



ХИЛАНДАРСКИ ПУТОКАЗИ

Протојереј Александар Шмеман

ЕВХАРИСТИЈА

Тајинство Царства



МАНАСТИР ХИЛАНДАР

2002.

САДРЖАЈ:

I	Тајинство сабрања	9
II	Тајинство Царства	21
III	Тајинство уласка	39
IV	Тајинство Слова	51
V	Тајинство верних	63
VI	Тајинство приношења	79
VII	Тајинство јединства	103
VIII	Тајинство узношења	123
IX	Тајинство благодарења	133
X	Тајинство спомињања	149
XI	Тајинство Духа Светог	165
XII	Тајинство Причешћа	177

ПРЕДГОВОР

Ова књига није уџбеник литургијског богословља, нити научно истраживање. Ја сам је писао у ретко слободно време, често је прекидајући. Сада сва поглавља скупљам у јединство, премда не претендуюм ни на пуноту, ни на систематичност.

Књига представља низ размишљања о Евхаристији, која уосталом не произилазе из „научне проблематике”, него из ограниченог и малог опита. Више од тридесет година ја сам Цркви служио као свештеник, као предавач богословља, као пастир и учитељ. За тих тридесет година ме никада није остављало неко основно питање о Евхаристији, које се родило буквально у младости и које је испунило радошћу мој живот.

Уосталом, није постојала само радост. Јер, уколико је опит саме Евхаристије, Божанствене Литургије, Тајне Христове победе и Његовог прослављења постајао реалнији, утолико је постајало јаче осећање својеврсне евхаристијске кризе у Цркви. У предању Цркве се ништа није променило, али се променило схватање Евхаристије и саме њене суштине.

Суштина кризе се састоји у несагласности онога што се врши и његовог схватања, тј. доживљавања. У извесној мери та криза је свагда постојала у Цркви. Живот Цркве или пре - црквеног народа никада није био савршен, идеалан. Међутим, временом се криза превратила у извесно хронично, нормативно стање, у неку прикривену „схијофренију”. И та „схијофренија” трује Цркву и поткопава саму основу црквеног живота.

Међутим, ми без преувеличавања живимо у страшној и духовној опасној епоси. И она није страшна једино због мржње, раздјељења и крви. Она је пре свега страшна због све јачег устајања против Бога и Његовог Царства. Изнова је човек уместо Бога постао мера свих ствари. Изнова идеологија, тј. утопија (а не вера) одређује духовно стање света. Западно хришћанство као да је од једног момента прихватило ту перспективу: скоро тренутно је никло „богословље ослобођења”. Економска, политичка и психолошка питања су собом заменила заменила хришћанско виђење света и служење Богу. По свему свету шетају монахиње, богослови, јерарси и од Бога захтевају некаква права, штитећи абортусе и изоначености; и сис у име мира, сагласности и сједињења свих у једно.

Међутим, ствар је у томе што нама није тај мир донео и објавио Господ Исус Христос. Можда ће многима изгледати чудно што ћу ја као одговор на кризу предложити да нашу пажњу не обратимо на разматрање елемената који је сачињавају, већ на Тајну Евхаристије, и на Цркву која њоме живи. Да, ја верујем да је управо у Светињи над светињама Цркве извор очекиваног препорода: у усхођењу Цркве ка Трпези Господњој, ка Његовом Царству. Ја верујем (као што је и увек веровала Црква) да то усхођење започиње од изласка из овог прељуботворног и грешног света и од „остављања сваке бриге“. Призив Цркве у свету и извор њеног служења јесте дар неба, а не идеолошка сујета и бука.

Ја верујем да је по милости Божијој заправо Православље сачувало и кроз све векове пронело виђење, самосвест Цркве и знање да је „Дух Свети и сва пунота благодати тамо где је Црква“ (Иринеј Лионски „Против јереси“, 4. 18). Међутим, управо стога ми православни треба у себи да нађемо снаге да се погрузимо у евхаристијски препород Цркве. И не ради се о „реформама“, „прилагођавању“, „модернизацији“ итд. Ради се, напротив, о повратку ка виђењу и опиту којим је од почетка живела Црква.

Циљ ове књиге се и састоји у напомињању [о тој потреби].

Ја сам је писао са мишљу о Русији, тј. са болом и уједно радошћу због ње. Ми смо овде на слободи и можемо да расуђујемо и мислимо. Русија живи исповедништвом и страдањем. Уосталом, и страдање и верност су дар Божији и благодатна помоћ.

Уколико и један део онога што хоћу да кажем дође до Русије или се покаже у било чему користан, ја ћу са благодарношћу Богу сматрати да је моје дело испуњено.

протопрезвитер Александар Шмеман
новембар 1983. г.

I

ТАЈИНСТВО САБРАЊА

*Јер пре свега, кад се скупљате у Цркву...
(1.Кор.11,18)*

1

Јер пре свега, кад се скупљате у Цркву, пише апостол Павле Коринћанима. За њега и за ране Хришћане те речи се не односе на храм, него на природу и циљ сабрања. Сама реч „Црква“ (*έκκλησις*) означава, као што је познато, „сабрање“. „Сабрати се у Цркву“ по схватањима најранијег Хришћанства значи остварити сабрање које има за циљ да пројави и оствари Цркву¹⁾.

И сабрање је евхаристијско: на њему се, као његов завршетак и остварење, врши „вечера Господња“, тј. евхаристијско ломљење хлеба. У истој посланици апостол Павле прекорева Коринћане који се скупљају на једно место, а не једу вечеру Господњу (1.Кор.11,20). Очевидно је, дакле, и неоспорно да тројединство (сабрање, Евхаристија и Црква) постоји од самог почетка. О њему, по примеру апостола Павла, једногласно сведочи целокупно ранохришћанско предање Цркве. Основни задатак литургијског богословља састоји се у раскривању његове суштине и смисла.

Наведени задатак је утолико неопходнији, уколико је самоочвивидно тројединство ране Цркве престало да буде очвивидно за савремену црквену свест. У богословљу које се обично назива „школским“ (које је, после прекида светоотачке традиције, израсло првенствено из западног схватања метода и природе теологије) уопште се не говори о вези сабрања, Евхаристије и Цркве. Оно Евхаристију посматра као једну од тајни, али не као „тајну сабрања“, без обзира на опредељење које је још у петом веку дао аутор Ареопагитских списка. Без претеривања се може рећи да се у тој „схоластичкој“ доктрини еклесијолошки смисао Евхаристије једноставно пренебрегава, као што је заборављен и „евхаристијски“ вид еклесијологије, тј. учења о Цркви. О расколу између богословља и Евхаристије и о његовим трагичним последицама за црквену свест ми ћемо још подробније поговорити. За сада приметимо да је знање о Евхаристији као „тајни сабрања“ постепено ишчезло и

¹⁾ G. Dix: *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Westminster, 1945. H. Chirat: *L'assemblée chrétienne à l'Age Apostolique*. "Maison Dieu", Paris, 1949.

харистији, на пример, тај тренутак је претварање светих дарова, а затим причешћивање, у [тајни] крштења - „трократно погружавање”, у [тајни] брака - „формула којом се врши тајниство”: „Славом и чашћу веичај их”, и тако даље.

Богослову који мисли у сличним категоријама не пада на памет да је „важност” тих „момената” неодвојива од литургијског контекста, који једино на прави начин пројављује њихов прави садржај. Отуда произилази поражавајуће сиромаштво и једностраност тумачења и приступа тајнистима у нашим школским догматикама. Отуда и сужавање и једностраност литургијске побожности. Јер, будући да се не храни и не управља „литургијском катихезом” (као у време светих отаца), тј. истинским богословским тумачењем, она остаје у власти разних символичких и алегоријских тумачења богослужења, тј. својеврсног литургијског „фолклора”. Стога се, како је већ речено, први принцип литургијског богословља при објашњењу литургијског предања састоји у исходењу из самог богослужења (тј. из његовог чина), а не из извучених и чисто интелектуалних схема, које су наметнуте богослужењу.

2

Свако иоле озбиљно изучавање евхаристијског чина ће нас убедити да је од почетка до краја саздан на принципу узајамности, тј. међусобне зависности предстојатеља [тј. епископа или свештеника] и народа. Та веза се још тачније може одредити као саслуживање, што је покојни отац Николај Атанасјев и учинио у свом изванредном и још недовољно оцењеном раду „Трпеза Господња”²⁾. Истина, у школском богословљу и литургијској побожности (коју је оно родило) та идеја не игра никакву улогу. У ствари, она се чак пориче, с обзиром да се реч „саслуживање” употребљава само у односу на свештенство које учествује у служби. Учешће, пак, народа схвата се као потпуно пасивно. Сведочанство имамо у молитвеницима у којима се штампају „молитве за Божанствену Литургију” назначене специјално за верне. Њихови састављачи су свакако сматрали самоочевидним да су евхаристијске молитве удео једино свештенства. Још је жалоснија чињеница да су и духовни цензори, који су десенијама одобравали штампање тих молитава, заступали исто мишљење. Чак и у научним и добронамерним уџбеницима литургике (као, на пример, у „Евхаристији” покојног архимандрита Кипријана Керна), приликом набрајања услова неопходних за вршење Литургије, обично се спомиње све (од канонски рукоположеног јереја до каквоте вина) осим „сабирања у

из благочашћа [тј. побожности]. Истина, у уџбеницима литургике Евхаристија се убраја у „заједничка богослужења”. Литургија се, наиме, служи углавном при „сакупљању верника”. Међутим, то „сакупљање верника”, тј. сабрање је престало да се схвата као првобитна форма Евхаристије, а Евхаристија је престала да се види и осећа као првобитна форма Цркве. Литургијска побожност је постала до крајности индивидуалистичка, о чему најкрасноречије сведочи савремена пракса причешћивања, која је у потпуности потчињена личним „духовним потребама” поједињих верника, и коју нико (ни свештенство, ни световњаци) не схвата у духу саме евхаристијске молитве [Светог Василија Великог]: „А све нас који се од једног Хлеба и Чаše причешћујемо, да сјединиш једне са другима у заједничу једнога Духа”...

