

## **ПРИЛОГ АНТРОПОЛОШКИМ АСПЕКТИМА БОГОСЛУЖБЕНО- СИМВОЛИЧНОГ НАЧИНА ПОСТОЈАЊА**

### **Увод**

О животној пројави жеље за вечним постојањем може нам послужити и запажана одразна иконичност Живота препознатљива и у нашим биолошким тежњама за постојањем. Имајући у виду чак и биолошке стварности наших бића ми можемо сагледавати сопствено постојање, иако истовремено и умиремо, зато што стање послепадног света карактерише чудна помешаност живота и смрти, као „природна“ законитост произишла из кушања плода од дрвета познања добра и зла.

### **а) Иконични одраз божанског живота у двигу биолошког начина постојања**

Богослужбено-символична, односно светодуховска одређења живота јесу и прототипови биолошких стања запажаних у свим нивоима постојања. Да би се увидео значај одржања постојања мора се имати у виду и богоустановљеност начина природног постојања; и она носи саборни (заједнички) предуслов свеколиког постојања у Богу, зато што се богоустановљеност посебног начина постојања Цркве заснива управо на прихватању божанског циља стварања човека и света унутар конкретних богослужбених исказања искуственог живота Цркве. Богослужбени Завет са Богом и не постоји на другачији начин, тако да прихватање богоустановљених начина постојања јесте управо прихватање божанског богослужбено устројеног Завета! На тој основи не постоји размеђе између богословски појединачног и богословски општег, јер богоустановљени начини постојања божански снисходе до сваког краја постојања. Та снисхођења међутим, имају обратну перспективу, јер су пројављена у промислитељном богослужбеном повратку појединачних бића из замишљених (а смртних), у божанске, односно заједничке начине постојања; пројављена су и кроз божанске силе снисхођења животоносних дарова видљивих на примеру (обратне) перспективе многих богослужбено-символичних речи. У том смислу налазимо другачију димензију богослужбених сагледања постојања од природног (пропадљивог) начина постојања, на примеру богослужбених речи: „Адаме обнови се,

и Ево возвеличи се: пророци са апостолима ликујте и са праведнима: јер свеопшта радост засија, анђела и људи...“<sup>1</sup>, али и речи: „Лавова си чељусти сломила многострадална...“<sup>2</sup>, или: „Бестелесне чељусти лавова сломила си...“<sup>3</sup>.

Пример по коме и у послепадном начину постојања можемо имати свести о стварном значају, односно непоколебивости богоустановљеног животног покрета, везујемо сада за биолошки одразну иконологију речи Христових: „Жена када рађа трпи муку, јер дође час њезин. А када роди дете, више не помиње муку због радости јер се роди човек у свету“ (Јн. 16, 21). Наиме, природно рођење непоколебиво сведочи о томе да онај који је рођен не жели да умре, већ се на начин којим му Бог даје силе постојања, тај нови мали човек бори да живи. Ова борба дешава се у утроби мајке и пре рођења о чему јасно сведочи потресни документарни филм о чедоморствима, по називу Крик. Смрт наступа само као несретан случај околности за тог новог човека који, да може да бира, сигурно не би искажало жељу за смрћу, јер је природним логосима постојања, постојање природно бићима и стварима; отуда потиче и Максимов израз природна воља о којој је сада заправо реч. Надаље, одрастање прати исти нагон, нагон за животом. Човек дакле, природно не жели да умре; чак и када остари и када испред себе не види (као у младости) још много дана, он зна да ће ускоро умрети, али у смрти не види смисао живота. У супротном би се препустио смрти не показујући ни на који начин одбојност од смрти као „природне појаве“. Међутим, многобројне трагедије послепадног начина постојања не мимоилазе ниједно биће, што ће рећи да хришћанска антропологија грех и смрт види као насилне појаве. У том смислу морамо имати у виду стварност постојања коју Максим Исповедник назива природном вољом, јер како рече: „Бог је, природу људи стварајући, бићу одмах дао вољу, удесивши јој и стваралачку силу да чини оно што јој пристоји,... (односно) природни покрет ка уделовљењу врлина“<sup>4</sup>. У истом контексту веома је важно имати у виду Максимово разликовање посебности логоса природе од логоса благодати, због чега и не чуди „како су неки од светих некада надвладала страсти, а некада још више били подложни страстима“<sup>5</sup>. Због неспособности природе по себи да достигне божански саборне начине постојања, по Максиму и Логос постаде тело, да природу обожи „не природом, него квалитетом...предајући јој карактере Духа.

