писци су развили свој символизам Литургије као представе спасавајућег дела човека Христа.¹¹⁷

Ми смо, наравно, свесни тога да је сваки покушај да се укратко схематизује тако огромна сложена историја изложена оптужбама за сувишно поједностављење. Али верујемо да би главне црте ове анализе издржале проверу. У сваком случају, Теодор Мопсуестијски је до краја четвртог века исплео ове теме у нову синтезу, синтезу две крајности које су историјско самодаровање Христа и небеска Литургија, уједињене у систем обредног осликавања у којем је христолошка анамнеза схваћена као драматично поновно дешавање пасхалне тајне која заокружује читав евхаристијски обред од приношења дарова до причешћивања; и земаљски служитељ је виђен као слика небеског Првосвештеника, земаљска Литургија као икона Његовог небеског жртвоприношења. Ова два средишња мотива су са Германом постала основа касније византијске синтезе.

Александријски приступ, који наглашава у Литургији садашњу божанску активност и који мање пажње обраћа на спасењску историју, први пут је синтетисан у делу Псеудо-Дионисија *О црквеној јерархији*, пред крај петог века. Ово стремљење ступа у византијско предање тумачења литургије са *Мистагогијом* Максима Исповедника, интегрисао га је Герман, мало су га ублажили каснији византијски тумачи, и затим је оно обновљено завршетком традиције у списима Симеона Солунског (†1429).¹¹⁸

У светлости овакве позадине, да погледамо још једном Германово тумачење Божанствене Литургије, и оптужбе за алегоризам које су тако често изрицане против целог овог књижевног жанра.

СРЕДЊОВЕКОВНИ АЛЕГОРИЗАМ? ДРУГАЧИЈИ ПОГЛЕД

Од Максима до Германа

Германов директни предак у византијској мистагогији, Максим Исповедник, јасно зависи од система симбола александријског типа, од списка *О црквеној јерархији*

¹¹⁷ Управо у овом периоду може да се посматра двоструко ширење евхаристијске анамнезе. Прво, у самом литургијском тексту *садржај* изворног спомена (анамнеза у техничком смислу, следећи „заповест о чињењу у спомен“ добијену после установљења Евхаристије) шири се како би укључио и друге тајне осим смрти и васкрсења. Друго, у тумачењу Литургије, појам је проширен како би укључио не само анафору већ читав обред. Види Schulz, *Liturgie*, стр. 30–31; *idem*, „Kultsymbolik“, стр. 9 и даље; Dix, стр. 264 и даље.

¹¹⁸ Уп. Bornert, *Commentaires*, поглавље 2 *passim*, и стр. 248 и даље, 268.

Псеудо-Дионисија. За обојицу, оваплоћење је „модел“ јединства душе са Богом, и Максимов „посебан“ (ιδιόως) ниво литургијског символизма – односно, Литургија виђена као слика обраћења појединачне душе и успење према јединству са Богом – очигледно је дионисијевска.¹¹⁹ Улазак у цркву симболише наше обраћење од зла и материјалних ствари ка Богу (поглавље 9, 23–24); читања показују божански план о духовној борби и успењу (поглавље 10, 23–24); Јеванђеље је посета Речи, која нас уздиже на више созерцање разумног света (поглавље 13, 23–24).¹²⁰ У *Sanctus*-у нас Логос смешта са анђелима и даје нам њихово знање о Тројици. Води нас до Оца као синове својом молитвом у којој нас је удостојио да зовемо Бога „Оцем“, и доводи нас до несхатљивог Божанства у „Један је свет“, сједињујући нас недељивим јединством у заједницу колико год је то могуће у садашњој раздјељености. Свиме овим руководи Дух Свети, који нас, свагда невидљиво присутан, уподобљава стварностима које су нам предочене у литургијским тајнама (поглавље 13, 23–24).

Поред овог „посебног“ нивоа тумачења, постоји и „уопштено“ (γενικώς) тумачење по којем се евхаристијско богослужење схвата као спомен Христовог божанског домостроја, и као ишчекивање парусије и Есхатона. Структура ове историјско-есхатолошке типологије, коју Максим обично назива *символом* (σύμβολον), условљена је његовим алегоријском погледом на Цркву као на тип икону (τύπος καὶ εἰκών) – поново, његове речи – васељене: брод представља земне ствари, светиње небеске.¹²¹ Тако улазак епископа означава долазак Христа у оваплоћењу, и Његово спасавајуће страдање; а његов улазак у светињу и пењање на горње место у апсиди симболизује Христово вазнесење на небеса и враћање на његов наднебесни престо (поглавље 8). Остатак службе Речи, који се догађа изван светиње, време је Цркве, у којој Божији дарови за борбу против супарника долазе до нас из небеске светиње. Ова борба врхуни у читању Јеванђеља, што је символ савршетка света: силазак епископа са престола, отпуст катихумена, и затварање двери означавају долазак Христов у парусију, избацивање неправедних од стране анђела, улазак праведних у тајанствене брачне одаје Женикове (поглавља 14–16). Тако Литургија Речи представља божански домострој од оваплоћења Христовог до парусије.