На тај начин и у побожности, тј. у „црквености” је постепено извршена својеврсна „редукција”, тј. сужење Евхаристије и њеног првобитног смисла и места у животу Цркве. Стога њено објашњавање у литургијском богословљу и треба започети од превладавања те редукције и враћања првобитном њеном схватању као „тајне сабрања”, тј. као „тајне Цркве”.

Треба рећи да обе „редукције” Евхаристије (и у богословљу и у побожности) очигледно противрече чину Евхаристије, који Црква чува од самог почетка. Под „чином” ми не подразумевамо појединости обреда и тајниства (који су се свакако развијали, мењали и усложњавали), већ основну структуру Евхаристије, њен shape [тј. облик, изглед], по изразу бенедиктинца Дом Грегори Дикса, која потиче од апостолског првобитног хришћанског богослужења. Већ смо рекли да је основна грешка „школског богословља” што у тумачењу тајнистава не полази од живог искуства Цркве и конкретног литургијског предања (које се чува у Цркви), него од сопствених априорних и извучених [тј. апстрактних] категорија и одређења, која се не слажу увек и у потпуности са реалношћу црквеног живота. Црква је у древности добро знала да су „закон вере” (*lex credentum*) и „закон молитве” (*lex orandi*) међусобно неодвојиви и да се узајамно условљавају. Свети Иринеј Лионски каже: „Наше учење је сагласно са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује наше учење” („Adversus haereses”). Међутим, богословље које је устројено по западним обрасцима уопште се не интересује богослужењем које врши Црква, нити његовом логиком и „чином”. Полазећи од својих извучених претпоставки, оно а ртот решава шта је „важно”, а шта „споредно”, при чему „споредно” (тј. без богословског интереса) остаје управо само богослужење у свој његовoj сложености и многообразности (тј. управо оно чиме Црква у ствари и живи). Из богослужења се већинаки издацију важнији „моменти”, па које се и усредсређује сва важна богослова. У Евхаристији, на које се и усредсређује сва важна богослова.

²⁾ Прот. Н. Афанасијев: Црквњи Духа Сврога, УМСА-Press, Paris, 1971. – Триест: Господња, 1952.

Цркву". Он се, по свему судећи, и не сматра „условом" за Литургију.

Сви древни споменици, међутим, сагласно сведоче да се „сабрање" (συνάξις) увек сматрало првим и основним актом Евхаристије. На тај смисао упућује и најдревнији назив за савршитеља Евхаристије - предстојатељ (προστάτευος), чија се прва функција састоји управо у возглављењу сабрања: он је „предстојатељ браће". Према томе, сабрање је први акт Евхаристије, тј. њена основа и начело.

За разлику од данашње праксе, сабрање је у древности претходило уласку предстојатеља. Свети Јован Златоуст пише: „Црква је заједнички дом за све нас. Ви нас сачекујете док ми улазимо... Стога вас ми одмах потом поздрављамо предавањем мира"³⁾. Ми ћемо подробније о месту и значењу уласка у чину Евхаристије говорити у вези са такозваним „малим уласком". Међутим, већ сада је неопходно да кажемо да је у садашњој пракси цео почетак Литургије (тј. улазак свештенослужитеља, њихово облачење у свештене одједле, умивање руку, и најзад, припремање дарова) не само постао нека врста „приватне ствари" искључиво свештеника, већ се, штавише, издвојио и у посебан „чин свештене Литургије", са својим посебним отпустом. Иако је службеником формално озакоњена, ту праксу треба разматрати у светлости древније праксе (која је такође дошла до нас), тј. практике архијерејског служења Евхаристије. Кад епископ служи Литургију врло су приметни и дочек који му приређује сабрање и његово облачење усрд сабрања, и његово неулажење у олтар до малог уласка и, најзад, његово готово поновно вршење предложења [тј. проскомидије] пред само приношење, тј. пред садашњи наш „велики улазак". Неправилно је мислити да је све наведено настало једноставно због посебне „свечаности", која је својствена архијерејској служби, против које понекад устају гласови поборника „древнохришћанске једноставности". Напротив, архијерејска служба је много боље сачувала (наравно, у основи, а не у свим детаљима) и форму и дух древне евхаристијске праксе, с обзиром да је у раној Цркви једино епископ био уобичајени предстојатељ евхаристијског сабрања⁴⁾.

Тек много времена доцније, кад се месна Црква-општина почела претварати у административни округ („епархију") и када се распала на мноштво „парохија", свештеник је од екстраордињарног вршиоца Литургије (тј. заменика епископа) постао „орди-

³⁾ Свети Јован Златоуст: *In maltheum* 32 (33), 6 (III 57, 185). Ун. Juan Mateos: *Evolution historique de la Liturgie de St. Jean Chrysostome*, II, "Proche-Orient Chrétien", XV (1965), 333-351.

⁴⁾ Juan Mateos, op. cit. str. 333.

нари" вршилац. Са становишта литургијског богословља управо архијерејски чин уласка у сабрање треба сматрати „нормативним". Стога јерејски улазак (који је настао „из посебних околности", чак практично неизбежних) ни у којој мери не укида значење сабрања у Цркву као стварног начела, тј. првог и основног акта Евхаристије.

3

Узајамна повезаност служења предстојатеља и народа и њихово саслуживање изражава се даље у дијалошкој структури свих евхаристијских молитава без разлике. Сваку молитву сабрање „запечаћује" речју „амин"⁵⁾, једном од кључних речи хришћанског богослужења, која предстојатеља и Божији народ који он возглављује повезује у једну органску целину. Свака од молитава (изузев једино „молитве јереја за себе", која се чита за време херувимске песме, о којој ће накнадно бити речи) приноси се у наше име. Сви саставни делови евхаристијског чина, тј. читanje Речи Божије, узношење и причешћивање почињу са узајамним давањем мира: „Мир свима" - „И духу твоме"... И најзад, све молитве садрже нашу хвалу, наше благодарење, наше причешћивање. И њихов циљ је „сједињење једних са другима у заједници једнога Духа".

Исто можемо рећи и о обредима Евхаристије: сви они, у већој или мањој мери, не само да изражавају јединство предстојатеља и народа, него и његову „синергију" - сарадњу, саслужење у буквалном смислу речи. На пример, читanje Речи Божије и њено тумачење у проповеди (што по једногласном сведочанству свих споменика представља садржај првог дела евхаристијског свештенодјељства) очигледно претпоставља присуство оних који слушају и примају учење. Преношење предложења у олтар и ницање у њему посебног „жртвеника" није уништило првобитну праксу приношења дарова на сабрању од стране народа, што се и врши данашњим „великим уласком". Најзад, „целив мира" (које данас обавља само свештенство) према садржају возгласа: „Љубимо једни друге", односи се на целокупно сабрање, као уосталом и возглас: „У миру изиђимо"...

Речено утолико више заслужује пажњу уколико се византијски обред Литургије систематски развијао у правцу све већег раздавања „световиљака" од „свештенства", „оних који се моле" од „оних који служе". Византијска литургијска побожност (као што сам већ покушао да покажем на другом месту и као што је сјајно

⁵⁾ G. Dix, op. cit. 128-129; H. Shlier: T. W. Kittel, I, 341. A. Baumstark: *Liturgie Comparée*, Chevigny, стр. 49, 82.

задатак не састоји само у извесној промени нашег литургијског живота, него и у упознавању истинске природе Евхаристије⁸⁾.

4

Најзад, исту идеју сабрања и саслуживања изражава и оваплоћује место и простор у коме се врши Евхаристија, тј. храм. Ученици литургије много и подробно говоре о храму, о његовом устројству и о „символичком“ значењу поједињих његових делова. Међутим, у описима и одређењима храма готово потпуно изостаје помињање његове очевидне везе са идејом сабрања⁹⁾, са саборним карактером Евхаристије. Нема потребе да понављамо све што смо на другом месту говорили о сложеном развоју храма и „храмовне побожности“ на православном истоку. Довољно је да се подсетимо да је првобитни хришћански храм пре свега *domus ecclesiae*, место сабирања Цркве и евхаристијског ломљења хлеба. У потчињености идеји сабрања управо се и састоји новина хришћанског храма и принцип његовог развитка. Без обзира на сложеност тог развитка и на утицај такозване „мистириолошке“ побожности на њега, управо се идеја сабрања у Евхаристији испоставила као фактор који обједињује и усмерава. Као и у почетку, тј. у првохришћанској епоси и сада се храм (у својим најбољим оваплоћењима било византијске било руске архитектуре) доживљава и осећа као сабор, као сабирање у једно (у Христу) и неба и земље и целокупне твари, у чему се и састоји суштина и назначење Цркве... О томе сведочи и форма храма и иконопис. Форма храма, тј. храм као „организација“ простора у суштини изражава исти узајамни однос, тј. исту „дијалошку структуру“, која, као што смо видели, одређује чин евхаристијског сабрања. Постоји иста узајамна веза између престола и олтара - са једне, и „лађе“ Цркве, тј. места сабрања - са друге стране. Лађа је усмерена према олтару, у коме има свој циљ и завршетак. Међутим, и престо је везан са лађом и постоји у вези са њом. Истина, у данашњој литургијској побожности олтар се осећа као неко самодовољно светилиште, које је доступно само „посвећеним“, као двоструко „свештено“ место, које својом „сакралношћу“ као да наглашава „профаност“ световњака који остају изван његових граница. Ипак, није тешко показати да се ради о односно новом осећају, који је лажан и дубоко штетан за Цркву. Он је један од главних извора који потхрањује „клерикали-

⁶⁾ Прот. Александар Шмеман: Введение в Литургическое Богословие, стр. 105.