---

<sup>1</sup> Свјетилен, Минеј, 7. мај.

<sup>2</sup> Минеј, Октобар, 5. дан, Стихире на Господи возвах.

<sup>3</sup> Минеј, Октобар, 5. дан, Канон-6. песма.

<sup>4</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφαλαία διάφορα θεολογικά καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1229D-1232A.

<sup>5</sup> Исто, 1228С.

Због тога (Бог) и бива истинити човек, да нас по благодати начини боговима<sup>6</sup>. Из овог угла треба разумети и Максимове речи упућене Томи кога назива „освећеним слугом Божијим“ наводећи да је Тома својим врлинама „у себи показао Бога отелесњеног (σωματούμενον)<sup>7</sup>. При томе морамо имати у виду благодатно постојање што и јесте претпоставка Максимових речи, јер постојање је појам који се не треба буквално употребљавати за божанско постојање. Дионисије не приписује Богу појам постојања, зато што Бог јесте претпостојање<sup>8</sup>, што ће рећи да Он постоји пре свих ствари за које наш ум умује да постоје, и у односу на које и Богу приписује сличан смисао постојања. Бог се због тога „од свеколиких бића усклађено поје и именује“<sup>9</sup>.

На који начин се есхатолошко-историјски приступ Дионисија и Максима појму живота може иконолошки-одразно повезати са поменим биолошким знацима постојања? Најпре, говорећи о катихуменима као последњима у јерархијском поретку Цркве, Дионисије их назива „неудеоним и ненаученим (ἀμέθεκτοι καὶ ἀμύητοι) у сваком од свештеноначалних савршења“<sup>10</sup>, и онима који немају „по божанском рођењу богонадахнуто постојање“<sup>11</sup>, и као што се за рођене мртве може рећи да су у „нерођеном, неживом и непросвећеном (ἀφώτιστον) паду“<sup>12</sup> на земљи, на таквом се духовном степену налазе они који почињу да се уче од „убличавајућих и животворних Речи“<sup>13</sup>, увођени у свет одговарајућом храном док не стасају „ипостасју ка своме богопостању“<sup>14</sup>.

Тајноводствено предање Дионисијевог богослужбено-символичног начина постојања наилазимо и у богословљима Старог и Новог Завета и оно се односи на непостојање смрти за оне који су попут Еноха узети да не виде смрти (Јевр. 11, 5), јер „неће видети смрти у век“ (Јн. 8, 51) они који пређоше „из смрти у живот“ (Јн. 5, 24). Међутим, Дионисије и Максим говоре о есхатолошко-историјским димензијама постојања из перспективе непрекидног присуства Бога у свету, а не из перспективе смртности творевине. То не значи да смрт по њима не „дејствује“ у послепадном постојању, већ богословствују о животу који је већ почео! Тако на пример, Дионисије ову истину исказује речима: „Од несвештених, једни неразумно сматрају да завршавају (живот) у непостојању, а други (сматрају) да се за свагда раскида телесна свеза са

<sup>6</sup> Исто, 1229CD.

<sup>7</sup> Исти, Περί διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1032AB.

<sup>8</sup> Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περί θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 212A.

<sup>9</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 597A.

<sup>10</sup> Исти, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432D.

<sup>11</sup> Исто, 432D.

<sup>12</sup> Исти, 433A.

<sup>13</sup> Исто.

<sup>14</sup> Исто.

душама као неодговарајућа (душама) у (њиховом) боговрсном животу и блаженим свршецима, (и једни и други) не схватајући нити довољно (бивши) научени божанској науци, да је у Христу већ почео наш најбоговрснији живот<sup>15</sup>! На тај начин јасно нам је да биолошки пример рађања и постојања носи слику ових Дионисијевих речи, одражавајући истину горе поменутих Христових Речи о преласку из смрти у живот. Из перспективе већ овде и сада започетог живота у Христу говоре и знаци рана/ на Господњем Телу после Васкрсења!