Евхаристијско сабрање је символ и предукус постпарусијског домостроја будућег света, откривеног уласком у тајне (поглавље 16). *Целив мира* (*пax*) је символ свеукупног јединства које ће владати у Царству, када сви у целости буду једно са Речју (поглавље 17); Символ Вере је вечна химна хвале за божанску икономију (поглавље 18); *Sanctus* показује наше јединство и једнакост са анђелима у божанским хвалама Будућег Века (поглавље 19); молитва *Оче наш* показује пуноћу нашег усиновљења (поглавље 20); песма „Један је свет“ показује вечно јединство божанске једноставности и чистоте; причешћивање је благодат и почетак есхатолошког обожења које ће тада бити наше (поглавље 21).

¹¹⁹ Уп. *ibid.*, стр. 118, 121 и даље.

¹²⁰ Текст је у PG, 91, cols. 657–717. Референце о поглављима ће бити дате у тексту чланка.

¹²¹ Bornert, *Commentaires*, стр. 117–21.

Тако за Максима Литургија представља не само Христову земаљску икономију, већ читаву историју спасења од оваплоћења до коначног савршенства. Иако [је Максим] у основи Дионисијев ученик, његова оригиналност се види у далеко већем акценту који он ставља на историјску икономију. Али он одлучно остаје александријац у свом негативном запостављању земаљске фазе ове икономије у симболичној структури, наглашавајући изнад свега оваплоћење, мало говоривши о пасхалној тајни Христовој.

АНТИОХИЈСКИ „РЕАЛИЗАМ“ И ИКОНОБОРАЧКА КРИЗА

Герман је био оно што сваки богослов треба да буде: човек предања и човек свог времена. Градећи на оном дионисијевском наслеђу које се од Максима преносило у елитном монашком облику, пишући век касније у добу непријатељски настројеном према спиритуализацији симболизма, утичући на „apertura ad Antiochia“, чувао је све време Максимово виђење са мало ретуширања.

Овај прелаз се открива у самом наслову његовог дела: Ἱστορία. Уобичајено је говорити о симболичком карактеру византијске уметности и Литургије. Али у борби са иконоклазмом оно што видимо је заправо победа дословније народне и монашке побожности, управо у корист мање апстрактно симболичке и више репрезентативне, сликовите религиозне уметности: већ на Пето-Шестом сабору у Трулу (692), 82. канон заповеда да Христос има да се надаље слика у људском облику, а не симболично, као Јагње Божије.¹²² Сада симболизам и осликавање нису иста ствар ни у уметности ни у Литургији, и последица овог народног менталитета по литургијско богословље може да се посматра у осуди иконоборачког става да је Евхаристија једини валан символ Христа.¹²³ Православље је одговорило да Евхаристија није символ Христа, већ заиста сам Христос.¹²⁴ Слични развоји стигли су касније на Запад (у деветом веку), током спора између Ратрамуса (Ratramus) и Пасхасија Радберта од Корбие (Paschasius Radbertus of Corbie), али источна теологија иконе била је та која је успела да очува византијско литургијско созерцање од радикалног раздвајања симбола и стварности која ће мучити западну евхаристијску теологију до данашњег дана.¹²⁵ Не бих да претерано инсистирам на било којој усиљеној вези између иконопоштовалачке теорије религиозних слика и репрезентативнијег погледа на литургијску анамнезу.

¹²² Mansi, 11, стр. 977–80.

¹²³ Опрос иконоборачког сабора из 754, Mansi, 13, 264 (Mango, *Art*, 166).

¹²⁴ Седми Васељенски Сабор (787), *loc. cit.*

¹²⁵ Види референце *supra*, напомена 61. А. фон Харнак (A. Von Harnack) је сумирао ову тему са својом уобичајеном моћи опажања: „Wir verstehen unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet, damals verstand man unter Symbol eine Sache, die in irgendwelchem Sinne das wirklich ist, was sie bedeutet“; *Grundriss der Dogmengeschichte*, 4th ed., препађено, I (Tübingen, 1905), стр. 476.

Али чињеница је да су оба приступа задобила предност у *византијској* теологији у исто време, и представљају, с' моје тачке гледишта, победу монашке народне посвећености над приступом који је више спиритуалистички.