⁷⁾ A. Roberts, J. Donaldson: Antenicene Chr. Liturgy, II, 59, стр. 124: ... now when thou teachest, command and warn the people to be constant in assembling in the Church, and not withdraw themselves, but always to assemble, lest any man diminish the Church by not assembling" (тада ондако учини, икоји течеши и оношьеш народ да постојано буде окупљен у Цркви, да се не оправа већ да учеје пузе на сабрању, икоја нико не пречише Цркву свогим разливанијим).

⁸⁾ Прот. И. Афанасьев: Церковь Духа Святоого.

⁹⁾ Введение в Литургическое Богословие, гл. III, стр. 105. Уп. Martyrium (Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, I. том, Architecture, Collège de France, 1946, 2; том, Iconographie, 1946). Уп. L. Ouspensky: Zssais sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe, т. 1, Paris, 1960. Уп. Yves Congar: Le Mystère du Temple, Paris, 1958.

зам" који је Православљу потпуно туђ и који световњаке спушта у положај „ускраћених”, који се првенствено одређују негативно, тј. као „они који немају право” да улазе [у одређени простор], да дирају [појединачне предмете] или да учествују [у одређеним радњама]. На жалост, код нас се образовао и тип свештеника који у сталној „заштити” светиње од приступа световњака скоро види суштину свештенства, налазећи у њој готово сладострасно задовољство.

Према томе, такав осећај олтара јесте и нов и лажан. Он, наравно, у многоме зависи од одговарајућег схватања иконостаса као зида која дели светилиште (олтар) од световњака и који међу њима ставља непроходну преграду. Међутим, ма како данас већини православних звучало необично, иконостас је настао из буквально супротних разлога: не као раздељење, него као сједињење. Јер, икона је сведочанство или, боље речено, последица оствареног сједињења Божанског и човечанског, небеског и земаљског: она је увек у суштини икона Богооваплоћења. Стога је иконостас у почетку и настао из доживљавања храма као „неба на земљи”, као сведочанство „да нам се приближило Царство Божије”. Као и читав иконопис у храму, иконостас као да представља оваплоћено виђење Цркве као сабора, као јединства видљивог и невидљивог света и као јављање и присуство нове преображене творевине.

Трагично је што је у истинској традицији православног иконописања настало дуготрајан прекид, који је из црквене свести скоро у потпуности избрисао „везу” између иконе и храма. Наши храмови се данас не иконопишу, већ се у њима једноставно веша мноштво икона, које често немају никакве везе са целином, тј. са храмом, или се опет декоришу најразличитијим „украсима”, код којих детаљи увек доминирају над целином и у којима икона постаје детаљ неке декоративне групације. Другу страну трагедије представља постепено преиначавање најпре форми, а затим и смисла иконостаса. Из „чина”, тј. поретка и устројства икона, којима је био неопходан ослонац, иконостас се претворио у зид украшен иконама, тј. у супротност својој првобитној функцији. Уколико је спочетка икони био потребан зид као ослонац, утолико су сада зиду потребне иконе. Он као да их изнутра потчињава себи. Преостаје нам једино да се надамо да ће свеопште интересовање према извornом иконопису и разумевање икона и саме иконописне уметности (које је у вези са њим) довести до препорода истинског значења иконописа у храму и повратка онога што још можемо осетити у понеким древним храмовима: у њима иконе као да учествују у сабрању Цркве, изражавајући његов смисао и дајући му његово вечно кретање и ритам. Заједно са снимима чиновима пророка, апостола, мученика и светитеља цела Црква, цело сабра-

ње као да улази на небо (где га узводи и узноси Христос), тј. ка Његовој трпези и у Његово Царство...

Умесно је рећи да је ново поимање олтара и иконостаса лажно с обзиром да очигледно противречи самом литургијском предању Цркве. Јер, предање познаје само освећење храма и престола, али не и освећење олтара одвојеног од „лађе” [храма]. Цео храм се помазује заједно са престолом светим миром. Цео храм се „запечаћује” као светилиште и свето место. У сложеном и уистину „византијском” чину освећења храма показан је и моменат уношења моштију које ће бити положене у престо. Архијереј испред затворених спољних врата храма (а не испред царских двери олтара) возглашује: *Подигните врата кнезови ваши... Ко је тај Цар Славе? Господ над војскама, Он је Цар Славе* [Пс. 27,9-10]. Објашњавајући тај обред, свети Симеон Солунски (иначе изразит представник символичког и мистеријалног тумачења богослужења) пише: „Мученици (преко светих моштију) и сам архијереј образују Христа, а храм - небо... Архијереј чита молитву уласка, призывајући саслужитеље и анђеле, који са њима заједно улазе. Знаменујући врата храма и отварајући их, свештенослужитељи улазе у храм као на небо. Сведоци Исуса Христа улазе кроз великог Оца, при чему им се отвара небеска скинија”¹⁰⁾.

Потпуно је јасно да је тај чин настало у еноси кад се (по сведочењу мноштва других споменика) царским вратима нису називале олтарске двери, него врата на самом храму и кад се храм доживљавао и схватао као небо на земљи, као место у које кроз евхаристијско сабрање Цркве иза „затворених двери” [уп. Јн. 20,19] долази Господ, а са њим и у њему - Његово Царство... О значењу престола у Евхаристији ми ћемо подробно говорити у вези са та козваним „малим уласком”. Реченим до сада довољно је истакнута не само првобитна и основна веза између храма и сабрања, него и смисао храма управо као сабора, као „сабрања у Цркву”, које је оваплоћено у архитектонским формама, бојама и образима.

5

Литургија је „тајниство сабрања”. Христос је дошао *да и расејану децу Божију сабере у једно* (Јн. 11,52). Евхаристија је од самог почетка била јављање и остварење јединства новог народа Божијег, сабраног Христом и у Христу. Треба добро знати и памтити да се у храм не иде ради индивидуалне молитве, већ ради сабирања у Цркву. Видљиви храм је само образ нерукотвореног храма који изображава. Стога је „сабирање у Цркву” заиста прво литургијско

¹⁰⁾ Симеон Солунски, Сочинение блаж. Симеона, Архиеп. Фессалоникийского (Написано си отцом и учителем Цркви, т. II, СНБ 1856, стр. 147-179).

дејство и темељ целе Литургије. Онај ко га не схвати, не може да појми ни даље тајнодејство. Израз: „Идем у Цркву“ подразумева хоћење на сабрање верних како би се образовала Црква, како би човек био оно што је постао на дан крштења, тј. члан Тела Христовог у пуном и апсолутном смислу речи. *Ви сте Тело Христово и удови попаособ*, пише апостол Павле (1.Кор.12,27). Човек иде да пројави и оствари своје чланство, да пројави и посведочи пред Богом и светом тајну Царства Божијег, које је већ дошло у сили [Мк.9,1].

Оно је дошло и долази у сили - у Цркви. Ево тајне Цркве, тајне Тела Христовог: *Где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима* [Мт.18,20]. Чудо црквеног сабрања се не састоји у „суми“ грешних и недостојних људи, који га сачињавају, него у Телу Христовом. Ми често говоримо да у Цркву идемо да бисмо добили помоћ, благодатну силу и утеху. Међутим, ми заборављамо да смо и сами Црква, да је ми сачињавамо, да Христос пребива у својим удовима и да Црква није изван нас, нити над нама, него да смо ми у Христу и Христос у нама. Хришћанство се не састоји у пружању могућности да сваки појединачни постигне „лично савршенство“, већ, пре свега, у датости и заповести да Хришћани буду Црква - *царско свештенство, народ свети, народ задобијени* (1.Пт.2, 9), те да јављају и исповедају присуство Христа и Његовог Царства у свету.

Светост Цркве није наша светост, него Христа, који заволе *Цркву и себе предаде за њу... да буде света и непорочна* (Еф.5,25-27). И светост светитеља јесте само раскривање и остваривање освећења, тј. светости коју је свако од нас добио на дан крштења. Ми смо и призвани да узрастамо у њој. Међутим, ми не бисмо могли да узрастамо у њој уколико је у себи не бисмо имали као дар Божији, као Његово присуство у нама у Духу Светом.

Ето због чега су се у древности сви Хришћани називали светима и због чега је „сабирање у Цркву“ наше служење, наш главни дуг. Ми смо посвећени у њега и оно нам припада све док сами себе не одлучимо од њега. У древности се онај ко без оправданих разлога није учествовао у евхаристијском сабрању одлучивао од Цркве, с обзиром да се сам одсекао од органског јединства Тела Христовог, које се пројављује у Литургији. Понављам, Евхаристија није „једно од тајнстава“ или једно од богослужења, него јављање и остварење Цркве у свој њеној сили, светости и пуноти. Једино учешћем у њој ми можемо узрастти у светости и испуњавати оно што нам је заповеђено... Сабрана у Евхаристији, чак и ако је ограничења на *два или три* [човека], Црква јесте образ и остварење Тела Христовог. Сабрани могу да се причесте, тј. да буду заједничари Тела и Крви Христове управо стога што га они пројављују својим сабрањем. Ќикад нико не би могао да се причести и никад

нико не би био достојан и „довољно“ свет за Причешће да нам оно није дато и заповеђено у Цркви, у сабрању, тј. у тајном јединству, у коме ми, сачињавајући Христово Тело, можемо неосуђено да Бога назовемо Оцем и будемо причесници Божанственог Живота...