Још једну христолошку димензију постојања налазимо у Максимовом спису Богословска и икономијска поглавља; у њему овај црквени муж говори о томе да је због човековог греха ђаво привукао човекову пажњу на задовољство кроз које је уипостазирао смрт, јер се човек од тада „хранио својом пропадљивом природом“<sup>16</sup> због чега је Бог постао Савршени Човек. Максим има у виду Савршеног Човека не у смислу природне бесмртности, већ целокупности људске природе коју Бог Логос узима на себе. Овде није у питању никаква Максимова контрадикција или пак недоследност између Тајне оваплоћења условљене човековим грехом наспрам предвечне намере Божијег отелотворења о чему говори и апостол Павле, већ истина да човек без Бога нема моћи која би га могла избавити од смрти, и зато је исправно рећи да је Бог дошао у свет да се „свет кроз њега спасе“ (Јн. 3, 17), као што је исправно рећи да би Бог, да човек није погрешно, имао намеру да се сједини са својом творевином, јер је „Исус Христос исти и јуче и данас и у векове“ (Јевр. 13, 8), као и да је „...све за Њега створено“ (Кол. 1, 16). Међутим, оно што јесте проблематично у искључивости богословске логике по којој је Тајна Господњег оваплоћења условљена човековим грехом, лежи у изгледа одомаћеном ставу послепадног човека, по коме грех припада „природном стању човека“ те будући да је човек пао, не-исправно је размишљати о томе „шта би се десило да није било пада“!? Будући да грех није природно већ насилно наметнуто стање у човеку, нама и у садашњем животу није страно божанско предзнање о свету и човеку, што ће рећи да божанске воље носе искључиво облике и димензије постојања живота без греха; у том смислу сваки човек може закључити да окренутост човека греху није стални, „природни“ начин постојања, јер човек није у стању ни непрекидно да чини грех (!?), зато што добро у човеку, односно његова добро створена природа бунтује против греха не дозвољавајући човеку да непрекидно греша. Најзад, неприродност греха видимо и у чињеници да је Господ на себе узео телесну пропадљивост као последицу човековог пада, али сам није мо-

<sup>15</sup> Исто, 553BC.

<sup>16</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1181D-1184A.

гао да греши, иако се говори да је узео на себе грехе света, и Господ у Своме Пречистом Телу показује неприродним сваки грех. Максимовски речено, ђаво је „изливши отров зла дрветом познања отрулежи природу која је њега окусила (и) он исти, желевши да једе тело Владике, силом божанства у Њему (са/м) се отрулежи“<sup>17</sup>! Тајна Оваплоћења сагледавана из угла речи апостола Павла: „све је у Њему, кроз Њега и за Њега створено“ (Кол. 1, 16) доноси посебно сведочанство онтолошке и гносеолошке логике иманентне црквеном начину постојања; та чудесна логика јесте богослужбено-символичног типа што се јасно види у богослужбеним величањима оних који су се удостојили вечног живота, иако апостол Павле говори да уснули неће добити обећања „без нас“ (Јевр. 11, 40), и то нас „који будемо живи у доласку Господњем“ (1. Сол. 4, 15). Богослужбени текстови одговарајућим светодуховским димензијама како Павловог тако и Дионисијевог и Максимовог богословља, због чега у богослужбеном животу сусрећемо следеће химне: „Вишњи Јерусалим желећи, сва умом изступивши к небеским (стварностима)...где се красотом горњег сиона наслађујеш, оданде и на нас мотриш стално“<sup>18</sup>, или: „...Христово царство и бесмртну славу с њим примисте, са свима светима, и предстојите заједно тројици часној, славословећи је достојно“<sup>19</sup>, или: „...небесно богатство примила си... твоје свето успеније почитајем“<sup>20</sup>, или: „...бестрашћем си се украсио, и уселио у обитељ преподобних, где је светлост незалазна, где је дрво живота...“<sup>21</sup>, или: „...Господу си отишао“<sup>22</sup>, или: „Сада се све испуни светлошћу, и небо и земља и подземље, да празнује сва твар востаније Христово, у коме се (све) утврђује“<sup>23</sup>, или: „... преставила си се у небеску ложницу; моли Христа Бога...“<sup>24</sup>, или: „...обитељ рајског пространства примивши те начини (те) наследником...“<sup>25</sup>, или: „...светлошћу православља мир просветивши...венце победе с небеса примише...“<sup>26</sup>, или пак: „...небеско наследство примивши...“<sup>27</sup>, и многе друге.