ЗАКЉУЧАК: ГЕРМАНОВА СИНТЕЗА И МЕТАФОРИЧКА ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГ ЈЕЗИКА

Ово је оно што је Герман остварио за Литургију. Како је он то урадио може да се види поновним читањем пасуса који су изнад цитирани или сажети. Јасан пример, намерно сачуван до сада, јесте Германово објашњавање црквене грађевине, из најчешће цитираног пасуса византијске литургијске књижевности:

Црква је небо на земљи, у којем борави и ходи Господ небески. Она изображава распеће и погреб и васкрсење Христово. Она је прослављенија од Скиније Сведочанства Мојсијевог са њеним жртвеником и Светињом над Светињама, предочена патријарсима, утемељена на апостолима, украшена јерарсима, усавршена мученицима (1/1).

Света трпеза представља место где је Христос био положен у гроб, на којем лежи истински и небески хлеб, тајанствена и бескрвна жртва, Његово тело и крв, даровани вернима као храна вечног живота. Она је такође престо Божији на којем почива оваплоћени Бог... и као трпеза за којом је Он био међу Својим ученицима за време Његове Тајне Вечере... предочена у трпези Старог Закона када је мана, која је Христос, пала са неба (4/3).

Исте ове теме су сажете у следећим пасусима. Светиња је место на којем је Христос принео Оцу своје тело као Јагње и Првосвештеник и Син Човечији, који приноси и који се приноси, прасликован у пасхи Старог завета, којим се причешћују верни, чиме постају учесници у вечној животи. Даље, ова иста светиња је слика невидљиве небеске светиње у којој се небески служитељи мешају са земаљским, „јер је Син Божији и творац свега озаконио и небески и земаљски обред“ (6/5). Епископски трон у апсиди је место на којем Христос са својим апостолима председава. Он наговештава његово председавање у слави у парусији (7/6). Солеја је као преграда пред Светим Гробом у Јерусалиму (9/8). Величанствени амвон који се уздиже над централним вратима солеје је као велика стена одваљена са гробних врата. Са њега је анђео први пут објавио мироносницама радосну вест о васкрсењу Господњем (10/9).

И тако он наставља, корак по корак, кроз читаво тумачење које претходи анафори, износећи прво Максимово предањско тумачење, затим додајући нови

„антиохијски“ ниво значења заснован на Христовом историјском домостроју. Трезвеност овог символизма и јединство ове методе су тако очигледни да су негативне осуде сасвим збуњујуће. На пример:

У области топографског символизма... пренатегуто тумачење наступа јако брзо, више од једне символичке идентификације се примењује на једно место или чак на један једини предмет намештаја у цркви. Примери за ово могу да се нађу у Излагању о Цркви Патријарха Германа...¹²⁶

Овај закључак није везан за тему, мислимо, јер не успева да појми Германо-ву методологију, као ни читаву основу за његов систем симбола, јер се проблем касније средњовековне литургијске алегорије не састоји од мноштва систематски наслаганих симбола, као што може да се нађе овде и у патристичкој егзегези. Касније представљање једног-симбола-по-једном-објекту не исходи из сређивања раније неповезане једноставности, већ из растављања раније патристичке тајинске теологије на историјски систем драмске приповедачке алегорије. Сви нивои – припрема у Старом завету, Последња Вечера, савршење на Голготи, вечно небеско приношење, садашњи литургијски догађај – било које тумачење Евхаристије треба да их задржи у динамичком јединству. Одвојити ове нивое, затим изделити елементе на ситније делове у складу са неким хронолошки доследним приповедачким низом значи претворити обред у драму, символ у алегорију, тајну у историју.

Ово је пресудно: алегорија представља слом метафоричког језика, барем у пезоративном смислу у којем се користи термин алегорија када упућује на каснија средњовековна тумачења.¹²⁷ Прецизан геније метафоричног језика треба истовремено да се држи динамичне тежње неколиких нивоа значења.¹²⁸ У том смислу, једна иста евхаристијска трпеза *мора* да буде истовремено и Светиња над Светињама, Голгота, гроб васкрсења, Сионска горница, и небеска светиња из Посланице Јеврејима. Германови бојажљиви алегоријски излети из овог средишта су несумњиво произвољни (циборијум као Голгота, амвон као стена објаве васкрсења), и не умањују основно јединство тајне и симбола. Ово не значи да је сваки његов израз подесан, да он никада не ходи по танком леду алегорије. Али он одбија касније искушење историјског разлагања јединствене тајне на компоненете стварног историјског дешавања,¹²⁹ тако да није мноштво значења већ покушај да се она издели оно што доводи до вештачког

¹²⁶ Demus, *op. cit.*, (напомена 1 *supra*), стр. 15.

¹²⁷ Уп. *supra*, напомене 62, 72.

¹²⁸ Види D. Stevick, „The Language of Prayer“, *Worship*, 32 (1978), стр. 547 и даље.