На основу реченога је очигледно до које мере савремено „индивидуално“ улажење у храм у сваком моменту богослужења нарушава суштину Литургије. Онај ко на такав начин чува своју „индивидуалност“ и „слободу“ не зна и није нашао тајну Цркве: он не учествује у тајни сабрања, у чуду поновног сједињења раздробљене и огроховљене људске природе у Богочовечанском јединству Исуса Христа.

6

И најзад, уколико је „сабрање у Цркву“ образ Тела Христовог, утолико је свештеник образ Главе Тела. Он предстоји у сабрању и возглављује га. Његово возглављење и чини да „група Хришћана“ постаје сабрање Цркве у пуноти њених дарова. Свештеник је, додуше, по човештву само један од оних који су се сабрали, можда и најгрешнији и најнедостојнији. Међутим, по дару Духа Светога, који Црква чува од Педесетнице и непрестано предаје кроз полагање руку епископа, он пројављује силу свештенства Христа, који је себе посветио за нас и који је једини Свештеник Новог Завета: *А Овај, пошто остаје вавек, има непролазно свештенство* (Јев.7,24). Светост сабрања није светост људи који га сачињавају, него Христово освећење. Ни свештенство свештеника није његово, већ Христово. Оно је дато Цркви с обзиром да је Његово Тело. Христос није изван Цркве. Он никоме није „делегирао“ ни своју власт, ни силу, већ сам пребива у Цркви и Светим Духом испуњава васцели њен живот. Свештеник није ни „представник“, ни „заменик“ Христа. У тајинству свештеник представља самог Христа, као што и сабрање представља Његово Тело. Возглављујући сабрање, свештеник у себи пројављује јединство Цркве, тј. јединство са собом свих њених чланова. На тај начин у јединству предстојатеља и сабрања испољава се богочовечно јединство Цркве - у Христу и са Христом.

И облачење свештеника (премда се у наше дане и врши пре Литургије) везано је са сабрањем, будући да је образ, тј. икона јединства Христа и Цркве, нераскидивог јединства многих, који сачињавају целину... Бела одежда (подризник или стихар) представља белу крштенијску ризу. Она је одежда свих крштених, одежда саме Цркве. Облачећи је, свештеник пројављује јединство сабрања, сједињујући у себи све нас. Епитрахиј, је образ примања и написа природе од стране Спаситеља ради њеног спасења и обоже-

иа, тј. знак да свештенство припада Њему. Слично је и са наруквицама: руке свештеника (којим благосиља и свештенодејствује) нису више његове, већ десница Христова. Појас је увек знак послушања, спремности, сабраности и служења. Свештеник не узлази и не поставља се „на висину“ „самовољно“, него је послат на служење. Он није *већи од господара свога* [Јн.13,16], кога следи и чијом благодаћу служи. Најзад, фелон или риза јесте слава Цркве као нове творевине: он је радост, правда и лепота новог живота, праобраз Царства Божијег и Цара који се навек „зацарио и обукао у лепоту“...

Облачење се завршава омивањем руку предстојатеља. Евхаристија је дело оних којима су опроштени греси и остављена безакоња, који су измирени са Богом. Она је служење новог човечанства, некад непомилованог, а сада помилованог (уп. 1.Пт.2,10). Ми улазимо у храм, ми се „сабирамо у Цркву“, ми се облачимо у одежде нове твари. Таква су прва свештенодејства „Тајинства над тајинствима“, најсветије Евхаристије.

II ТАЈИНСТВО ЦАРСТВА

*И ја вама завештавам Царство као што
Отац мој мени завешта, да једете и пије-
те за мојом трпезом у Царству моме.
(Лк.22,29-30)*

1

Уколико сабирање у Цркву јесте, у најдубљем смислу речи, почетак евхаристијског свештенослужења, тј. његов први и основни услов, утолико је његов завршетак у усхођењу Цркве на небо, тј. њено остварење за трпезом Христовом, у Његовом Царству. Означити и исповедити тај крај, циљ и испуњење Тајинства одмах после исповедања његовог почетка, тј. „сабирања у Цркву“, неопходно је стога што „крај“ пројављује јединство Евхаристије, њено устројство и суштину као кретања и усхођења, као (пре свега и изнад свега) Тајинства Царства Божијег. Наравно, није случајно што у данашњем чину Литургија отпочиње свечаним благосиљањем Царства.

У данашње време нарочито је неопходно напомињати о том „крају“ стога што се у школском учењу о тајинствима (као и у западном, које је у „мрачним вековима“ ропства Цркве преовладало и на православном истоку) ни „сабирање у Цркву“, као основ и услов Тајинства, ни њено усхођење ка небеском светилишту, ка „трпези Христовој“, уопште не помињу. Тајинство је ту сведено на два „акта“, на два „момента“: на „претварање“ евхаристијских дарова у Тело и Кrv Христову и на причешћивање. Његово одређивање се састоји у одговору на питање - како, тј. којом „узрочношћу“, и када, тј. у ком тренутку се врши претварање дарова. Другим речима, тај одговор се за свако тајинство садржи у установљењу формуле којом се врши тајинство, која му је присутина и која је за вршење тајинства истовремено и неопходна и доволна.

На пример, у ауторитетном и од целог православног истока прихваћеном „Великом Катихизису“ митрополита московског Филарета „формула“ се одређује [на следећи начин]:

„Произношење речи које је изговорио Исус Христос приликом установљења Тајинства: Узмите, једите; ово је тело моје... Пијте из ње сви јер је ово крај моја... те призивање Духа Светог и благосиљање дарова, тј. хлеба и вина који су принесени... [ирел-

стављају дејство којим се хлеб и вино претварају у истинско Тело и истинску Кrv Христову...”¹⁾.

Утицај схоластичког богословља Тајинства, заснованог на „формули којом се врши тајништво”, показао се, авај, и у нашој литургијској пракси. Он се изражава у очигледној жељи да се издвоји део молитве благодарења (који се поистовећује с „формулом”) и да се учини независним и самодовољним. С тим циљем се читање евхаристијске молитве „разбија” трикратним читањем тропара трећег часа: „Господе, ти си у трећи час апостолима својим ниспослао Пресветог Духа свог. Њега, Благи, немој одузети од нас, него нас обнови, јер ти се молимо”. Та молитва се ни граматички, ни семантички не односи на анафору²⁾. С истим циљем је из евхаристијске молитве и обредно и словесно издвојен дијалог ђакона са предстојатељем, чија је суштина у одељеном освештавању најпре Хлеба, потом Чаše и, најзад приношених дарова заједно. О томе да је реч управо о „формули којом се врши тајништво” сведочи потпуно неписмено преношење последњих речи благосиљања („претворивши их Духом твојим Светим”) у анафору светог Василија Великог.

Сви други обреди и свештенорадње Литургије се или потпуно игноришу (с обзиром да нису неопходне за вршење Тајинства и да се не подвргавају богословском разматрању), или се (као у поменутом „Катехизису”) тумаче као символичка „изображења” поједињих догађаја из Христовог служења, којих верни који су присути на Литургији „треба” да се сећају.

Ми ћемо се још вратити на учење о „формули којом се врши тајништво”. У првом стадијуму нашег труда за нас је важан закључак да се њом Евхаристија издваја из Литургије и уједно одваја од Цркве, тј. од њеног еклесијолошког смисла и суштине. То одвајање, наравно, није првидно, с обзиром да је у Православијој Цркви дух традиције исувише јак и да не дозвољава да се мењају исконске форме богослужења. Према томе, одвајање је реално с обзиром да се Црква у сличном приступу доживљава само као „раздавачица” Тајинства или као њихов објект, а не као Тајништво Царства Божијег, које долази у сили и које се самоостварује у „овом свету”. Већ сама чињеница да су се из опита, тумачења и одређења Евхаристије једноставно изгубили и њено начело, тј. „сабирање у Цркву” и њена сврха и остварење, тј. њено претвара-

¹⁾ Катехизис Митр. Филарета, стр. 86 и сл. А. Катански: Догматическое учение о семи таинствах Церкви в творениях Отцов и Учителей Церкви, СПб. 1877. В. Я. Малахов: Пресуществление Св. Даров в Таинстве Евхаристии (у „Богослов. Вестнике”, 1898, стр. 113-140). Фома Аквинат: Les Sacraments, Disciple du Seigneur, 1945. Dom Vonier: Le clé de la doctrine Eucharistique.

²⁾ Архим. Киријан: Евхаристија, стр. 277 и сл.

ње у оно што јесте (тј. јављање и присуство Царства Божијег), по-казује одиста трагични недостатак сличног прилаза и редукције која се у њему крије.

2

У чему се састоји узрок сличне редукције и како је она проникла у црквену свест? Слично питање је бесконачно важно не само за тумачење Тајинства и Евхаристије, него и за разумевање саме Цркве и њеног места и служења у „овом свету”.