И биолошки животни покрет настаје од тренутка зачећа и траје до смрти; он јесте један од иконолошких одраза есхатолошког набоја о коме сведочи Дионисије речима „да је у Христу већ почео наш најбо-

<sup>17</sup> Исто, 1184А.

<sup>18</sup> Свјетилен, Србљак, 30. јул-Ангелина српска.

<sup>19</sup> Свјетилен, Минеј, Октобар 26.

<sup>20</sup> икос 8. песме на св. Ангелину, Србљак, 30. јули

<sup>21</sup> Минеј 8. Децембар, Стихире на Господи Возв. Св. Патапије.

<sup>22</sup> Свјетилен, Минеј 2. Септембар, тропар св. Симону.

<sup>23</sup> 3. песма васкрсног канона.

<sup>24</sup> Методије Патарски, 20. јуни, тропар.

<sup>25</sup> Србљак, Октобар 28. Слава на стиховње, вечерња служба.

<sup>26</sup> Минеј, Октобар 25. Слава на Стиховње стихире.

<sup>27</sup> Минеј Новембар 6. Стихире на Господи Возвах.

говрснији живот<sup>28</sup>. Када живот започне, он започиње у једном правцу, односно у правцу постојања које не подразумева крај. Ако и устврди-мо да започети живот мора имати и свој крај, то је само једна страна медаље, јер то је само апсолутизовани атеистички суд. Другу страну медаље чини диг живота људи који су некада и у биолошком смислу били причасници векова. Сетимо се да је најдуговечнији (!) био Мату-сал. Међутим, хришћани и у биолошком смислу апсолутизују живот попут Јована Златоустог који нас учи да је ово наше смртно тело заправо бесмртно, јер је тело једно, а смрт је нешто друго, и тело је једно а про-падљивост нешто сасвим друго<sup>29</sup>. Чак и у равни биолошког постојања свакодневни порив за животом сведочи о појединачним победама жи-вота над смрћу, али и у самртном ропцу живот заправо тежи да пре-вагне неумитност и насиље смрти, и у личности Господа Исуса Христа превагнуо је Његовим Васкрсењем. Одатле и богоустановљени порив за непрекидним постојањем сваког бића и ствари. Од биолошког зачећа запажамо силу живота који буја и нико од живих не жели својевољно да умре. Истоврсно сведочанство налазимо и у богослужбеним речима: „...Божије рођење обновљује јестества...“<sup>30</sup>, затим у речима апостола Павла: „...ми који тада живи будемо...“ (1. Сол. 4, 15), али и у Павловом богословљу упућеном Цркви у Риму (6, 1-23). Томе у прилог наводимо и Господње речи да „Бог није Бог мртвих, него живих“ (Лк. 20, 38), али и речи анамнезе у којима се мртви помињу као живи. Из тог разлога као Црква и исповедамо једно крштење за опроштење грехова, и не чекамо смрт, већ васкрсење мртвих и живот будућег века. Покрет бића од тре-нутка крштења води виши логос мудрости од оног логоса којим се при-родним начином долази на свет. Израз виши логос мудрости и знања јесте Максимов израз који подразумева прихватање „саборца, или боље (рећи)...анђела“<sup>31</sup>. Међутим и код Дионисија наилазимо на јерар-хијску природу израза „надлежашчи(ј) логос“<sup>32</sup>; он треба по сопстве-ном поретку да (уз)води, односно отвара Богу бића јерархијски нижа од себе. Божански Логос омогућује и природни долазак у свет, али то није довољно, и дејствујући као тип или праобраз истинског покрета жи-вота, Он Својим Крштењем заправо пројављује богослужбено кретање живота као оно које никада неће стати. Као што природно постојање

---

<sup>28</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.

<sup>29</sup> ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Περί τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως, PG 50, 428A.

<sup>30</sup> Посни Триод, Четвртак 3. недеље поста, ирмос девете песме.

<sup>31</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1260C.

<sup>32</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Η, PG 3, 1093A.