¹²⁹ Као што се дешава у каснијој *протеопију* (*Protheoria*) (средина једанаестог века). Види Bornert, *Commentaires*, стр. 203 и даље, 241; Schulz, *Liturgie*, стр. 150 и даље. Али овај историјско-драмски поглед на Литургију никада није достигао размере као у средњем веку на Западу (уп. Jungmann, „Arianism“, стр. 48–80 *passim*), што је несумњиво разлог због којег је

разарања симбола и метафоре на буквално тумачење, и то је управо оно што Герман одбија да учини. Одбијајући то он једноставно остаје веран ономе на шта указује Ж. Данијелу (J. Daniélou), велики проучавалац патристичке књижевности тумачења Литургије, као на уједињујуће виђење ових споменика хришћанске културе:

Хришћанска вера има само једну сврху: тајну Христа мртвог и васкрелог. Али ова јединствена тајна настаје на различите начине: она је прасликвана у Старом завету, историјски остварена у Христовом земаљском животу, садржана је у тајинству Светих Тајни, тајински живи у душама, друштвено је остварена у Цркви, есхатолошки је испуњена у Царству Небеском. Тако хришћанин има на располагању више могућности, мултидимензијски симболизам, за изражавање ове јединствене стварности. Читава хришћанска култура се састоји од разумевања веза које постоје између Светог писма и Литургије, Јеванђеља и есхатологије, мистицизма и Литургије. Примена ове методе на Писмо се назива духовна егзегеза; примењена на Литургију она се назива мистагогија. Ово се састоји од читања обреда у тајни Христовој, и созерцавања иза симбола невидљиве стварности.¹³⁰

Доказ о успеху Германове синтезе је њена способност за живљење: више од шест стотина година она је са неоспорним приматом владала на пољу византијског тумачења Литургије. Све до синтезе исихастичке епохе из четрнаестог века, која је представљена у литургијској кодификацији диатаксиса патријарха Филотеја Кокиноса, и у тумачењу Николе Кавасиле, Германова надмоћна синтеза није срела достојног изазивача.¹³¹ Али је до тада квази-званични статус Германове *Историје* већ био зајамчен, и Кавасила му није одузео примат док Кавасилу нису открили на Западу.¹³²

Дуговечност, наравно, није показатељ теолошке или литургијске подобности, а Германова синтеза има своје слабости. Конкретно, његово увођење антиохијског мотива погребња Христовог преместило је жижну тачку евхаристијског обреда са правог врхунца у анафори и причешћивању, враћајући је на нови врхунац у приношењу дарова. Смањивање редовног причешћивања од четвртог века надаље, и тихо изговарање анафоре од шестог века, несумњиво су били одговорни за врло малу улогу коју

средњовековна литургијска драма углавном западни феномен, иако није у потпуности непозната у Византији. Види М. Velimirović, „Liturgical Drama in Byzantium and Russia“, *DOP*, 16 (1962), стр. 171–211, и литературу цитирана овде, којој треба додати S. Baud-Bovy, „Le théâtre religieux, Byzance et l’occident“, *Ελληνικά*, 28 (1975), стр. 328–49; и, о читавом питању драме и Литургије, В.-D. Berger, *Le drame liturgique de Pâques. Liturgie et théâtre*, Théologie historique, 37 (Paris, 1976).

¹³⁰ J. Daniélou, „Le symbolisme des rites baptismaux“, *Dieu vivant*, 1 (1945), стр. 17.

¹³¹ Уп. *supra*, напомена 5.

¹³² О Германовом утицају на Западу, види Bornert, *Commentaires*, стр. 243–44.

им је Максим дао у *Мистагогији*.¹³³ Герман заиста прелази далек пут да би исправио ову равнотежу, дајући анафори средишњије место од свог претходника. Али не може се порећи да његово тумачење једноставно нестаје код молитве *Оче наш*, и да у њему евхаристијска заједница нема никакву обредну улогу.

Ово смењивање жиже ће изазвати касније споредне развоје у обредима приношења и покривања дарова.¹³⁴ Што је још важније, оно је постало одлучујући фактор у започињућем богословљу и развијајућем обреду Проскомидије (*prothesis*) или припремања дарова пре Литургије Речи.¹³⁵ Ово су били главни развици византијског евхаристијског богослужења после Германа, и они су углавном били условљени његовим делом. Али то није проблем Германових предака већ његових наследника.

Pontifical Oriental Institute
Rome

¹³³ Уп. *supra*, напомена 64.

¹³⁴ Види Taft, *Great Entrance*, стр. 245 и даље.

¹³⁵ Уп. *ibid.*, 37; Dix, стр. 282 и даље; Schulz, *Liturgie*, стр. 113–18, 162–64.