Анализу те „редукције” најбоље је почети од појма који остваје нејасан и неодређен, премда и заузима много места у свим „разговорима” о црквеном богослужењу, тј. од појма **символа**³⁾. Одавно је постало општеприхваћено да се говори о „символизму” православног богослужења. Уосталом, и независно од тога, тешко да се може сумњати у његову истинску **символичност**. Шта се, међутим, подразумева под тим изразом и какав је његов конкретан садржај? Најраспрострањенији и најубичајенији одговор на питање састоји се у поистовећивању **символа** са **изображењем**. Говори се: „Мали улазак на Литургији »символизује« Христов излазак на проповед”, при чему се подразумева да обред уласка изображава одређени догађај из прошлости. Слични „символизам” распостранују и на богослужење у целини и на поједине његове обреде и свештенорадње. Слично тумачење „символизма” је започело још у позној Византији и несумњиво се укоренило у благочастијим осећањима. Међутим, мало коме пада на памет да оно не само да не одговара основној замисли хришћанског богослужења, него и да га искривљује, постајући један од узрока његовог данашњег опадања.

Разлог наведеног [опадања] се састоји у [чињеници] да „символ” не означава само нешто различито од реалности, него и нешто суштински њој супротстављено. Касније ћемо видети да је специфично западно, латинско наглашавање на реалном присуству Христа у евхаристијским даровима поникло, пре свега, из страха пред његовим својењем па категорију „символичког”. Међутим, да би се породио страх најпре је било неопходно да реч „символ” престане да означава нешто реално и да се претвори у антitezу реалности. Другим речима, где имамо послу с реалношћу, није неопходан **символ**, и обрнуто - **символ** се [користи] у одсуству реалности. Слично схватање је довело до схватања литургијског сим-

³⁾ О литургијском символизму видети книгу René Bomert: OSB, Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII au X V siècle, Isn't, Français d'Etudes Byzantines, Paris 1966. Видети такође Dom Odo Casel: The Mystery of Christian Worship, The Newman Press, London 1962. В. Neuhausen: L'Eucharistie, II Au Moyen Age et à l'Epoque Modernes. Изд. Du Cerf, Paris 1966.

вала као „изображенја”, које је „нужно” управо стога што се њиме изображава нешто нереално. Спаситељ је пре више од две хиљаде година изашао на проповед реално, а данас ми излазак изображавамо симболички како бисмо истакли смисао догађаја, његовог значења за нас итд. Све су то, понављам, благочастиве и на свој начин исправне намере. Међутим, чак и да не изнесемо да је сличан „символизам” често веома произвољан и извештачен (указак на Литургији се преобраћа у символ „изласка”), морамо [истаћи] да фактички се деведесет процената литургијских обреда своди на раван дидактичких инсценирања, типа „јахања на магарцу” или „представе пећи”, тј. лишавају се унутарње неопходности и повезаности с реалношћу богослужења. Они представљају симболички оквир, украс за два или три „момента”, који с тог становишта, чине неопходну и стога „довољну” реалност Тајинства. Речено доказује, понављам, наше официјелно, школско богословље, које је још давно из поља свог „интересовања” удаљило фактички читав чин Литургије, целу Евхаристију сводећи на један „моменат”, на једну „формулу којом се врши тајинство”. Са друге стране, ма колико изгледало чудно, њега доказује и само благочашће. Није случајно што у Цркви расте број људи којима нагомилавање симболичких тумачења омета молитву и истинско учешће у Литургији, удаљавајући их од непосредног додира са духовном реалношћу, који и чини суштину молитве. „Изражавни символизам” није неопходан ни богослову, ни озбиљном вернику.

3

Управо је одвајање и супротстављање „символа” и „реалности” сачињавало темељ схваташа (а потом и одређења Тајинства, и нарочито Евхаристије) чије средиште представља учење о формули којом се врши тајинство. То учење нам је дошло са запада, где су (за разлику од истока) Тајинства веома рано постала предмет издвојеног изучавања и одређивања. У схоластичком трактату „De Sacramentis”, тј. у његовом поступном излагању нарочиту пажњу заслужује својеврсна одвојеност Тајинства од Цркве. Наравно, ту одвојеност не треба схватити као да су Тајинства установљена и да делују ван Цркве и независно од ње. Не, она су дата Цркви, она се врше у њој и само она има власт да их врши. Најзад, она се врше за њу. Међутим, Тајинства која се врше у Цркви и које Црква врши (у самој Цркви) представљају нарочиту и јединствену реалност. Она је нарочита због установљења, које потиче непосредно од Христа, нарочита по својој суштини, с обзиром да сачињава „невидљиве знаке невидљиве благодати” (*invisibilis gratia visibile signum*), нарочита по својој „дејствености” (*officium*), и најзад, нарочита као „узрок благодати” (*causa gratiae*).

Разлог „издавања” Тајинства у нову *реалност sui generis* представља схоластичко одређење по коме су она установљена једино због човечијег пада и његовог спасења у Христу. У стању „првобитне невиности” човек није имао потребу за њима. Оне су нужне само стога што је човек сагрешио и што има потребу за лекарствима греховних рана. Тајинства су управо такви лекови „*quaedem spirituales medicinae qui adhuc sunt contra vulnera peccati*”. Најзад, јединствени источниких лекарстава јесу страдања Христова (*Passio Christi*) и Крсна жртва, којом је Христос искупио и спасао човека. „Тајинства се врше силом страдања Христових” (*„operatus in virtute Passionis Christi”*), која примењују на човека (*„passio Christi quaedam applicatus hominibus”*)...

Изводећи закључак о развитку западног сакраменталног богословља, католички богослов Дом Вониер (аутор познате књиге „Кључ за евхаристијску доктрину”) пише: „Свет Тајинства јесте нови свет, који је Бог саздао на потпуно другачији начин од света природе, па чак и од духовног света. Ни на земљи, ни на небу нема ничег сличног Тајинствима. Она имају свој начин постојања, своју психологију, своју благодат. Треба да знамо да је разумевање Тајинства нешто сасвим *sui generis*”...

4

Нема потребе да подробније разматрамо тај на свој начин складни и доследни систем. Мислим да је речено доволно да бисмо могли да осетимо и схватимо туђост таквог учења православном доживљају Тајинства и његову неспојивост са исконским литургијским предањем Православне Цркве. Ја кажем да је оно „туђе доживљај”, а не учењу, с обзиром да учење о Тајинствима (а нарочито о Евхаристији), какво налазимо у нашим уџбеницима докматике (направљеним по западном обрасцу и западним категоријама), не само да не одговара том доживљају, него му и отворено противречи.

Међутим, уколико се говори о искуству које Црква одвајајућа чува у свом „закону молитве”, најдубља туђост западне сакраменталне схоластике не може а да не буде очевидна. Главни извор такве туђости јесте у латинском учењу које одриче и одбацује символизам који је присутан у хришћанској схваташњости света, човека и творевине, и који представља онтологију основу Тајинства. У тој перспективи латинско учење јесте почетак распада и разлагања символа. С једне стране, символ се „своди” на „изражавни символизам” и одваја од реалности, а са друге - престаје да се узима као основно откривење о свету и творевини. Пишући да „ни на земљи, ни на небу нема ничег сличног Тајинствима”, не каже ли у ствари Дом Вониер да она (премда приликом наиховог вршења

унеколико и зависе од „творевине” и њене „природе”) у самом свом бићу ништа не раскривају, ни о чему не сведоче и ништа не пројављују⁴⁾...

Православљу је такво учење о тајинству страно. У православном црквеном опиту и предању тајинство се доживљава пре свега као откривење о истинској природи творевине, о свету који (ма колико био пали „свет”) ипак остаје Божији свет, који ишчекује спасење, искушење, исцелење и преображење у нову земљу и ново небо. Другим речима, у православном опиту Тајинство је откривење пре свега о тајинствености самог стварања, будући да је свет био саздан и дат човеку ради претварања тварног живота у причешће Божанским животом. И уколико вода може да постане крштењска „купель препорода”, уколико наша земаљска храна, хлеб и вино могу да се претворе у Причешће Телом и Кrvљу Христовом, уколико се јелејем даје помазање Духа Светог и уколико (да скратим) све у свету може бити препознато, јављено и прихваћено као дар Божији и причешће новим животом - значи да је сва творевина спочетка призвана и предназначена за испуњење Божијег домостроја, тј. да буде Бог све у свему [1.Кор.15,28].

Управо у тајинственом поимању света састоји се суштина и дар светлог козмизма који прониче свак живот Цркве, цело литургијско и духовно предање Православља. И сам грех се доживљава као отпадање човека (а кроз њега и целе творевине) од тајинствености, тј. од „рајске хране бесмртности” у „овај свет”, који већ не живи Богом, него собом и у себи, те је стога пропадљив и смртан. Стога и спасење света врши Христос, васпостављајући свет и живот као Тајинство⁵⁾.

5

Тајинство је истовремено и козмичко и есхатолошко. Оно се односи и према свету Божијем у његовој првосозданости и према његовом испуњењу у Царству Божијем. Оно је козмичко стога што обухвата сву творевину и што се приноси као Божије Богу: „Твоје од твојих... ради свих и за све”, јављајући у себи и собом победу Христову. И уколико је козмичко, утолико је и есхатолошко, будући усмерено и обраћено Царству будућег века. Одбацивши и убивши Христа, тј. свога Творца, Спаситеља и Господа, „овај свет” је сам себе припремио за смрт, будући да у себи „нема жи-

4) Dom Vorier, већ нап.