својом природном вољом не показује „природном“-вољу према смрти, него природним сведочи само покрет постојања (покрет живота), тако и рађање с више упућује на покрет живота који по преимућству има вечне богослужбено-јерархијске основе постојања. У том смислу они који не долазе на суд, него су „прешли из смрти у живот“ (Јн. 5, 24), они ће у гробовима и чути „глас Сина Божијег“ (Јн. 5, 28), јер чути могу само они који су живи!

Богослужбени текстови, попут молитве анамнезе, не говоре о мртвима као о истински мртвима, већ као о живима по преимућству. Имајући на овом месту у виду и учење Јована Златоустог о природној бесмртности тела намеће нам се животни призив који нема краја ни у оном „опажају“ смрти која се „десила“ генерацијама људи пре нас и која се „дешава“ свуда око нас. Човек може осећати животне муке као предисказе коначне смрти, али не може спознати смрт ни на биолошкој равни, јер „опажај“ бола имају само они који још нису умрли! Та истина стоји иза Господњих речи: „или оних осамнаест на које паде кула у Силоаму и уби их, мислите ли да они (за то) беху заслужнији од свих људи који живе у Јерусалиму? Не, говорим вам, него, ако се не покајете сви ћете тако погинути“ (Лк. 13, 4). Смрт није биће нити је квалитет (макар и негативан) који се придодaje бићу, док биће јесте животно, добро. Сваки човек поседује искуство бола који произилази из суочења са смрћу и на биолошкој и на душевној равни, али не поседује и искуство коначне смрти<sup>33</sup>. Ако и можемо говорити о природи „по себи“ рекли бисмо да сва бића (која имају било каквог удела у животу), у свеобухватним процесима пропадљивости „с муком умиру“ не препуштајући се „природности“ смрти. Сваки ниво живота задржава животне дамаре до краја, до смрти, када за дотично биће нема више ни живота нити смрти.

#### **б) О богоустановљености богослужбено-мужевствене природе врлине**

Говорећи о божанској правди Дионисије се дотиче још једне увек актуелне богословске проблематике која, иако актуелна у данашње време, пролази богословски незапажено и неразјашњено. Смештајући писца *Areopagiticuma*-а у време петог и можда шестог века (до 532. г. „када су на скупу присталица Халкидона и присталица Севира Антиохијског, Севирове присталице читале одељак из четвртог писма“<sup>34</sup> Дионисије-

---

<sup>33</sup> С друге стране, и парадоксално делују неверујући људи који на самр-ти не зајеле мноштво чак и најболнијих тренутака претходно преживљених само да се својевољно не препусте ономе што је за њих онтолошка претња, односно немогућност даљег постојања!?

<sup>34</sup> А. LOUTH, *Denys the Areopagit*, London 1989, p. 14.

вих списа), Лаут приписује Дионисијевој еклисиологији нерешен статус жена, наводећи да је у Дионисијево време „било жена у чину монаха, али то се (код Дионисија) не помиње ниједном речју. А то јесте изненађујуће, јер у цркви Дионисијевог времена (а посебно у цркви у Сирији) жене су имале различите улоге...Али ми ништа од овога не видимо код Дионисија“<sup>35</sup>. Овакав Лаутов став додатно компликује рефлексiju Дионисијевог богословске мисли на полне разлике међу црквеним члановима, односно црквеним службама уопште.

Међутим, на супрот Лаутовој перцепцији овог, по њему отвореног проблема Дионисијевог богословља, код писца *Areopagiticum*-а наилазимо на потпуно другачију стварност.

Најпре, оне који су се привољели материјалним стварима и страстима, и који свакако не трпе тегобе због своје вере, Дионисије види отпалим од „божанског ероса“<sup>36</sup>. Тумачећи Јеротејев израз „свеколики ерос свих бића“<sup>37</sup>, Максим говори да свеколики ерос подразумева и појединачне еросе, о којима је и Јеротеј словио нешто раније у односном тексту. Начин на који Бог јесте свеколики, и опет, неки део ероса, Максим објашњава на јасности примера „семене речи (σπερματικῆ λόγου)“<sup>38</sup>, користећи рађање као пример. Наиме, када семе уђе у утробу, настаје ембрион, а када се раздели, један део чини нос, други очи, и сл. тако да је јединство ембриона присутно у сваком свом делу. Сличну аналогију сагледавамо и када је у питању свесавршени ум; читава енергија садржи и делове, јер друго је самоправедност, друго је самохраброст, итд. Они се међусобно не мешају већ се разликују једно од другог; опет, своју нераздвајивост имају у поретку, уређењу<sup>39</sup>. Иако Максим у својим Одговорима Таласију говори да је од „Ниског великог Григорија“ научио да је робовање страстима последица не „састварања“ страсти људској природи, већ да је човек због наклоности „најбесловеснијем делу природе“ учинио себе подобijем бесловесних животиња<sup>40</sup>, у Максимовом богослужбеном богословљу врлина, сагледавамо у потпуности и слагање са Дионисијевим ставом. Тако на пример, Дионисијевом изразу „веома мужевно (λίαν ἀνδρικῶς)“<sup>41</sup>, Максим супротставља појам „θηλυδαί“ означавајући њиме робовање „светским и телесним страстима“<sup>42</sup> као својервном поженствљењу човекове природе. Односна Максимова

<sup>35</sup> Исто, с. 55-57.

<sup>36</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί θείων ὀνομάτων, ΡG 3, 896В.

<sup>37</sup> Исто, 713С.

<sup>38</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περί θείων ὀνομάτων, ΡG 4, 269С.

<sup>39</sup> Види исто, 269СD.

<sup>40</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Πρὸς Θαλάσσιον, Περί διαφόρων ἀποριῶν, ΡG 90, 269А.

<sup>41</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί θείων ὀνομάτων, ΡG 3, 896С.

<sup>42</sup> ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περί θείων ὀνομάτων, ΡG 4, 365А.



схолија упућује на једну од важних димензија богослужбено-символичног начина постојања Цркве. Разликовање полова у овом смислу није везано за природне датости рођења које нико од људи није могао бирати, већ за врлински живот у Цркви. Будући да Адам као корпоративна личност из Пост. 5, 2, а не један човек (мушког пола), сведочи о моћи заједнице да задобије мужевност или женственост у складу са врлином, односно грехом, апостол Павле у том смислу и тумачи мужевност и женственост, или кроз везивање људи за Духа Светог (Еф. 4, 4), или, на супрот томе, везивању мушкарца за тело жене чиме мушкарац постајући „једно тело с њом“ (Пост. 2, 24) заправо задобија женствени етос, женственост. Због тога апостол Павле говори: „да и који имају жене буду као да (их) немају“ (1. Кор. 7, 29). С друге стране, жени је као и мушкарцу назначење да од другог задобија мужевност, а не од себе, због чега апостол Павле говори „муж је глава жени“ (1. Кор. 11, 3), а Христос је глава мужу (1. Кор. 11, 3), што ће рећи да муж није сам себи извор мужевности! Најчешћи старозаветни (јеврејски) израз за жену јесте „човечица (הַשָּׂרָא)“, а по речима човека из књиге Постања: „Она је сада кост од костију мојих и тело од мога тела. Она ће се звати човечица, јер је од човека узета“ (2, 23). Једно је мужевност, а друго је мушкост као мушка полност, или женственост као женска полност. Непостизање црквено-врлинског, односно богослужбено-символичног превазилажења опседнутости страстима порађа женственост и код мушкараца и код жена, док богослужбено-символични живот црквених врлина и жени и мушкарцу дарује мужевност. Када Дионисије инсистира на врлинској, мужевној постојаности Максим тада указује на чињеницу да је речено за жене да су „мужевне или мушкојављене (ἀνδρικομένας ἢ ἀρεοφαναί,)“<sup>43</sup>. Многодимензионални начини постојања богослужбене природе врлина представљају узвишене црквене исказе мужности. Свака од димензија мужности почива на налажењу мере, или пак на одрицању појединих телесних страсти. Међутим, крајње исходиште мужности није задовољење психолошке потребе појединца за изражавањем исправне религијске етике; мужевност као богослужбена врлина подразумева различите степене божанског начина постојања, а по моћи пријемчивости сваког бића за службу којом се одриче сопствена воља и живи за богослужбено угађање другим, вишим логосима мудрости. „надљудским тајнама“<sup>44</sup>, он има у виду јерархијски богоустановљено преимућство апостолске службе над пророчком, иако пророчка служба Духа у датом случају „говори Павлу да не узлази у Јерусалим“ (Дап. 21, 4). Павле међутим, апостолску службу види као подражавање Христу тако да службу као дар Духа износи на себи како

<sup>43</sup> Исти, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 132A.