5) Тајинственост творевине. Ун. прот. А. Шмеман: За живота мира, Њујорк, НВИ 1983. Оно што је овде називам тајинственом творевине најбоље је пројављено (али и најмање проучено) у самој молитви Цркве, тј. у исхахолоцији, у текстовима Просног и Цвећног Тријода, у Оистонику и другој „Небоду су се удавила и земља устремила”. Ради се о козмичкој размери Цркве.

вота” и будући да је одбацио Онога о коме је речено: У Њему беше живот, и живот беше светлост људима (Јн.1,4). „Овај свет” се ближи се крају: Небо и земља не проћи... Стога онај ко верује у Христа и прихвата га као „Пут, Истину и Живот” живи у ишчекивању будућег века. Он овде већ нема постојана града, него тражи онај који ће доћи (Јев.13,14). Сва радост Хришћанства и пасхална суштина његове вере састоји се у [чињеници] да је „будући век” (будући - у односу на „овај свет”) већ пројављен, већ дарован, већ „међу нама”. И сама наша вера већ је основ (ұпбогағыс - реалност) свега чему се надамо, већ је потврда (әлеүжіс - доказ) ствари невидљивих (Јев.11, 1). Она сама јесте и јавља и дарује оно чему је усмерена: присуство међу нама долазећег Царства Божијег и његове невечерње светlosti.

Речено са своје стране значи да у православном опиту и предању Тајинство представља превасходно сама Црква. Историчари богословља су више пута запажали да се у раном отаџком предању не наилази на одређење Цркве. Узрок његовог одсуства није „неразвијеност” тадашњег богословља (како мисле неки учени богослови), него став најранијег предања да Црква није објект „одређивања”, већ живи опит новог живота, у коме је институционална структура Цркве (јерархијска, канонска, литургијска итд.) по својој суштини тајинствена, символичка, будући да постоји стога да би се постојано претварала у реалност коју јавља, остваривањем невидљивог у видљивом, небеског у земном, духовног у материјалном.

На тај начин, Црква је Тајинство у обе пomenute размере: козмичкој и есхатолошкој. У козмичкој она је Тајинство будући да у „овом свету” пројављује истински, првосоздани свет Божији као начело, у чијем светлу и у односу на које ми једино и можемо спознати сву узвишеност нашег горњег призывања, а потом и дубину нашег отпадања од Бога. У есхатолошкој размери она је Тајинство стога што је првосоздани свет, који она јавља, већ спасен у Христу, при чему га у литургијском и молитвеном опиту ми не одвајамо од сврхе ради које је створен и спасен: да буде Бог све у свему (1.Кор.15,23).

6

Будући тајинство у најдубљем и најобухватнијем смислу речи, Црква се у тајинствима и кроз тајинства (а нарочито „Тајинством свих тајинстава”, тј. најсветијом Евхаристијом) сазидава, јавља и испуњава. Јер, уколико је, као што смо управо рекли, Тајинство почетка и сврхе света и његовог испуњења као Царства Божијег, она се остварује као усхођење на небо, у „жельсу отаџ-

бину", у „status patriae", ка месијанској трпези Христовој у Његовом Царству.

Речено значи да се све (и „сабирање у Цркву", и усхођење ка престолу Божијем, и учешће у трпези Царства) врши у Духу и Духом Светим. „Ubi Ecclesia ibi Spiritus Sanctus et omnis gratia" („где је Црква, тамо је Дух Свети и пунота благодати"). Тим речима светог Иринеја Лионског (*Adversus haereses*) запечаћен је опит Цркве као Тајинства Духа Светог. Јер, уколико је Дух Свети тамо где је Црква, утолико је обновљење твари, „почетак другог, вечног живота" и зора тајинственог, невечерњег дана Царства Божијег тамо где је Дух Свети... Дух Свети јесте „Дух Истине, дар усиновљења, залог будућег наслеђа, првина вечних добара, животворна сила, извор освећења. Њиме укрепљавана сва словесна и умна творевина служи Богу и приноси му стално славословље" (молитва благодати у Литургији светог Василија Великог). Другим речима, где је Дух Свети, тамо је Царство Божије. Својим силаском у „последњи и велики дан Педесетнице" Дух Свети га претвара у први дан новог стварања, док се Црква јавља као дар и присуство и Првог и Осмог Dana...

Стога је све у Цркви - Духом Светим, све у Духу Светом и све са уделом Духа Светог. Све је Духом Светим стога што је Његовим силаском јављена Црква као претварање краја у почетак, старог живота у нови:

Све дарује Дух Свети:
точи проштва,
савршава свештенике,
сабира сав црквени сабор...

У Цркви је све - у Духу Светом, који нас узводи у небеско светилиште, ка престолу Божијем:

Видесмо Светлост истинску,
примисмо Духа небескога...

Најзад, она је сва обраћена Духу Светом, тј. „ризници добра и Даваоцу живота". Она је сва жеђ за стицањем Духа и Његовог Причешћа и пуноте благодати у Њему. По речима преподобног Серафима Саровског, подвиг и живот сваког верујућег се састоји у стицању Духа Светог. И живот Цркве јесте исто стицање, исто призивање, иста вечно утольавана и никад до краја утолива жеђ за Духом Светим:

Дођи к нама, Душе Свети,
и учини нас причесницима твоје систине,
и светлости невечерње,
и Божанског живота,

и најмирилијег раздавања...

7

После свега реченог можемо да се вратимо на почетак нашеог поглавља, тј. на одређење Евхаристије као Тајинства Царства, као усхођења Цркве ка „трпези Христовој у Царству Његовом". Ми сада знамо да је такво одређење испало из научно-богословских објашњења Литургије, која је православно богословље прихватило са запада. Оно је углавном испало стога што је у хришћанској свести дошло до распада кључног појма символа и његовог супротстављања појму реалности, а затим и његовог својења на категорију „изображајног символизма". Будући да је Хришћанска вера од самог почетка тврдо исповедала управо реалност претварања дарова хлеба и вина у Тело и Кrv Христову („ово је само часно Тело и ово је сама часна Кrv Христова"), свако „мешање" те реалности са „символизмом" доживљавано је као претња евхаристијском „реализму", тј. реалном присуству Тела и Кrv Христове на престолу. Отуда својење тајинства на „формулу којом се врши тајна", која самом својом огранишћености „гарантује" реалност претварања у времену и простору. Из тог „страха" произишлије све детаљније одређивање „модуса" и „момента" претварања и његове „дејствености". Отуда упорна подсећања да је до освећења дарова и дискусу - само хлеб, а у чаши - само вино, док је после освећења - само Тело и Кrv. Отуда покушаји да се „реалност" претварања објасни уз помоћ аристотеловских категорија „суштине" и „акцијенције", тј. да се претварање објасни као „пресуштаствљење". Отуда, коначно, и порицање [значаја] Божанствене Литургије (како у њеној „сложености", тако и у њеном јединству) и њеног реалног односа са претварањем светих дарова и фактички њено искључење из објашњења Тајинства.

Сада ми можемо и треба да запитамо да ли такво схватање символа и символизма и њихово супротстављање реалности одговара првобитном схватању самог појма „символ" и да ли је примениво на хришћански „закон молитве" и на литургијско предање Цркве?

На то основно питање ја одговарам одречно. Ствар је у томе што се изворни смисао речи „символ" у потпуности разликује од „изображења". Символ може и да не „изражава", тј. може да буде лишен спољашње „сличности" са оним што символизује. Историја религије показује да у символу има утолико мање спољашње „изображајности" уколико је древнији, дубљи и „органскији". Заправо, исконска функција символа није да „изражава" (што претпоставља одсуство „изражаваног"), него да јавља и приопштава јављеном. За символ се може рећи да није једноставно

„сличан“ са реалношћу коју симболише, већ да учествује у њој, услед чега може реално да уводи у заједништво са њом. Постоји, дакле, радикална разлика између садашњег и првобитног схватања симбола. Данас се симбол схвата као изображење или знак нечега другог, што није реално присутно у самом знаку (као што глумац који глуми Индијанаца није прави Индијанац, или као што нема реалне воде у њеном хемијском симболу). По првобитном, пак, схватању, сам симбол јесте јављање и присуство другога управо као другога, тј. као реалности која у даним условима и не може да буде јављена мимо симбола.

Према томе, истински и првобитни симбол је неодвојив од вере. Јер, вера и јесте *потврда ствари невидљивих*, тј. знање да постоји друга реалност, која се разликује од емпиријске реалности, у коју се, међутим, може ући, у којој се може суделовати и која заиста може постати „најреалнијом реалношћу“. Уколико, дакле, симбол претпоставља веру, и вера неопходно захтева симбол. Јер, за разлику од простог „убеђења“ или „философских погледа“, вера је неизоставно општење и жеђ за општењем, оваплоћење и жеђ за оваплоћењем, јављањем, присуством и дејством једне реалности у другој. Све наведено управо и јесте симбол - од грчког *εγιρβάλλω*: „сједињавати“, „држати заједно“. У симболу, за разлику од простог изражавања, простог знака и чак тајинства у његовој сколастичкој редукцији, две реалности (емпиријска или „видљива“ и духовна или „невидљива“) нису сједињене логички („једно“ означава „друго“), ни аналогно („једно“ изражава „друго“), ни ти узрочно-последично („једно“ је узрок „другог“), него спифанијски (од *ἐπιφανεῖς* - јављање). Једна реалност јавља и другу у мери (што је врло важно) у којој је сам симбол причестан духовној реалности и у којој је способан да је оваплоти. Другим речима, у симболу све јавља духовну реалност и у њему је све неопходно за њено јављање. Ипак, у симболу се не јавља и не оваплоћује сва духовна реалност. Симбол је увек *делимичан*: *Јер делимично знамо, и делимично пророкујемо* (1.Кор.13,9). По самој својој природи, наиме, симбол обједињује две немерљиве реалности, од којих је једна у односу на другу „апсолутно друга“... Ма колико да је реалан и ма колико да нас чини причесницима духовне реалности, симбол не ма функцију да „утоли“ нашу жеђ, него да је појача: „Дај нам да се још присније причестимо тобом у незалазни дан Царства твога“... Његова функција није да један део „овога света“, тј. његовог простора, времена или материје учини свештеним, него да у њему увидимо и спознамо очекивање и жеђ савршеног одухотворења: *Да буде Бог све у свему* (1.Кор.15,28).