<sup>44</sup> Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 365C.

би и сам „постао други Христос“<sup>45</sup> макар то некоме изгледало као непослушност према пророчкој служби. На тај начин Павле одржава и води богоустановљени поредак владања у божанским стварностима, не дозвољавајући никакво „међусобно мешање Духом добро одређених служби (βαθμοῦς) Цркве“<sup>46</sup>.

Божанске стварности по Максиму чине врлина и знање, и огледало је по њему врлинско показивање прототипова, а енигма јесте пројава архетипова по знању<sup>47</sup>, што у овом контексту одговара примерима богослужбене природе врлине мужности, коју налазимо у богослужбеним химнама, као на примеру речи: „...крсним знамењем к мисленим врагом мужески се наоружавши“<sup>48</sup>, или: „...у женском јестествју мужевно поживевши“<sup>49</sup>, или: „...у мужествју женственост јавје укривши...ангелски поживевши...“<sup>50</sup>, или: „...дјева бивши душом и телом, била си муж разумом и вером...“<sup>51</sup>, или: „...и природом њиме украшена...и богочашћем и мужественошћу душе...“<sup>52</sup>, или слично: „Мужественошћу душе у веру се обуче...“<sup>53</sup>, или: „...најгорче муке претрпевши мужествено“<sup>54</sup>, или: „...пострадавши, мученице, мужествено...“<sup>55</sup>, али и речи: „...господоименита, моли за нас који те љубављу поштујемо“<sup>56</sup>, итд.

Следујући тајноводству поменутих богослужбено-символичних песама, али и речима апостола Павла, слободни смо одредити поженствљење не као онтолошки израз датости женске природе, већ управо начина повлађивања телесности уопште. Због тога је у богослужбеном смислу страсност тела неприлична богоустановљеним временима црквених служби као иконичних усличњења архетипу, односно њиховом христолошком циљу и надилазу, што представља једну од богослужбено-символичних димензија речи Херувимске песме: „сваку животну бригу сада оставимо“, али и речи: „нека ућути свако тело...“.

Све актуелније милитантно инсистирање сила „(н)овог светског поретка“ на црквеном признању, односно поштовању хомосексуалности као датости постојања по рођењу или опредељењу, а самим тим и

---

<sup>45</sup> Исто, 368А.

<sup>46</sup> Исто, 368В.

<sup>47</sup> Исти, Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ καὶ οἰκονομικὰ, PG 90, 1237В.

<sup>48</sup> Минеј, 14. Октобар.

<sup>49</sup> Србљак, 30. јул, св. Ангелина, Хвалитне стихире.

<sup>50</sup> Минеј, 25. Септембар, Слава на Господи Возвах, Преп. Јефросинија.

<sup>51</sup> Свјетилен, Минеј, 25. Септембар, Преп. Јефросинија.

<sup>52</sup> Минеј, 6. Новембар, Стихире на Господи Возв. Павле Цариградски (Исповедник).

<sup>53</sup> Минеј, 8. јун, кондак.

<sup>54</sup> Минеј, 20. Октобар, Свјетилен, св. Артемије.

<sup>55</sup> Свјетилен, Минеј, 17. јули, св. вел. муч. Марина.

<sup>56</sup> Исто.

милитантно инсистирање на поштовању свих „државом“ (за њих) загарантованих права (углавном од њих самих и исписаних) која прате „датост“ њиховог рођења, или „родног“ опредељења, требало би заправо да доведе у питање хришћанске назоре по којима се у природи рађају само мушкарци и жене. Правдање става да се хомосексуалци рађају, а да нису хомосексуалци сопственом вољом, поткрепљују примерима људи рођених са оба пола. То би требало да значи да Бог омогућује и потпуно равноправно рађање хомосексуалаца као што омогућује и рађање двополних бића!? Међутим, библијски аспект полности не тиче се природних датости по којима је неко рођен као мушкарац или као жена, због чега апостол Павле и говори да у Христу „нема ни мушког ни женског“ (Гал. 3, 28), већ се врлина мужевности сагледава управо кроз божански призив одрицања од робовања телесним страстима.