Треба ли доказивати да се на хришћанско богослужење може применити само тај првобитни, онгтононски и спифанијски

смисао појма симбол. И он није само примењив, него и неодвојив од њега. Његова суштина се управо и састоји у превладавању дихотомије реалности и символизма као нереалности, те се сама реалност познаје као пре свега испуњење симбола, а симбол као испуњење реалности. Хришћанско богослужење није символично стога што у себе укључује разна символичка „изображења“. Оно их углавном укључује једино у уобрађењу разних коментатора, а не у свом чину и свештенодејствима. Хришћанско богослужење је символично стога што је *символичан*, тј. тајинствен сам свет, сама творевина Божија и што је суштина Цркве и њено назначење у „овом свету“ испуњење тог симбола, тј. реализација њега као „најреалније реалности“. За симбол се може рећи да јавља свет, човека и његову творевину као материју једног свеобухватног тајинства. На основу свега ми можемо поставити основно питање: да ли је Евхаристија симбол нечега, какав симбол обједињује у једну целину читав њен чин и све њене обреде, каква духовна реалност је јављена и нама дарована у „Тајинству свих тајинстава“? Оно нас враћа ка почетку нашег поглавља, тј. ка познању и исповедању Евхаристије као Тајинства Царства.

8

Божанствена Литургија започиње свечаним возгласом предстојатеља: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова“. Она започиње провозглашавањем Царства и благовешћу да се оно приближило, да је започела проповед Спаситеља: *Дође Исус у Галилеју проповедајући Јеванђеље о Царству Божијем и говорећи: Испунило се време и приближило се Царство Божије; покајте се и верујте у Јеванђеље* (Мк.1.14-15). Са очекивањем Царства и искањем његовог доласка започиње прва и главна хришћанска молитва, коју нам је даровао сам Христос: *Да дође Царство твоје...*

Царство Божије јесте садржај хришћанског живота. По сагласном учењу предања и [Светог] Писма, Царство Божије јесте знање Бога, љубав према Њему, јединство са Њим и живот у Њему. Царство Божије јесте јединство са Богом као са извором живота, као са самим Животом. Царство Божије јесте садржај вечног Живота: *А ово је живот вечни да познају тебе* (Јн.17,3). Ради тог правог и вечног живота у пуноти знања, јединства и љубави био је створен човек. Од њега је он отпао кроз грех. Посредством, пак, греха човека у свету се зацарило зло, страдање и смрт, тј. зацарио се кнез овога света. Свет је одбацио свога Бога и Цара. Међутим, Бог се није окренуо од света и није „одустао... чинећи све да нас узведе на небо и дарује нам Царство своје будуће“... (евхаристијска молитва Литургије светог Јована Златоуста).

Такво Царство су очекивали, молили се за њега и проповедали га старозаветни пророци. Према њему као према своме циљу и испуњењу била је усмерена свештена историја Старог Завета. Она не беше свештена човечијом светошћу (која је сва пунा падова, издаја и грехова), него [оклоношћу] да је Бог кроз њу припремао јављање свог Царства и његову победу. И ето, *испунило се време и приближило се Царство Божије* (Мк.1,15). Јединородни Син Божији је постао Син Човечији како би људима благовестио и подарио оправштај грехова, помирење са Богом и нови Живот. Својом Крстном смрћу и Вајсрењем из мртвих Он се *зацирио*: Бог *посади Христа себи с десне стране на небесима, изнад сваког начелства, и власти, и силе, и господства, и изнад сваког имена... и све покори под ноге Његове, и Њега постави изнад свега за главу Цркви* (Еф.1,20-22). Христос се зацирио и сваки који верује у Њега и који је препорочен водом и Духом припада Његовом Царству и има га у себи. [Исказ] „Христос је Господ” беше најдревније хришћанско исповедање вере. У току прва три века свет је (у лицу Римске империје) прогањао Хришћане стога што су одбијали да било кога осим Господа Исуса Христа на земљи признају за Господа и Цара. Сам Цар је дошао у обличју слуге и зацирио се у свету срамотом Крста. И нема спољашњих ознака тога Царства на земљи. Оно је Царство будућег века, будући да ће тек у слави Другога доласка сви препознати истинског Цара света. Међутим, за оне који су поверовали и прихватили га, оно је већ сада, у овоме веку несумњивије од свих доказа и очигледније од свих очевидности. „Господ је дошао, Господ долази, Господ ће доћи”: у троједном значењу дрвног арамејског возгласа „Маран ата” садржи се сва победничка вера Хришћана, пред којом су се показала немоћна сва гоњења.

На први поглед, све речно звучи као неки побожни пропис. Међутим, прочитајте написано још једном и упоредите га са вером и „доживљавањем“ Хришћанства код већине Хришћана, те ће те се уверити да постоји огромна провалија. Без претеривања се може рећи да је Царство Божије (иако кључни појам јеванђелске благовести) престало да буде централни садржај и унутрашњи покретач Хришћанске вере. Пре свега, за разлику од ране Цркве, Хришћани потоњих векова све мање схватају да се Царство Божије „приближава“. Под Царством они су све више почели да подразумевају „онострани“, „загробни“ свет, који има везу једино са индивидуалном, „личном“ смрћу човека.

У Јеванђељу повезани кроз напето сапостојање и борбу, „овај свет“ и „Царство“ су почели да се заминавају готово искључиво у хронолошком поретку: сада је само „онај свет“, а затим ће бити само Царство. Међутим, за прве Хришћане способухватна реалност је потресна новина беше управо приближавање Царства.

И премда невидљиво и непознато „овом свету“, оно већ постоји „међу нама“, већ сија и већ делује у њему...

Одгурнувши Царство на крај света, у тајанствену и недостижну даљину времена, Хришћани су постепено престали да га осећају као очекивано, тј. као жељено и радосно испуњење свих нада, свих жеља, самог живота и свега онога што је рана Црква полагала у речи молитве Господње: *Да дође Царство твоје*. Карактеристично је да се у нашим курсевима докматског богословља о Царству Божијем говори крајње шкрто, млако и штуро (уколико већ не могу бутањем да заобиђу првотно учење Цркве), док је центар тежине у есхатологији, тј. у учењу о „коначној судбини света и човека“ пренет на учење о „Богу као Судији и Наградодавцу“. И у побожности, тј. личном опиту појединачних верника есхатологија се такође сузила на крајњи индивидуализам, тј. на интересовање за личну „посмртну“ судбину. За то време је „овај свет“ (иако је апостол Павле писао о његовом „пролазном обличју“ и премда је за рану Цркву био „прозрачен“ за Царство) поново задобио своју „постојаност“ и самосталност...

9

Постепено сужавање, крњење и најзад скоро потпуни препород хришћанске есхатологије, њено одвајање од теме и опита Царства имали су огроман значај у развитку литургијске свести верних. Враћајући се на речено о символизму хришћanskог богослужења, можемо закључити да се богослужење родило и у својој спољашњој структури „устроило“ пре свега као **символ Царства и Цркве**, која ка њему усходи и у свом усхођењу се „испуњава“ као Тело Христово и Храм Духа Светога. Сва новина и сва стварна и апсолутна уникалност хришћанске лентурује састојала се у њеној есхатолошкој суштини као „парусији“ [тј. присуству] будућег, као јављању долазећег, као причешћа Царством „будућег века“. У „Уводу у литургијско богословље“ ја сам већ писао да се управо из тог есхатолошког опита родио „дан Господњи“ као символ, тј. јављање у „овом свету“ и његовом времену Царства Божијег. Тај опит „дана Господњег“ је собом одредио хришћанско схватање Пасхе и Педесетнице (тј. основе „црквене године“) као празника пре свега „преласка“ из садашњег „еона“ у еон „будућег века“. Уосталом, **символ Царства по преимућству, символ који испуњава све символе** (и дана Господњег, и Пасхе, и Крштења и најзад цељокупног хришћanskог живота као живота сакривеног *са Христом у Богу* - Кол.3,3) беше Евхаристија, тајинство доласка ваксилог Господа, тајинство сусрета и општета с Њим „за Његовом трпезом у Његовом Царству“...

Тајно и невидљиво за свет, „иза затворених врата” сабирала се Црква, мало стадо коме је Отац благоволео дати Царство (Лк. 12,32). У издвојености од света и заиста изван њега вршило се усхоћење и улажење Цркве у светлост и радост и свечаност Царства. Без икаквог претеривања се може рећи да се из тог апсолутно јединственог и ни са чим упоредивог опита, из тог потпуно испуњеног и до краја овалпоћеног символа развило целокупно хришћанско богослужење, које потом њиме и живи. Ја бих још додао - и целокупно хришћанско богословље и целокупни хришћански живот, о чему ћемо још касније говорити. За сада ћу само рећи: Евхаристија ништа није „изобразавала”, него је све јављала и свему приопштавала...