Дионисије још детаљније говори о мужевности јер по њему није довољно „уклонити се од сваког зла, него бити и мужевно постојан (ἀρρενωπῶς ἀμάλθακτον), свагда без страха од погубне препуштености злу, (и) не треба свештени ерос истине никада прекинути, него остваривати једнако, (са) коликом год (могућом) силом свештено (и) непрестано управљање савршенијем узвођењу ка богочалију“<sup>57</sup>. Мужевност и разумност дакле, служе врлинском живљењу<sup>58</sup>. Управо овај смисао налазимо у речима Сједалног које говоре о мирносицама: „...бојећи се јудејске дрскости...него мужевност побједи немоћно јестество...“<sup>59</sup>.

Богојавно рођење Господа Исуса Христа говори нам о супротстављености доласка на свет послепадним начином постања, односно страсним постањем од мужа и жене, и то божанским начином постојања који долази од Мужа по преимућству, односно од Господа и Спаситеља Исуса Христа. Његов богослужбено-символични начин постојања чини од свих, и од жена и од мушкараца-мужеве. Због тога огромна и непролазна важност поменутих Дионисијевих речи лежи у његовој свести о богоустановљеном јерархијском богослужбено-символичном начину постојања света. Ништа што жели да постоји, не може мимоићи овакву богоустановљену заједницу. То значи да богоустановљена свештена заједница јесте порекло и циљ свеколике богослужбено-врлинске и свештеноначалне мужевности. Дионисије наводи да су на глас ђакона да иступе из заједнице после катихумена и поседнутих нечистим духовима, излазили и они који су „због немужности“<sup>60</sup> били

<sup>57</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 401C.

<sup>58</sup> Види ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1284B.

<sup>59</sup> Сједален, Четвртак 3. недеље по Пасхи, јутрење.

<sup>60</sup> ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 436B.

склони прихватању Богу „супротстављених поруга и приказа“<sup>61</sup>. Уз то, поменуте Дионисијеве речи смештају сваку врлину у свештену природу Цркве која богослужбено оправдава и потврђује врлинско живљење, тако да се ничији врлински живот не сме претпоставити нити окренути против јерархијског устројства благодати Божије која устројава јерархијску природу богослужбено-символичног живота у Христу. У том смислу потпуно је јасно како Дионисије може говорити о божанском дару заједнице усличњења са Христом у којој се боговрсно и нешкодиво хита ка „свештеној безгрешности (τῆς ἱερόας ἀναμαρτησίας)“<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Исто.

<sup>62</sup> Исто, 444В.

## Summary

*Predrag Petrovic (Belgrade)*

### **Contribution to Anthropological Aspects of Liturgical and Symbolical Way of Being**

Multi-dimensionality of Biblical *icons* cannot be reduced to purely biological life achievement, or the physical mode of existence; the meanings of Biblical *icons* and *likeness to God* culminate in the service-symbolic mode of existence. In this regard, on the one hand, the nature „in itself“ proves that all beings that play any part in life, within comprehensive processes of decay „die with difficulty“, not giving themselves to the „naturalness“ of death. Every form of life keeps its life beats until the end, until death. On the other hand, however, a man without God has no power that could deliver him from death, which is why God comes into the world to have „the world be saved through him“ (Jn. 3, 17), which comprises a unique point of view both regarding the fact that the Lord would be embodied even if the man had not sinned, and also regarding the fact that the Lord takes human nature to deliver people from the bondage of of death. Because the Lord establishes the liturgically symbolic mode of existence as a way of salvation from death, a man with his abilities cannot escape death in any other way. Therefore, in the writings of both the Divine Dionysius the Areopagite and St. Maximus the Confessor and the liturgical life of the Orthodox Church a particular participatory approach is noticed to the established „liturgical-andreiky“ nature of virtue. In this way „andreia“ does not apply to the natural features of males or females, but to participation in a particular mode of existence in which „andreia“ comes from the Lord. By following mystagogia liturgical-symbolic hymns of the Orthodox Church, but also the words of the apostle Paul, we are free to determine feminisation not as ontological expression of the features of women’s nature, but rather as the way of indulging the corporal in general. Because of this distinction of sexes in liturgical sense does not mean dividing the community during times of active ecclesial ministry, as church services are actually iconic similes to the archetype or Christological goal as transcendence of every division.