Сад постаје јасније због чега је символизам Царства у богослужењу (након отпочињања слабљења и помараучивања есхатолошке суштине Хришћанске вере) постепено почeo да зараста у дивљу траву другостепених објашњења и алегоријских тумачења, тј. у поменути „изобразајни символизам”, који, као што сам покушао да покажем, у ствари означава распадање извornog символа и символизма и његов пад у категорију простог „знака”. Што је време више пролазило, основни символизам Царства се све више заборављао. Богослужење је, са свим својим чином и устројством (као самоочевидно и неприкосновено предање Цркве) већ било завршено и постојало као нешто дано. Стога је оно природно захтевао и ново тумачење у „кључу” у коме је хришћанска свест почела да схвата улогу и служење Цркве у „овоме свету”. То је и био почетак све већег продирања „изобразајног символизма” у објашњењу Литургије, да би потом дошло до његове скоро потпуне победе у односно новије време. Ма како звучало парадоксално, у том процесу вансветска, небеска реалност Евхаристије се показала укљученом у „овај свет”, у његову узрочност, у његово време, у категорије његове мисли и опита, док је символизам Царства Божијег (који је присутан у творевини и неодвојив од ње), тј. истински кључ Цркве и њеног живота био сведен у категорију непотребног изобразајног символизма...

10

Треба, међутим, јасно напоменути да је поменути процес био дуг и сложен, а не тренутна „метаморфоза”, те да „изобразајном символизму”, без обзира на његову спољашњу популарност, никада није успело да у потпуности замени првобитни литургијски символизам, који беше укорењен у самој иери. Ма колико се развијало у правцу „спољашње свечаности” (о чему смо писали у „Уводу у литургијско богословље”) и ма колико зарастало у декоративне у алегоријске детаље и помену империјског култа и мис-

тиријске свештености, на пример, византијско богослужење у целини и његова првобитна интуиција у свести верника продужавали су да се одређују символизмом Царства. О томе најбоље сведочи православно схватање храма и иконописа (који је неодвојив од њега), који су се обликовали управо у византијској епоси. Они вероватно дубље изражавају „светињу над светињама” византијског опита неголи византијска писменост, која никада у потпуности није надвладала касноантичку реторику.

„Стојећи у храму, нама се чини да смо на небесима”... Раније сам говорио о настанку хришћанског храма из опита „сабирања у Цркву”. Сада можемо додати да се несумњиво сабирање схвата као небеско, а храм као „небо на земљи”, које „сабирање у Цркву” управо остварује, представљајући символ који обједињује „небо” и „земљу”, тј. две реалности и две разmere Цркве, јављајући једну у другој и претварајући једну у другу... Понављам, то осећање храма готово без измене и слабљења пролази кроз целу историју Цркве, без обзира на све падове и прекиде у извornoј традицији црквене архитектуре и иконописа.

Управо то осећање представља целину која обједињује и једне другима потчињава све елементе: простор и форму храма, распоред икона и њихов узајамни однос, и све оно што се може назвати ритмом и устројством храма. Слични символ Царства, тј. „епифанија” преображене и прослављене творевине јесте свакако и икона у свом првобитном замислу и овалпоћењу. Стога Црква и забрањује претварање иконе у „изобразајни символизам” и у алегорију. Јер, икона не изображава, већ јавља. Она јавља у мери у којој има удела у ономе што јавља: она сама јесте присуство и учешће... Довољно је само једанпут наћи се у цариградској Светој Софији, тј. у „храму над храмовима” (чак и у њеном данашњем опустошеном и кенотичном виду) да би се свим бићем осетило да су се и храм и икона родили из опита неба, из учешћа у „радости, миру и праведности у Духу Светоме”, како је Царство Божије определио апостол Павле.

Наравно, тај опит је често потамњивао. Историчари хришћанске уметности су често говорили о паду црквене архитектуре и иконописа. Карактеристично је да се тај пад обично састојао у слабљењу и опадању целине под утицајем умножавања детаља. На тај начин храм „отежава”, постепено зарастајући у самодовољне „украсе”. И у византијској и у руској икони првобитна целовитост се замењује све већим интересовањем за уметнички насликаним детаљима. И увек се ради о истом кретању - од целине према појединачностима, од целовитог опита према дискурсивном објашњењу и од символа к „символизму”. Па ипак, све док Црква стоји и док добро или лоше, са падовима и изменама ставља себε

у „однос” према Царству Божијем (као према своме циљу и остварењу), док макар у самој својој дубини живи својом тугом по Богу и уздахом према „жельној отаџбини”, средобежно стремљење није у стању да надвлада средотежно.

Може се рећи да се у току подужег времена „изображајни символизам” било богослужења, било храма или иконе развија унутар онтолошког символизма, тј. пре свега унутар символизма Царства. Много дубљи и уистину трагичан прекид започиње са напуштањем светоотачке традиције и још увек незавршеним „западним ропством” православног богословља и црквене свести... Свакако да није случајно што богати и необуздани процват „изображајног символизма” у објашњењу Литургије одговара времену победе западног „јуридизма” у богословљу, побожне и сентименталне слике у иконографији, накићеног „барока” у црквеној архитектури и лирске осећајности у црквеном појању. И све беху појаве истог духовног поретка, истог опадања и исте „псевдометаморфозе” црквене свести...

Међутим, чак ни то заиста дубоко и трагично „литургијско опадање” не треба сматрати коначним. На последњој својој дубини црквена свест остаје недирнута. Стога нас свакодневно искуство уверава да је „изображајни символизам” туђ свуда где влада жива и истинска црквеност, као што је и вери страно бежivotно „школско” богословље. „Изображајни символизам” остаје удео површине, парадне и рутинске црквености, у којој се плитка радознаност према „свештености” сваке врсте лако прима као религиозно осећање и „заинтересованост за Цркву”. Међутим, живој, истинској и (у најбољем смислу речи) простој вери све наведено једноставно није неопходно, с обзиром да не живи радознaloшћу, него жеђу... „Прости” верник и данас (као и пре хиљаду година) иде у храм пре свега да би се заиста „дотакао другог света”. „И нећом несметано дише скоро слободна душа”... У извесном смислу он се не „интересује” за богослужење, као што се иначе интересују његови заклети „љубитељи” и познаваоци свих његових подробности. Он се не интересује стога што добија оно што иште и чега је жедан: светлост, радост и утеху Царства Божијега, *праведност и мир и радост у Духу Светоме*. Њему није до сложених и истанчаних тумачења шта „изображава” један или други обред, или шта значи затварање и отварање двери. Он није у стању да допре до свих тих „изображења”, премда његовој вери нису ни неопходна. Он чврсто зна да је привремено изашао из „овог света” и дошао на место где је све другачије, премда уједно и неопходно, по жељно и насушно, с обзиром да потом сија и осмишљава цео живот. Он такође зна да та другачијост (коју и не може речима изразити) јесте оно због чега вреди животи, према чему све иде, па

шта се све односи и у чему се све испуњава - тј. Царство Божије. И на крају, он зна да се њему Царство Божије дарује у Цркви, у њеном „заједничком делу”, у заједничком предстојању Богу, у „сабрану”, у „усхоћењу”, у „љубави”, па чак иако му нису разумљиве поједине речи и обреди...

11

На тај начин ми се враћамо ономе чиме смо и започели и чиме започиње Евхаристија: ка благосиљању Царства Божијега. Шта значи „благословити Царство”? То значи признати га и исповедати га као највишу и највећу вредност, као сам „живот живота”. То значи прогласити га за циљ тајинства, тј. странствовања, усхоћења и узласка које управо започиње. То значи усмерити своју пажњу, ум, срце, душу и сав свој живот на оно што је заиста одвајкада „једино потребно”. То, на крају значи, исповедати да је већ сада, још у „овоме свету” могуће причестити се њиме, ући у његово сијање, истину и радост. Сваки пут кад се „сабирају у Цркву”, Хришћани сведоче да је Христос Цар и Господ, да се већ открило и да је даровано Његово Царство, да је већ отпочео нови и бесмртни живот...

Ето због чега Литургија започиње тим свечаним исповедањем и славословљем свога Цара, који сада долази, али и увек пребива и царује у векове векова.

„Време (χρόνος) је да се служи Господу”... ћакон саопштава предстојатељу. Међутим, не ради се само о напомињању о „погодном” времену за вршење Тајинства. То је у ствари потврђивање и исповедање да ново време, време Царства Божијег и његовог испуњавања Црквом улази сада упало време „овог света” како би нас, тј. Цркву узвело на небо о претворило у оно „што она јесте”: Тело Христово и Храм Духа Светога.

„Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа”... пропозглашава предстојатељ. Сабрање одговара: Амин. Та реч се обично преводи: „Нека буде тако”. Међутим, њен смисао и значење је јачи. Она не означава само сагласност, него и активно прихваташе. „Да, то је тако и нека тако буде”. Том речју се завршава и „запечаћује” свака молитва коју произноси предстојатељ, чиме се изражава одговорно и првотно учешће сваког верујућег и свих заједно у једном свештенодејству Цркве.

„Онаме шта јесте ви реците: »Амин«,- пише блажени Августин,- и на тај начин га запечатите својим одговором. Јер, ви чујете речи: »Тело Христово« и одговарате: »Амин«... Будите удеља Христовог, које се остварује вашим: »Амин«... Свештенодејствујте оно што ви јесте”...